

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2015

L'ironie dans la prophétie d'Amos

par Bertrand Gounon

Paul et Barnabé : une tentative de reconstruction des raisons
de leur rupture par Nicolas Farelly

« L'échange des dons » : une démarche pour avancer
sur le chemin œcuménique par Martin Hoegger

Le rôle de la science dans l'argumentaire du Nouvel Athéisme
par Yannick Imbert

Quelle(s) herméneutique(s) pour l'Église
d'aujourd'hui et demain ? par Shafique Keshavjee

Chronique de livres par Alain Décoppet et Charles Vanseymortier

Courrier des lecteurs par Joël Reymond et Michael De Luca
avec Jean-René Moret

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

N°
107

Tarifs 2015

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

ABONNEMENT	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
réduit	15 €	24 FS	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
normal	18 €	29 FS	25 CA\$
soutien	30 €	50 FS	42 CA\$

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

PRIX DU NUMERO :

réduit	8 €	13 FS	11 CA\$
normal	10 €	15 FS	14 CA\$

Prix des n^{os} 1 à 106 : voir bulletin de commande

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 4 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

SERIE (n^{os} 1-106, sauf n^{os} épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) :
port compris : 154 € 215 CHF 217 CA\$

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

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

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

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

FRANCE, BELGIQUE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
c/o Croire Publications, 48, rue de Lille, F-75007 Paris
Chèques ou virements à l'ordre de : *Hokhma*
CCP : 10 258 19 K Marseille
Code IBAN : FR22 / 2004 / 1010 / 0810 / 2581 / 9K02 / 996
Code B.I.C. : PSSTFRPPMAR

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

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

3 *L'ironie dans la prophétie d'Amos*
Bertrand Gounon

27 *Paul et Barnabé :
une tentative de reconstruction
des raisons de leur rupture*
Nicolas Farely

41 « *L'échange des dons* » :
*une démarche pour avancer
sur le chemin œcuménique*
Martin Hoegger

59 *Le rôle de la science dans l'argumen-
taire du Nouvel Athéisme*
Yannick Imbert

83 *Quelle(s) herméneutique(s) pour
l'Église d'aujourd'hui et demain ?*
Shafique Keshavjee

113 *Chronique de livres*
Alain Décoppet et Charles Vanseymortier

119 *Courrier des lecteurs*
Joël Reymond et
Michael De Luca avec Jean-René Moret

L'ironie dans la prophétie d'Amos

par **Bertrand GOUNON**,

pasteur à
La Passerelle (Vevey),
Église évangélique
membre de la Fédération
romande d'Églises
évangéliques (FREE)

*L'ironie observe mille nuances
que la moquerie sommaire ne connaît pas ;
car celle-ci est une gaieté selon la lettre,
et celle-là une gaieté selon l'esprit¹.*

Vladimir Jankélévitch

Cette remarque de Vladimir Jankélévitch situe d'emblée notre propos : si les mille nuances de l'ironie font d'elle le lieu de la richesse et de l'émerveillement, elles peuvent également être le terreau de l'incompréhension, de l'indifférence ou de l'indignation². Il nous faut bien l'admettre : l'ironie ne se laisse pas toujours aisément appréhender. Certains vont jusqu'à désigner « mère des confusions » celle qui est belle, brillante, invitante, parfois comique, parfois cruelle, toujours énigmatique³. Dont acte.

Comme le relève très justement Émile Nicole au sujet de l'humour, ce dernier est « variable suivant les cultures et les personnes »⁴. Une telle remarque vaut à coup sûr pour l'ironie. Alors une question

¹ Vladimir Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964, p. 163.

² Ainsi Émile Nicole souligne-t-il ce risque au sujet de l'humour : « L'humour est un phénomène subtil, variable suivant les cultures et les personnes. Telle plaisanterie qui fait rire certains, laissera les autres indifférents, voire indignés. Aborder la Bible sous cet angle présente un double risque : celui de ne pas percevoir des traits d'humour auxquels les auteurs et les premiers lecteurs auraient été sensibles, et inversement celui de voir de l'humour là où il n'y en a pas. De ces deux erreurs, il ne fait aucun doute que la seconde est la plus préjudiciable. Ne pas prendre au sérieux ce que la Bible énonce sérieusement est bien plus grave que de manquer ici ou là un trait d'humour. » Émile Nicole, « L'humour dans l'Ancien Testament », *Théologie Évangélique*, 2011/3, pp. 210-223.

³ Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, Atlanta, John Knox Press, 1985, p. 7.

⁴ Émile Nicole, « L'humour dans l'Ancien Testament », *op. cit.*, p. 210.

se pose inmanquablement à celui qui veut aborder le recours à l'ironie dans un texte prophétique de la Bible hébraïque : comment savoir, avec un degré suffisant de certitude, si l'auteur inspiré a délibérément eu recours au procédé que nous qualifions aujourd'hui d'ironie ? Ou bien s'agit-il simplement de ses propres vues que le lecteur moderne projette abusivement sur le texte antique ? À l'évidence, la chose nous paraît peu aisée à assurer et il nous semble essentiel de faire preuve d'autant de prudence que d'humilité.

Nous tâcherons de nous maintenir dans cette dynamique d'autant plus qu'il n'existe pas, à ce jour, d'étude d'ensemble rigoureuse sur l'ironie dans la littérature prophétique⁵. La question est certes abordée de manière générale dans l'ouvrage d'Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*⁶, mais, à notre connaissance, aucune étude d'ensemble n'a été menée sur le recours à l'ironie dans le livre d'Amos, ni d'ailleurs sur des sections particulières du livre. Il semble que ce soit seulement « en passant » que les commentateurs aient relevé ici ou là la dimension ironique de tel ou tel passage.

S'il nous faut remonter à la Grèce Antique pour accéder au terme technique « ironie »⁷, certains avancent le fait que l'ironie est virtuellement aussi ancienne que la parole elle-même⁸, et d'autres estiment qu'elle a été présente dans toutes les cultures, au moins sous forme orale⁹. Si le terme technique a vu son sens évoluer au fil du temps, rendant son appréhension actuelle certainement différente de celle des temps anciens, il semble bien que « les racines des perceptions et systématisations de l'ironie au sens moderne du terme soient plantées dans un sol ancien, particulièrement dans le sol grec et sémitique, profondément dans cette grande montagne d'idées, de suppositions et de styles qui, durant des siècles, était de l'ironie innomée et non-conceptualisée »¹⁰.

Bien entendu, l'ironie n'est pas la caractéristique première de la prophétie amosienne, pas plus que l'ironie ne doit servir de prisme exclusif pour lire et accéder au sens du message prophétique. Pour

⁵ Brian C. Jones, *Howling over Moab – Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, Society of Biblical Literature, 157, Atlanta, Scholars Press, 1996, p. 121.

⁶ Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, Bible and Literature Series, Sheffield, The Almond Press, 1981.

⁷ Pour de plus amples développements, nous renvoyons à la section « Origin and Development of Irony » (pp. 8-13) dans l'ouvrage de Paul D. Duke cité en note 3.

⁸ R. Alan Culpepper, cité dans Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 8.

⁹ Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

autant, l'ironie s'y laisse découvrir en plusieurs endroits et nous estimons éclairant de nous arrêter dans ces lieux particuliers.

Tout d'abord, nous essayerons d'esquisser les contours de ce que nous entendons par « ironie. » Plus qu'en tout autre domaine, la question paraît complexe, tant les appréciations peuvent varier. Nous faisons volontiers nôtre cette sage réserve émise par la linguiste Katharina Barbe : « par précaution, j'essaye d'éviter le terme *définition* »¹¹. Elle préfère avoir recours à la notion de *caractérisation* de l'ironie. Cette même prudence est assumée par Edwin M. Good en ces termes : « L'ironie, comme l'amour, se reconnaît plus volontiers qu'elle ne se définit. »¹² Nous nous inscrirons dans cette démarche en tentant premièrement de *caractériser* l'ironie, et en particulier les grands types d'ironie qui nous paraissent se loger dans la prophétie amosienne, à l'exclusion de beaucoup d'autres types dont la littérature extra-biblique foisonne par ailleurs.

Ensuite, nous nous livrerons à un examen détaillé des passages du livre d'Amos qui nous semblent être des « lieux ironiques ». À ce titre, nous mettrons d'abord en avant les passages qui peuvent se ranger dans la catégorie de l'ironie de situation, puis ceux qui ont trait à la catégorie de l'ironie verbale.

1. Caractérisation de l'ironie

Qu'est-ce que l'ironie ? Que n'est-elle pas ? Nous allons tenter de « débroussailler » une partie du terrain. Nous l'avons déjà dit, la tâche est peu aisée et Émile Nicole ne se trompe pas quand il évoque les « distinctions subtiles entre humour, ironie, dérision, moquerie, sarcasme, etc. »¹³. Certes, énoncer la subtilité ne conduit pas *de facto* – et heureusement ! – à renoncer à tout effort de précision. Mais à propos d'une distinction entre des notions connexes comme l'humour, l'ironie ou le sarcasme, les avis divergent tant, et souvent avec de si fines nuances, qu'il nous semble peu pertinent, dans le cadre de cette étude, de cataloguer toutes les options en présence. Un certain pragmatisme nous conduit plutôt à admettre que les prétendues frontières édifiées par certains ne sont peut-être pas si imperméables qu'ils ne le prétendent.

¹¹ Katharina Barbe, *Irony in Context, Pragmatics & Beyond New Series*, Amsterdam/Philadelphie, John Benjamins Publishing Company, 1995, p. 9.

¹² Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, *op. cit.*, p. 13.

¹³ Émile Nicole, « L'humour dans l'Ancien Testament », *art. cit.*, p. 211.

Par exemple, Edwin M. Good établit une stricte distinction entre l'ironie et le sarcasme en avançant que la première recourt à un ton léger quand le second se fait sur un ton beaucoup plus fort¹⁴. Dans les textes, cela ne nous paraît pas obvie et la distinction peu opérante. Pareillement, en admettant tout de même que « l'humour et l'ironie ne sont pas directement contraires l'un à l'égard de l'autre »¹⁵, Jakob Jónsson ne maintient pas moins une très franche distinction entre ces deux notions. Là encore, cela nous paraît discutable, ne serait-ce que dans la simple mesure où un trait d'ironie peut franchement faire sourire ou même rire. Il ne nous paraît donc pas illégitime de considérer ici ou là l'ironie comme une source d'humour¹⁶.

Cela étant dit, il nous faut maintenant consacrer toute notre attention sur ce qui paraît spécifiquement caractériser l'ironie. Pour ce faire, nous verrons en quoi des critères formels de l'ironie peuvent être dégagés, avant d'aborder la question des types et des modes d'ironie.

Critères formels de l'ironie

Un large consensus existe lorsqu'il s'agit de souligner le très grand apport de l'australien Douglas C. Muecke quant à la caractérisation de l'ironie. Son ouvrage *The Compass of Irony*¹⁷, publié en 1969, tient encore lieu de référence.

Pour cet auteur, trois critères formels essentiels sont constitutifs de l'ironie : un double niveau, un phénomène d'opposition entre ces deux niveaux et un élément « d'innocence ».

Un double niveau

Selon les termes de Douglas C. Muecke, « au niveau inférieur se trouve la situation, soit comme elle apparaît à la victime de l'ironie (quand il y a une victime), soit comme elle est trompeusement présentée par l'ironiste (quand il y a un ironiste). [...] Au niveau supérieur se trouve la situation telle qu'elle apparaît à l'observateur ou à l'ironiste »¹⁸. Ce double niveau se perçoit aisément dans un cas d'ironie

¹⁴ Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, op. cit., p. 26.

¹⁵ Jakob Jónsson, *Humour and Irony in the New Testament – Illuminated by Parallels in Talmud and Midrash*, Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 25.

¹⁶ Tremper Longman, Leland Ryken et James C. Wilhoit, sous dir., « Humor », *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester/Downers Grove, Angleterre/Etats-Unis, InterVarsity Press, 1998, p. 409.

¹⁷ Douglas C. Muecke, *The Compass of Irony*, Londres, Methuen & Co Ltd, 1969.

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

verbale – comme nous la décrivons ultérieurement – du type : dire une chose et en signifier une autre. S'exclamer : « qu'il fait beau aujourd'hui ! », quand il pleut de manière diluvienne, constitue une bonne illustration de ce premier critère.

Une opposition entre ces deux niveaux

Sans opposition entre le « niveau inférieur » et le « niveau supérieur », l'ironie ne peut émerger. « L'opposition peut prendre la forme d'une contradiction, d'une incongruité ou d'une incompatibilité. »¹⁹ Manifestement, « les deux niveaux de signification ne sont pas cohérents l'un avec l'autre, ou construits l'un sur l'autre, comme cela est le cas avec la métaphore ou l'allégorie ; au lieu de cela, ils s'opposent l'un et l'autre »²⁰. Par exemple, ce qui est dit peut être contredit par ce qui est signifié, ou ce que la victime pense peut être contredit par ce que l'observateur sait. Pour Haakon Chevalier, « la caractéristique fondamentale de toute ironie est l'existence d'un contraste entre une réalité et une apparence »²¹.

Un élément « d'innocence »

À cet égard, « soit une victime est parfaitement ignorante au sujet de l'existence-même d'un niveau supérieur ou d'un point de vue qui invalide le sien, soit un ironiste prétend ne pas être au courant de cela »²². Autrement dit, toute communication ironique joue sur un manque de connaissance, qu'il soit réel ou prétendu.

Types et modes de l'ironie

Il convient ici de mentionner les deux types principaux d'ironie, qui se déclinent sous différents modes.

Ironie verbale et ironie de situation

Le dictionnaire Larousse fournit deux définitions de l'ironie :

1) manière de railler, de se moquer en ne donnant pas aux mots leur valeur réelle ou complète, ou en faisant entendre le contraire de ce que l'on dit : *savoir manier l'ironie* ;

¹⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

²⁰ Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 14.

²¹ Haakon Chevalier, cité dans Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 15.

²² *Ibid.*, p. 20.

2) opposition, contraste entre une réalité cruelle, décevante et ce qui pouvait être attendu : *je ne goûte pas l'ironie de la situation*²³.

Dans le premier cas, il s'agit de l'ironie verbale qui pourrait se résumer par ces mots : « il fait de l'ironie » ; dans le second cas, il est question de l'ironie de situation²⁴ qui pourrait se résumer par ces mots : « il est ironique que... »

En ce qui concerne l'ironie verbale, « l'ironie s'observe lorsque se font entendre les voix, et d'abord celle des personnages »²⁵. Mais la présence d'ironie verbale ne se laisse pas facilement prouver dans la mesure où il peut souvent apparaître comme un choix plus prudent de prendre les mots de son auteur littéralement plutôt que de se risquer à « sur-lire » ou à « lire entre les lignes » comme l'impose une interprétation ironique²⁶. Mais, comme le souligne cependant Gail O'Day, « des indices d'ironie sont souvent difficiles à détecter parce que l'essence de l'ironie est d'être indirecte. Il y aurait une contradiction flagrante dans une affirmation ironique directe »²⁷. Ainsi, il nous semble évident que la perception de l'ironie verbale impose de ne pas s'en tenir à la stricte littéralité de tel ou tel propos.

Quant à elle, l'ironie de situation « découle d'un agencement particulier des faits »²⁸. À première vue, elle « semble moins intentionnelle [que l'ironie verbale], puisqu'elle découle d'un agencement des événements, qui, pour être spécifique, n'en paraît pas moins dû au hasard »²⁹. Rien n'est cependant moins sûr dans la perspective biblique d'un Dieu souverain qui permet qu'aucun moineau ne tombe à terre indépendamment de sa volonté !³⁰ Quoiqu'il en soit de son intentionnalité, il est clair que c'est « la juxtaposition de deux éléments [événements] contradictoires qui fait naître l'ironie de situation »³¹.

²³ *Dictionnaire Larousse*, Larousse, Paris, 2014 ; cf. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ironie/44252?q=ironie#44184>, consulté le 23 septembre 2014.

²⁴ Parfois désignée « ironie du sort ».

²⁵ Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, Paris, Seuil, 2001, p. 16.

²⁶ Brian C. Jones, *Howling over Moab – Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, *op. cit.*, p. 114.

²⁷ Gail O'Day, cité dans Brian C. Jones, *Howling over Moab – Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, *op. cit.*, pp. 114-115.

²⁸ Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, *op. cit.*, p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 25.

³⁰ Cf. Mt 10,29.

³¹ Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, *op. cit.*, p. 171.

Différents modes d'ironie

Douglas C. Muecke a établi toute une classification des modes variés que peut emprunter l'ironie. Nous proposons ici de nous limiter à mentionner ceux que nous rencontrerons dans l'étude de la prophétie d'Amos³². En ce qui concerne l'ironie verbale, les deux modes principaux sont les suivants : soit l'ironie réside dans ce qui est dit, plus que dans la personne de l'ironiste (ironie impersonnelle), soit l'ironie réside dans la personne de l'ironiste, plus que dans le contenu de ce qui est dit (par exemple, l'ironiste se sous-estime ou se surestime, il fait preuve d'ignorance ou de crédulité). Quant à l'ironie de situation, relevons trois modes en particulier : i. l'ironie de simple incongruité (juxtaposition incongrue d'événements dans une même situation, sans aucun commentaire verbal) ; ii. l'ironie d'événements (disparité entre des attentes/prévisions et les événements qui se produisent dans la réalité) ; et iii. l'ironie d'auto-trahison (qui se produit quand un personnage expose de manière innocente/naïve ses propres faiblesses/faillies).

2. Ironie de situation dans la prophétie d'Amos

L'ironie de situation dans la prophétie d'Amos se laisse découvrir au fil du livre, aussi allons-nous présenter les passages qui nous paraissent pertinents de manière suivie.

Amos 1,3–2,8

Après la brève suscription du premier verset, somme toute assez habituelle dans la littérature prophétique³³, qui situe d'emblée et de manière relativement précise le contexte historique de l'intervention d'Amos, et la présentation, au second verset, d'un Seigneur rugissant³⁴ depuis Sion, le livre débute par une très longue section (de Am 1,3 à 2,8) d'oracles de reproches exprimés à l'égard de différents destinataires.

³² Pour une présentation détaillée de l'ensemble des modes d'ironie mis en exergue par Douglas C. Muecke, nous renvoyons aux pp. 64-115 de son ouvrage *The Compass of Irony* ; cf. note 20.

³³ Voir, par exemple, les suscriptions suivantes : Es 1,1 ; Jr 1,1-3 ; Ez 1,1-3 ; Os 1,1 ; Mi 1,1 ; So 1,1 ; Ag 1,1 ; et Za 1,1.

³⁴ Alec Motyer intitule ainsi son ouvrage sur Amos : Alec Motyer, *Amos – Le rugissement de Dieu*, Paroles pour vivre, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1982.

Il nous faut, dans un premier temps, précisément identifier ces destinataires. Successivement, le Seigneur s'adresse aux Araméens (au nord-est), aux Philistins (au sud-ouest), aux Phéniciens (au nord-ouest), aux Édomites (au sud-est), aux Ammonites (au centre-est) et aux Moabites (au sud-est). Mais il n'en reste pas là ; il poursuit en s'adressant à Juda, pour enfin en venir à Israël. Jeffrey Niehaus parle, à très juste titre, d'un véritable « chiasme géographique »³⁵. Les quatre points cardinaux sont couverts, toutes les frontières périphériques sont visées... mais pour mieux atteindre le cœur.

Soulignons ensuite que ces oracles sont tous ponctués par le même refrain de reproche : « à cause de trois transgressions de..., à cause de quatre, je ne révoquerai pas mon arrêt »³⁶. Il n'est pas ici question d'un petit écart de conduite, mais de transgressions répétées.

Essayons un instant de nous mettre à la place des auditeurs d'Amos. Pendant l'essentiel de ce discours prophétique, les Israélites n'ont certainement pas dû feindre leur joie, pour ne pas dire leur délectation à écouter les propos d'Amos. Les uns après les autres, les ennemis d'Israël sont non seulement sévèrement critiqués et dénoncés par l'Éternel, mais bien plus encore, celui-ci leur promet le malheur (destruction, mort, exil, etc.). Et non seulement les voisins étrangers sont la cible du Seigneur, mais également Juda, le frère ennemi. À ce stade, nul doute que les oreilles des Israélites n'étaient pas insensibles à cette « mélodie prophétique » et qu'il ne leur serait pas venu à l'esprit de vouloir renvoyer le berger de Teqoa à ses troupeaux³⁷ !

Mais, sans doute contre toute attente de leur part, voilà les Israélites pareillement désignés et dénoncés par le Seigneur. Joyce Rilett Wood souligne que, de manière inattendue, un passage s'opère du niveau international au niveau domestique, de crimes de guerre haineux à des actes d'oppression à l'intérieur-même des frontières d'Israël. Ainsi, le message dérangeant et choquant consiste en ce que les offenses socio-économiques de la nation d'Israël sont comparables aux actes violents perpétrés par des nations étrangères contre Israël et d'autres peuples³⁸.

³⁵ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, vol. 1, Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1992, p. 323.

³⁶ Cf. Am 1,3.6.9.11.13 ; Am 2,1.4.6. [Sauf mention contraire, les citations bibliques sont extraites de la Nouvelle Bible Segond.]

³⁷ La donne aura manifestement changé en Am 7,12-13.

³⁸ Joyce Rilett Wood, *Amos in Song and Book Culture*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 337, Londres/New York, Sheffield Academic Press, 2002, p. 24.

Il y a là une terrible ironie de situation, que Douglas C. Muecke qualifierait d'ironie d'événements. Avaient-ils commencé par s'imaginer prochainement délivrés de leurs ennemis ? Les voilà eux-mêmes clôturant, comme en apothéose, une longue liste de transgresseurs !

Les oracles sont si adroitement arrangés que cela ne se voit pas. Ils satisfont en apparence le désir des Israélites de voir la destruction de leurs ennemis, alors que, dans le même temps, la destruction ne cesse de se rapprocher d'eux de manière concentrique. L'ironie réside dans le choc du climax, qui ne devrait pas trop se faire attendre³⁹.

Il y a là un « renversement caractéristique de l'ironie du sort »⁴⁰. Le cœur étant atteint – transpercé –, il va dorénavant être longuement éprouvé durant l'essentiel du message prophétique qui va suivre.

Amos 5,18-20

« Quel malheur pour ceux qui désirent le jour du Seigneur ! Qu'attendez-vous du jour du Seigneur ? Il ne sera pas lumière, mais ténèbres. Il en sera comme d'un homme qui fuit pour échapper au lion et qui rencontre l'ours ; il rentre chez lui, appuie sa main contre le mur et le serpent le mord. Le jour du Seigneur est-il lumière ? N'est-il pas plutôt ténèbres ? N'est-il pas obscur, sans clarté ? »

L'expression « jour du Seigneur » trouve très certainement sa première attestation biblique dans ce verset du livre d'Amos⁴¹. Elle a fait l'objet de très nombreuses investigations de la part des exégètes et, nous nous référerons ici à l'un des plus grands spécialistes du prophète Amos – Shalom M. Paul – pour souligner que cette expression, qui se trouve principalement dans les oracles contre les nations, ne se réfère pas tant à un « jour » au sens strict, mais plutôt à une période durant laquelle, selon la croyance populaire, le Seigneur apparaîtra (ou est apparu) afin de rendre le jugement et de détruire ses ennemis. Une période durant laquelle le Seigneur se vengera de ses ennemis et, de ce fait, accordera le salut et la rédemption à Israël⁴². C'est un tel jour que les Israélites désirent.

³⁹ Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, op. cit., p. 34.

⁴⁰ Pierre Schoentjes, *Poétique de l'ironie*, op. cit., p. 50.

⁴¹ Greg A. King, « Day of the Lord », *Eerdmans Dictionary of the Bible*, sous dir. David Noel Freedman, Grand Rapids/Cambridge, Michigan/Angleterre, Eerdmans Publishing Company, 2000.

⁴² Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 184.

Mais quelle ironie prend place lorsque, face à cette attente, surgit la terrible réalité ! Les Israélites s'attendaient à la lumière éclatante, le Seigneur les plongera dans l'obscurité la plus opaque. Dans ces trois versets, l'opposition entre la lumière et les ténèbres ne revient pas moins de trois fois ; comme le terrible refrain de cette péripécie. Quelle déconvenue retentissante ! Dans un renversement ironique, le jour du Seigneur sera bel et bien un « jour » de jugement, mais cette fois-ci c'est Israël qui sera jugé. L'Éternel apparaîtra bien, mais pas pour sauver Israël, au contraire pour le punir, car à présent il fait partie de ses ennemis⁴³. « Le peuple de Dieu et l'ennemi de Dieu ne sont qu'un. »⁴⁴ La situation pourrait-elle être plus désespérée ?

L'ironie d'événement ne fait pas non plus défaut au v. 19. Jour de délivrance que ce jour du Seigneur tant attendu et désiré ? Pas vraiment. Un homme fuira pour échapper au lion... il tombera sur l'ours ! Rentré chez lui, il cherchera du repos en appuyant sa main sur le mur de sa maison... un serpent s'y trouvera et le mordra ! L'opposition entre les attentes et la réalité est d'une abrupte radicalité⁴⁵.

Dans tout ce passage, le recours à l'ironie sert finalement à ôter toute illusion par rapport à une attitude d'insouciance. Se fondant sur des délivrances passées, Israël croit peut-être qu'il a échappé au danger une fois pour toutes ; mais précisément cette conscience – démesurée – de délivrance va finalement condamner Israël à l'obscurité de la mort⁴⁶.

Amos 5,21-27

« Je déteste vos fêtes, je les rejette, je ne veux plus sentir vos assemblées solennelles. Quand vous me présentez vos holocaustes et vos offrandes, je ne les agrée pas ; vos sacrifices de paix et vos bêtes grasses, je ne les regarde pas. Éloigne de moi le tumulte de tes chants ! Je n'écoute pas le son de tes luths, mais que l'équité coule comme de l'eau, et la justice comme un torrent intarissable. M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes pendant les quarante années du désert, maison d'Israël ? Emportez donc Sikkouth, votre roi, et Kiyoun,

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, Word Biblical Commentary 31, Waco, Texas, Word Books Publisher, 1987, p. 353.

⁴⁵ Paul D. Duke ne s'y trompe pas quand il illustre l'ironie d'événement par ce passage précis du livre d'Amos. Cf. Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁶ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, Hermeneia, Philadelphie, Fortress Press, 1977, p. 257.

vos images, l'étoile de votre dieu, toutes ces choses que vous avez faites ! Je vous exilerai au-delà de Damas, dit celui dont le nom est le Seigneur, le Dieu des Armées. »

Ce qui a commencé par une question au sujet du futur – « Qu'attendez-vous du jour du Seigneur ? » – tourne dorénavant à une mise en accusation du passé⁴⁷. À la suite de Hans W. Hertzberg, nous constatons que le prophète oppose, dans sa déclaration clef, YHWH à ses interlocuteurs ; il emploie, en effet, avec une insistance voulue une série d'adjectifs possessifs pour désigner le culte israélite (« vos fêtes », « vos assemblées solennelles », « vos holocaustes », « vos offrandes », « vos sacrifices de paix », « vos bêtes grasses », « tes chants », « tes luths », « votre roi », « vos images », « votre dieu », « toutes ces choses que vous avez faites »), en même temps qu'il laisse parler son Dieu : « je déteste », « je les rejette », « je ne veux plus sentir », « je ne les agrée pas », « je ne les regarde pas », « éloigne de moi », « je n'écoute pas »⁴⁸.

Il y a ici une opposition radicale entre l'action du peuple et le regard que le Seigneur porte – ou plutôt ne porte plus ! – sur celle-ci. Robert Martin-Achard relève justement l'antithèse qui existe « entre des pratiques religieuses qui ont finalement pour objet la communauté elle-même et doivent assurer son bonheur et sa prospérité, et le Dieu d'Israël à qui le culte d'Israël en définitive ne s'adresserait en aucune façon »⁴⁹.

Le culte véritable devrait être celui rendu par le peuple fidèle à son *seul* Dieu. Mais il n'en est rien et une question se pose alors : à qui ce culte est-il rendu ?

Le v. 26 fournit une partie de la réponse : le peuple rend un culte parallèle à d'autres dieux, des dieux de substitution, des dieux que le peuple lui-même s'est créés.

La situation est ironique. Une ironie d'événement qui se caractérise par l'opposition entre ce que croit faire Israël (c'est-à-dire rendre un culte authentique à l'Éternel, en parallèle du culte rendu à ces autres dieux), et la réalité d'un Dieu qui rejette totalement le « culte » qui lui est ainsi rendu. Par cette accumulation des termes propres au rejet et à la distanciation, l'Éternel démasque et dénonce l'imposture du « culte » qui lui est prétendument rendu, en délivrant en bref ce message : *c'est votre culte, pas le mien !*

⁴⁷ James R. Linville, *Amos and the Cosmic Imagination*, Aldershot/Burlington, Angleterre/États-Unis, Ashgate, 2008, p. 117.

⁴⁸ Hans W. Hertzberg, cité dans Robert Martin-Achard, *Amos – L'homme, le message, l'influence*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 100.

⁴⁹ *Ibid.*

L'ironie est rendue plus dramatique et cinglante par le v. 25. Il rappelle que la mascarade remonte hélas très loin dans l'histoire du peuple israélite : « M'avez-vous fait des sacrifices et des offrandes pendant les quarante années du désert, maison d'Israël ? » Ce qui revient manifestement à reprocher au peuple de n'avoir jamais rendu au Seigneur le culte qu'il attendait !

Amos 7,7

« *Voici ce qu'il me fit voir : le Seigneur se tenait près d'un mur d'étain, et il avait de l'étain.* »

Après des criquets et du feu, le Seigneur fait voir ceci au prophète Amos : un mur d'*'anak*. « Le problème déconcertant est l'interprétation du mot *'anak* qui apparaît quatre fois dans cette vision, mais nulle part ailleurs dans la Bible entière. »⁵⁰ Certains commentateurs traduisent ce mot par l'expression « fil à plomb »⁵¹. Mais l'étude philologique approfondie menée par Shalom M. Paul le conduit à traduire le substantif *'anak* par « étain »⁵². Selon cette traduction, Amos aurait ainsi devant ses yeux un « mur d'étain ».

Shalom M. Paul explique ensuite que, quand des murs de métal sont mentionnés dans des textes du Proche-Orient ancien, ils revêtent parfois une dimension métaphorique ou symbolique. Ainsi relève-t-il que, dans un texte égyptien, Ramsès II, en s'adressant à ses troupes avant la bataille de Qadesh, se décrit lui-même comme « votre mur de fer », ou encore dans un texte akkadien d'Él Amarna, Abimilki de Tyr s'adresse au Pharaon de cette manière : « Vous êtes le soleil qui se lève sur moi et un mur de bronze érigé pour moi »⁵³. Des textes bibliques⁵⁴ font également référence à des murs de bronze et de fer pour symboliser des murs très résistants.

Mais qu'en est-il du mur d'étain vu par le prophète Amos ? L'objet de cette vision est-il symbole de force et de résistance ? Une réponse négative s'impose naturellement. Bien au contraire, l'expression est pleine d'ironie. Selon la classification opérée par Douglas C. Muecke, il y a là une ironie de simple incongruité. Il est parfait-

⁵⁰ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 233.

⁵¹ Ainsi en est-il notamment de : Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, op. cit., p. 293s. ; J. Alberto Soggin, *The Prophet Amos*, Londres, SCM Press Ltd, 1987, pp. 114s. ; ou encore Samuel Amsler, Edmond Jacob et Carl A. Keller, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 225s.

⁵² Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 233.

⁵³ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁴ Voir notamment Jr 1,18 et Ez 4,3.

tement incongru pour un mur, d'être composé d'un métal aussi souple que de l'étain. L'opposition ironique se joue entre d'un côté, ce qui est vu au premier niveau – un mur – et de l'autre, le matériau qui constitue le mur et qui se perçoit au second niveau – de l'étain. Cette dernière qualité vient complètement ruiner toute « prétention » de ce mur à être un véritable mur !

Dans cette perspective, nous comprenons que la référence amosienne à un mur d'étain signifie que le « mur » d'Israël est considéré comme extrêmement faible, non durable et sur le point d'être démoli⁵⁵. Et l'avenir prochain du royaume du nord viendra bien vite confirmer que ce « mur » n'en était pas un.

La prophétie d'Amos offre ainsi une certaine place à l'ironie de situation afin de dénoncer les folles actions et prétentions d'Israël. Par l'opposition marquée entre les attentes du peuple et la réalité telle que la fait apparaître le Seigneur, par l'intermédiaire de son prophète, l'ironie du sort sert comme un puissant ressort pour faire sonner l'heure de la désillusion. Dans la suite de cette étude, nous tâcherons de mettre en lumière les passages illustrant le recours à l'ironie verbale.

3. Ironie verbale dans la prophétie d'Amos

Tout comme nous l'avons fait précédemment, nous présentons les passages qui nous paraissent recourir au levier de l'ironie verbale, en les abordant de manière successive, au fil du livre.

Amos 2,8

En plus de l'ironie de situation déjà relevée dans la partie précédente, au § 2.1, Am 2,8 contient également une note d'ironie verbale.

« Ils s'étendent près de chaque autel sur des vêtements pris en gage et ils boivent dans la maison de leur dieu le vin de ceux qu'ils ont condamnés à l'amende. »

Sitôt que le prophète Amos vient de transmettre ces premières paroles du Seigneur aux Israélites : « À cause de trois transgressions d'Israël, à cause de quatre, je ne révoquerai pas mon arrêt... », il⁵⁶ désigne Dieu comme « leur dieu ». Grammaticalement, il serait également

⁵⁵ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos, op. cit.*, p. 235.

⁵⁶ Afin d'éviter toute lourdeur dans la présentation des différents cas d'ironie verbale, nous ne précisons pas systématiquement qui de l'auteur humain ou divin s'exprime, étant bien entendu que derrière le porte-parole – Amos – résonne la voix de Celui qui parle véritablement.

possible de traduire par « leurs dieux ». Mais comme le relève J. Alberto Soggin, « Amos ne s'occupe pas [vraiment] de problèmes liés au paganisme ou au syncrétisme, aussi la référence à YHWH donne au discours une note de sarcasme sans laquelle le texte serait pâle et sans couleur »⁵⁷. En effet, le déterminant possessif « leur » produit un véritable effet ironique dans la bouche du prophète Amos, qui désolidarise complètement et fait prendre de la distance à Dieu vis-à-vis du peuple d'Israël.

Face à l'attitude coupable du royaume du Nord vis-à-vis des opprimés du peuple, et donc à l'égard de Dieu, l'expression employée par Amos vient sonner comme une terrible fin de non-recevoir : « leur dieu », et non pas « notre Dieu »⁵⁸. L'ironie – dramatique – réside dans l'écart radical qui existe entre ce que s'imaginent les Israélites et la réalité sur laquelle le prophète inspiré vient jeter une lumière crue.

Amos 4,4-5

« Allez à Beth-Él et transgressez ! Allez au Guilgal et transgressez davantage ! Offrez vos sacrifices le matin et vos dîmes le troisième jour ! Faites fumer vos sacrifices de reconnaissance avec du pain levé ! Proclamez vos offrandes volontaires, faites-les connaître ! Car c'est là ce que vous aimez, Israélites, — déclaration du Seigneur Dieu. »

Cet oracle ne constitue rien de moins qu'une très franche invitation à la transgression et à la perversion du culte ! Et comme le souligne Richard James Coggins au sujet de ce passage particulier, si « l'ironie est un procédé dangereux à employer dans un contexte religieux, car il y a sans doute quelques auditeurs susceptibles d'interpréter littéralement ces subtilités, [il n'en demeure pas moins que] l'ironie est manifestement souhaitée ici »⁵⁹. Effectivement, l'opposition ironique ne fait pas le moindre doute : tout ce qui est dit dans cet oracle correspond à l'exact opposé de ce que le Seigneur, par la voix de son prophète, attend de son peuple.

De manière très ironique, l'exhortation – normalement attendue – au zèle et à la piété est ici complètement retournée⁶⁰ en une

⁵⁷ J. Alberto Soggin, *The Prophet Amos*, op. cit., p. 49.

⁵⁸ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 86.

⁵⁹ Richard James Coggins, *Joel and Amos*, New Century Bible Commentary, Sheffield, Angleterre, Sheffield Academic Press, 2000, p. 117.

⁶⁰ J. Alberto Soggin, *The Prophet Amos*, op. cit., p. 71.

exhortation à poursuivre l'œuvre de transgression. Le prophète dénonce de cette manière la parodie – ou plutôt la perversion – à laquelle se livrent les prétendus adorateurs. Amos « tourne en dérision leur dessein, affirmant que tout cela n'aboutira qu'à une accumulation de transgressions ; il se moque de leur attitude pointilleuse en ce qui concerne les sacrifices et les dîmes »⁶¹. Afin de tenter quelque peu de cerner les motivations culturelles du peuple, Francis I. Andersen et David N. Freedman avancent ce qui suit : « Étant donné la prospérité commerciale et les succès militaires, il est clair que les Israélites bénéficient de la faveur du ciel, aussi ils le reconnaissent de façon enthousiaste (et sans doute assez sincèrement) par leur affluence aux autels et leurs généreuses offrandes »⁶². Certes, mais combien ce zèle est coupable...

En effet, le ton du verset 5 se fait encore plus mordant⁶³, l'ironie plus cinglante, quand il est question non seulement de l'emploi de pain levé pour les sacrifices de reconnaissance... en parfaite violation de la loi mosaïque⁶⁴, mais encore de la publication ostentatoire des offrandes volontaires... « affaire essentiellement privée entre Dieu et l'homme »⁶⁵.

L'oracle se termine par cette déclaration essentielle : « car c'est là ce que vous aimez, Israélites ! » Il s'agit d'une « phrase justificative »⁶⁶ par laquelle se trouvent finalement mises en lumière les motivations intérieures du peuple d'Israël. Le recours à l'ironie sert ainsi en grande partie à dénoncer l'égoïsme⁶⁷ du peuple. Et dans cette « déclaration du Seigneur Dieu », nous pouvons sans grand risque entendre : « car c'est là ce que vous aimez, Israélites, *et non pas moi !* » Le cœur du peuple est décentré, il est replié sur lui-même au détriment de Dieu – alors qu'il devrait être théocentré – et par-dessus tout, cela semble même le satisfaire. C'est cette folle illusion que l'oracle cherche à mettre en exergue et le recours à l'ironie agit ici

⁶¹ Alec Motyer, *Amos – Le rugissement de Dieu*, op. cit., p. 81.

⁶² Francis I. Andersen et David Noel Freedman, *Amos – A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1989, p. 435.

⁶³ Alec Motyer, *Amos – Le rugissement de Dieu*, op. cit., p. 81.

⁶⁴ Cf. notamment Lv 2,11 ; 10,12.

⁶⁵ Alec Motyer, *Amos – Le rugissement de Dieu*, op. cit., p. 82.

⁶⁶ Hans Walter Wolff, *L'enracinement spirituel d'Amos*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 66.

⁶⁷ Comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner à propos de l'analyse d'Am 5,21-27 en matière d'ironie de situation.

comme une arme puissante pour démasquer les intentions profondes du peuple infidèle. L'infidélité, il en sera encore question...

Amos 5,2

« Elle est tombée, elle ne se relèvera plus, Israël la vierge ; elle est étendue sur sa propre terre, personne ne la relève. »

Nous n'avons pas retenu la traduction de la Nouvelle Bible Segond « Israël la jolie » dans la mesure où le terme hébraïque *betûlâ* est quasiment toujours traduit par le mot « vierge »⁶⁸. Dans sa récente étude, le linguiste Christophe Rico le montre précisément⁶⁹. « L'état construit n'indique pas ici la possession, c'est-à-dire 'la vierge d'Israël', mais l'apposition dans la mesure où Israël est le sujet de la lamentation. »⁷⁰ C'est « la vierge Israël » qui est tombée.

Cela étant dit, il nous semble que ce titre est des plus ironiques. En effet, eu égard à la présentation qui est faite du royaume du nord dans la prophétie amosienne, nous peinons très franchement à déceler en cet Israël les moindres attributs et qualités de la virginité personifiée !

Bien au contraire, Israël apparaît sous les traits de la femme infidèle, voire de la prostituée. Nous ne serons pas exhaustifs, mais voici quelques marques particulièrement saillantes du portrait peu élogieux – et à raison ! – qui en est dressé par le prophète Amos : elle est infidèle par le culte anthropocentrique qu'elle se rend à elle-même au détriment du culte qu'elle devrait rendre exclusivement à son Seigneur (Am 5,21-27 ; 4,4-5), infidèle parce qu'elle fait la sourde oreille aux avertissements de son Seigneur (Am 4,6-13 – passage rythmé par ce sombre refrain aux accents de la lamentation divine : « malgré cela, vous n'êtes pas revenus à moi – déclaration du Seigneur »), prostituée capable de pousser le vice jusqu'à profaner le « nom sacré » du Seigneur quand « un homme et son père vont vers la même fille »

⁶⁸ Nous renvoyons notamment aux dictionnaires suivants : Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *sous dir.*, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 2000 et Francis Brown, S.R. Driver, Charles A. Briggs, *sous dir.*, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1996. Par ailleurs, toutes les traductions bibliques consultées optent systématiquement pour le mot « vierge ». Les éditeurs de la Nouvelle Bible Segond ont, nous semble-t-il, fait preuve d'un certain élan interprétatif assez singulier.

⁶⁹ Christophe Rico, *La mère de l'enfant-roi : Isaïe 7,14*, Lectio divina, Paris, Cerf, 2013, 191 p.

⁷⁰ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, *op. cit.*, p. 411.

(Am 2,7), infidèle quand elle veut chasser au loin le prophète du Seigneur (Am 7,12-13) ou encore lorsqu'elle confesse sans honte que Beth-Él n'est plus « maison de Dieu » mais « sanctuaire de roi, et une maison royale » (Am 7,13). L'ordre normal des choses semble être massivement retourné et perverti.

Dans un tel contexte de désordre, quelle ironie cinglante que de désigner Israël comme une vierge, alors que son comportement est celui de la dévoyée !

« Elle est tombée... elle est étendue ». Cette lamentation d'Amos 5,2 est entonnée à l'accompli (un aspect du verbe en hébreu) ; autrement dit, « les jeux sont faits »⁷¹. Shalom M. Paul relève à ce propos que « l'ironie, bien entendu, consiste en ce que normalement le Seigneur lui-même vienne l'aider à se relever et à s'en remettre »⁷². Mais il n'en est rien ici : Israël est à terre, qu'elle y reste !

« Elle est étendue *sur sa propre terre*, personne ne la relève ». Pour Jeffrey Niehaus, « la référence à Israël étendue sur sa propre terre reflète une terrible ironie [dans la mesure où] Israël est tombée au milieu de l'héritage que Dieu lui avait promis »⁷³.

Dans le même ordre d'idée, il nous semble que l'ironie pointe encore quand nous mettons en parallèle la chute d'Israël avec celle des nations étrangères décrite dans les oracles des deux premiers chapitres du livre. En effet, en ce qui les concerne, les nations étrangères auront à subir le châtement divin en raison de leurs mauvaises actions sur le plan international, alors qu'Israël sera puni du fait de son comportement interne, à l'égard de son peuple même. Le mal est à l'intérieur, « sur sa propre terre » ! L'ironie sert en quelque sorte à souligner les circonstances aggravantes qui pèsent sur Israël dans l'établissement de sa culpabilité. Si tous sont coupables, les degrés de culpabilité varient.

Amos 6,13

« *Vous vous réjouissez de Lo-Dabar, vous dites : N'est-ce pas par notre force que nous avons pris Qarnaim ?* »

Il est ici question de conquêtes militaires, dont seule la première – la prise de Lo-Dabar – retiendra véritablement notre attention.

⁷¹ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 160.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, op. cit., p. 411.

D'un point de vue géographique, « Lo-Dabar se situe très probablement à Tell'el-Hammeh, qui se trouve au nord du Yabbok⁷⁴, à l'endroit où la rivière quitte les montagnes et entre dans le large rift du Jourdain. La frontière décrite en Jos 13,26 place Lo-Dabar à proximité de Mahanaïm (Tulul'ed-Dahab, situé à quatre kilomètres à l'est/sud-est de Tell'el-Hammeh) »⁷⁵. Comme le relèvent Francis I. Andersen et David N. Freedman, « les Israélites célèbrent la conquête ou la reconquête de villes transjordanienues qui ont été disputées pendant des siècles et qui ont été perdues au profit d'Aram et d'autres au cours du siècle précédent (cf. Hazaël qui opprimait Israël, 2 R 13,4. 23) »⁷⁶. Aussi, il n'y a, d'une certaine manière, rien de vraiment étonnant à ce que le peuple laisse place à la réjouissance en Am 6,13⁷⁷. Quel peuple tairait son bonheur dans de telles circonstances ?

Mais le prophète Amos n'offre pas le moindre espace pour reconnaître une quelconque légitimité à ces réjouissances. En reprenant les mots-mêmes du peuple (« vous dites »), il va une fois de plus démontrer la folie de leur raisonnement⁷⁸. Car, « si ces villes ne sont pas en elles-mêmes d'une importance cardinale, leurs noms ont une signification particulière dans ce contexte »⁷⁹.

En effet, il est à noter que le mot hébraïque désignant cette localité de Lo-Dabar n'est vocalisé de cette manière qu'à cet endroit précisément⁸⁰. Ailleurs, la vocalisation est la suivante : Lo-Debar. Tel est le cas en 2 S 17,27 ; 9,4s, et très probablement en Jos 13,26⁸¹.

De manière ironique, cette vocalisation particulière de Lo-Dabar en Am 6,13 apparaît comme « une parodie paronomastique

⁷⁴ Cité notamment en Gn 32,22 dont voici ce que mentionnent les éditeurs de la Nouvelle Bible Segond en note de ce verset : « Principal affluent oriental du Jourdain (aujourd'hui le Nahr az-Zarqa, la rivière bleue) qui le rejoint (v. 11) à environ 40 km au nord la mer Morte (cf. Dt 3,16) ; il a changé de lit au cours de l'histoire. Au XX^e s., ses eaux ont été capturées en vue de l'irrigation (v. 3ⁿ). »

⁷⁵ Martin Metzger, cité dans Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, op. cit., p. 288.

⁷⁶ Francis I. Andersen et David Noel Freedman, *Amos – A New Translation with Introduction and Commentary*, op. cit., p. 581.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Karl Möller, *A Prophet in Debate – The Rhetoric of Persuasion in the Book of Amos*, Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 372, Londres/New York, Sheffield Academic Press, 2003, p. 132.

⁷⁹ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, op. cit., p. 446.

⁸⁰ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, op. cit., p. 288.

⁸¹ En Jos 13,26, le texte massorétique porte la vocalisation suivante : *Li-Debir* que Martin Noth recommande de lire *Lo-Debar*. Cf. Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, op. cit., p. 288.

intentionnelle »⁸², car Lo-Dabar signifie littéralement « pas une chose/parole », « rien » ! Quelle ironie dans la bouche du prophète : Israël se réjouit pour... rien⁸³ ! L'opposition ironique, entre la gloire tirée par le peuple de sa conquête de Lo-Dabar et la réalité telle que le prophète la met en lumière, est radicale.

Ainsi, « aux yeux du prophète, le succès remporté à Lo-Dabar n'a aucun poids »⁸⁴, ce n'est « pas un événement important »⁸⁵. Amos dénonce ainsi, avec beaucoup de finesse, l'absurdité des réjouissances expérimentées par le peuple. C'est absurde car, d'une part, non contents de se réjouir pour rien, les Israélites, d'autre part, se bercent d'illusion en mettant au crédit de *leur* force la prise de Qarnaïm !

Amos 9,1-4

« Je vis le Seigneur posté près de l'autel. Il dit : Frappe le chapiteau, que les seuils tremblent, brise-les sur leurs têtes à tous ! Je tuerai leur progéniture par l'épée : parmi eux, pas un fugitif ne parviendra à s'enfuir, pas un rescapé n'échappera. S'ils pénètrent dans le séjour des morts, ma main les en arrachera ; s'ils montent au ciel, je les en ferai redescendre. S'ils se cachent au sommet du Carmel, je les y chercherai et je les saisirai ; s'ils se dérobent à mes regards dans le fond de la mer, là j'ordonnerai au serpent de les mordre. S'ils vont en captivité devant leurs ennemis, là j'ordonnerai à l'épée de les tuer ; je veillerai sur eux, non pas pour leur bonheur, mais pour leur malheur. »

Avant tout, il convient de préciser la situation du passage dans le livre, car celle-ci n'est pas neutre. En effet, cette péripécie, qui consiste en une vision du Seigneur lui-même, vient se loger tout à la fin d'un ensemble de visions rapportées par le prophète à partir d'Am 7,1 jusqu'à Am 9,4. Il est frappant de constater qu'au fil des visions, non seulement la sévérité s'accroît⁸⁶, mais si les deux premières visions

⁸² Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 219.

⁸³ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, op. cit., p. 446.

⁸⁴ Robert Martin-Achard et S. Paul Re'emi, *Amos & Lamentations – God's People in Crisis*, International Theological Commentary, Edinburgh/Grand Rapids, The Handsel Press Ltd/Eerdmans Publishing Company, 1984, p. 51.

⁸⁵ J. Alberto Soggin, *The Prophet Amos*, op. cit., p. 110.

⁸⁶ Ainsi le Seigneur fait-il successivement voir à Amos : l'herbe du pays entièrement dévorée par des sauterelles (Am 7,1-3) ; un feu dévorant tout le territoire (Am 7,4-6) ; les sanctuaires détruits et la maison de Jéroboam passée au fil de l'épée (Am 7,7-9) ; la décimation de multitudes au sein du peuple d'Israël (Am 8,1-

font l'objet des regrets du Seigneur, il ne renoncera pas à l'exécution des trois dernières.

Dans cette vision finale, le peuple se voit rappeler d'une manière saisissante que personne n'échappera au jugement d'un Dieu qui ira chercher le coupable dans les moindres recoins de sa Création.

Du sein de ce sombre tableau émerge un élément très singulier, qui en constitue d'ailleurs la touche finale : « *je veillerai sur eux, non pas pour leur bonheur, mais pour leur malheur* ».

Ailleurs dans la Bible, l'expression « veiller sur » (littéralement « poser son regard sur ») est toujours employée dans un contexte positif, pour le bénéfice de la partie impliquée (cf. Gn 44,21 ; Jr 24,6 ; 39,12 ; 40,4)⁸⁷. « Le regard de YHWH est [habituellement] source de salut et de paix. »⁸⁸ Mais ici, par le biais d'une ironie dramatique, l'expression est détournée de telle manière à ce que Dieu s'applique, non plus à bénir, mais à maudire Israël ! Ironiquement, un fossé sépare à nouveau les espoirs – ici tacites – du peuple, de la réalité : le Seigneur veillera bel et bien sur Israël... mais d'une façon que ce dernier n'aurait jamais pu imaginer !

De plus, Richard James Coggins avance ce qui suit : « ailleurs (par ex. en Am 4,3 ; 6,7), être emmené en captivité par leurs ennemis avait été perçu comme une punition dévastatrice en elle-même ; maintenant cela s'avère trop clément pour eux, aussi sont-ils condamnés à des châtiments additionnels »⁸⁹. L'exil ne suffisant pas pour solder la dette du peuple infidèle, ils devront passer au fil de l'épée. Aussi, dans ce contexte douloureux, cet auteur considère la dernière ligne de la péricope – « *je veillerai sur eux, non pas pour leur bonheur, mais pour leur malheur* » – comme étant pleine d'ironie dans la mesure où il y voit un euphémisme⁹⁰ !

Amos 9,7

« *N'êtes-vous pas pour moi comme les Koushites, Israélites ? – déclaration du Seigneur. N'ai-je pas fait sortir Israël d'Égypte, comme les Philistins de Kaphtor et les Araméens de Qir ?* »

3) ; l'impossibilité totale d'échapper au Seigneur qui veille sur Israël pour son malheur (Am 9,1-4).

⁸⁷ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, op. cit., p. 279.

⁸⁸ Robert Martin-Achard et S. Paul Re'emi, *Amos & Lamentations – God's People in Crisis*, op. cit., p. 63.

⁸⁹ Richard James Coggins, *Joel and Amos*, op. cit., p. 152.

⁹⁰ *Ibid.*

Cette série de questions polémiques⁹¹ ne fait pas l'économie de l'ironie quant au statut d'Israël par rapport à d'autres peuples : d'un côté, les Koushites et de l'autre, les Philistins et les Araméens.

Concernant les Koushites d'abord, plusieurs choses méritent d'être soulignées. Koush a été identifié à la Nubie ou à l'Éthiopie⁹², c'est-à-dire à des « tribus noires en Afrique, au sud du second cataracte du Nil »⁹³. Il s'agit donc d'un peuple qui se trouve assez éloigné d'Israël sur le plan géographique. C'est donc à raison que Robert Martin-Achard et S. Paul Re'emi mentionnent l'audace pleine d'ironie que le Seigneur déploie à l'encontre d'Israël : « une telle déclaration devait sembler extraordinaire et même inacceptable pour ses auditeurs, à savoir que *leur* Dieu s'intéressait d'une manière équivalente à ces étranges peuples lointains qui vivaient au sud de l'Égypte. »⁹⁴ Quelle ironie que le peuple choisi (cf. Am 3,2) se voie rappeler par son Dieu, que ce dernier est avant tout le Maître sur tous les peuples et que sa sollicitude ne se limite pas aux frontières d'Israël ! Bien au contraire, elle s'exerce même au loin ! Pour Hans Walter Wolff, les Koushites ne « sont mentionnés que comme représentants des peuples étrangers et isolés, qui vivent à la périphérie la plus reculée du monde connu »⁹⁵. Combien l'affirmation de cette réalité a-t-elle dû ébranler les conceptions xénophobes des Israélites ! Car ce que l'Éternel déclare ici à Israël n'est rien de moins qu'un « désaveu de toute prétendue spécialité »⁹⁶ : « qui êtes-vous Israélites ? Vous êtes comme les Koushites ! »

Un détail retient aussi tout particulièrement notre attention pour souligner l'ironie de la question rhétorique du prophète. Il s'agit de l'assimilation qui est faite entre Israël et les nations au niveau orthographique. En effet, c'est seulement à cet endroit, dans la Bible hébraïque, que les gens de Koush sont appelés les « fils de Koush » au lieu de l'expression plus courte « Koushites ». Cette orthographie plus longue fournit une meilleure contrepartie aux « fils d'Israël »⁹⁷. Voilà

⁹¹ Robert Martin-Achard et S. Paul Re'emi, *Amos & Lamentations – God's People in Crisis*, op. cit., p. 64.

⁹² Francis I. Andersen et David Noel Freedman, *Amos – A New Translation with Introduction and Commentary*, op. cit., p. 869.

⁹³ Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, op. cit., p. 393.

⁹⁴ Robert Martin-Achard et S. Paul Re'emi, *Amos & Lamentations – God's People in Crisis*, op. cit., p. 65.

⁹⁵ Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, op. cit., p. 347.

⁹⁶ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, op. cit., p. 486.

⁹⁷ James R. Linville, *Amos and the Cosmic Imagination*, op. cit., p. 169.

un trait d'ironie particulièrement acerbe à l'égard des fils d'Israël, dont l'assimilation aux fils de Koush ne s'en trouve que renforcée.

Concernant les Philistins et les Araméens, nous verrons que l'ironie de la question posée se fait encore plus cinglante. Avant cela, il nous faut signaler que, si Kaphtor est traditionnellement identifié à la Crête⁹⁸, l'identification de Qir est bien plus incertaine, sans doute « quelque part dans les environs du désert oriental ! »⁹⁹ Quoiqu'il en soit, chacune, comme l'Égypte, était le lieu original d'habitation d'un peuple¹⁰⁰. Un lieu que chaque peuple a quitté, et non pas de manière autonome, mais conduit par le Seigneur.

Israël n'est pas le seul peuple à avoir connu un exode libérateur de la part du Seigneur ; les Philistins et les Araméens ont eux aussi vécu chacun leur propre exode avec le Seigneur – le *même* Seigneur – « en tête ! »¹⁰¹. Israël se croyait-il sans doute le seul peuple à avoir bénéficié d'un si grand salut, d'une si grande délivrance de l'ennemi – en l'occurrence l'ennemi égyptien ? Avec une ironie non feinte, le porte-parole divin interpelle ici le peuple israélite d'une manière saisissante en lui déclarant que le Seigneur conduit également l'histoire d'autres peuples¹⁰², quand bien même il s'agit de leur délivrance¹⁰³ !

Et l'ironie n'en est que plus acerbe lorsque nous considérons que ces nations étrangères, accompagnées et conduites par le Seigneur dans leurs exodes respectifs, sont des peuples ennemis d'Israël ! Il y a là une gradation dramatique dans l'ironie par rapport à la première partie du verset, car ce dernier concernait là les Koushites, un peuple lointain et non ennemi d'Israël. Ici, des voisins ennemis de longue date se voient gratifier des soins du Seigneur ! « Tout vestige de fierté nationale, d'autosatisfaction sociale ou de sécurité militaire est chassé par l'interrogateur divin. »¹⁰⁴ Ce dernier déclare en quelque sorte à

⁹⁸ Lieu d'où seraient venus les Philistins, selon la note du verset dans la Nouvelle Bible Segond version d'étude. Mais, selon Richard James Coggins, il n'y a que peu d'autre preuve pour lier les Philistins à la Crête. Cf. Richard James Coggins, *Joel and Amos*, *op. cit.*, p. 154.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, *op. cit.*, p. 393.

¹⁰¹ Shalom M. Paul, *Amos – A Commentary on the Book of Amos*, *op. cit.*, p. 283.

¹⁰² Hans Walter Wolff, *Joel and Amos*, *op. cit.*, p. 347.

¹⁰³ Nul doute pour les Israélites que le Seigneur s'occupe bel et bien des nations étrangères quand il s'agit de les punir !

¹⁰⁴ David A. Hubbard, *Joel and Amos – An Introduction and Commentary*, Tyndale Old Testament Commentaries 22, Nottingham/Downers Grove, Angleterre/États-Unis, InterVarsity Press, 1989, p. 247.

son peuple infidèle : « je prends aussi soin de vos ennemis ! » Quel terrible écho à la parole divine d'Am 9,4 !

« Comme les Koushites... », « comme les Philistins... », « comme les Araméens... », vraiment ? Il y a pourtant une différence, et elle aurait dû faire *toute* la différence : contrairement aux Koushites, aux Philistins et aux Araméens, le peuple d'Israël est entré dans une relation d'alliance avec le Seigneur. Ce dernier attendait beaucoup de lui, parce qu'il lui avait beaucoup donné. Mais Israël a rompu l'alliance. Il ne vaut donc finalement pas plus que les autres peuples aux yeux de l'Éternel¹⁰⁵.

Conclusion

L'ironie occupe une place certaine dans la bouche du prophète Amos. Elle n'est certes pas la caractéristique première de ce « petit prophète », mais elle ne s'en laisse pas moins découvrir à différents moments de son message, du début à la fin.

Ces mots employés par Émile Nicole au sujet de l'humour, valent pour l'ironie : « ce n'est pas une valeur en soi. C'est au service du message qu'il prend son sens et sa valeur »¹⁰⁶. Dans un même ordre d'idée, Edwin M. Good affirme que « le problème de l'ironie dans l'Ancien Testament n'est pas exclusivement un problème littéraire. Il a énormément à voir avec la théologie, et donc avec la foi »¹⁰⁷. C'est la raison pour laquelle nous osons émettre cette mise en garde : passer à côté des situations ou remarques ironiques dans un tel document biblique risque d'oblitérer d'une manière ou d'une autre la bonne compréhension du message prophétique. « L'ironie est une façon d'exprimer des idées, mais, plus que cela, l'ironie est aussi une idée qui est exprimée, une perception avec un contenu et des suppositions à propos de la vérité. »¹⁰⁸

Nous espérons avoir démontré que, dans les passages étudiés, le recours à l'ironie, loin d'être gratuit, sert la cause de la vérité. Au moyen de l'ironie verbale ou de situation, *c'est la vérité même qui est mise en lumière, qui est rétablie*. La vérité de la réalité telle que le Seigneur la connaît ou la souhaite, au détriment des pauvres apparences et illusions dans lesquelles le peuple se fourvoie si facilement.

¹⁰⁵ Jeffrey Niehaus, *The Minor Prophets – An Exegetical and Expository Commentary – Hosea, Joel, and Amos*, op. cit., p. 486.

¹⁰⁶ Émile Nicole, « L'humour dans l'Ancien Testament », op. cit., p. 223.

¹⁰⁷ Edwin M. Good, *Irony in the Old Testament*, op. cit., p. 241.

¹⁰⁸ *Ibid.*

Dans le livre d'Amos, l'ironie est souvent percutante, voire dérangeante. Et combien cela semble justifié au vu de la situation du peuple d'Israël à ce moment particulier de son histoire ! Certes, l'heure de « la fin d'Israël »¹⁰⁹ est imminente ; pour autant, il semble que le choc ait permis de susciter la foi de quelques-uns, un petit reste qui finalement sera sauvé. Nous avançons prudemment que ce reste n'a peut-être pas été parfaitement indifférent à l'ironie des situations ou des propos qui s'offraient à lui.



¹⁰⁹ Pietro Bovati et Roland Meynet intitulent ainsi leur commentaire sur le livre d'Amos (sous l'angle de l'analyse rhétorique) : Pietro Bovati et Roland Meynet, *La fin d'Israël – Paroles d'Amos*, Lire la Bible, Paris, Cerf, 1994.

Paul et Barnabé : une tentative de reconstruction des raisons de leur rupture

par **Nicolas
FARELLY**,
pasteur de
l'Église Baptiste de
Compiègne,
professeur associé
de Nouveau Testa-
ment à la FLTE

A. Introduction

Certains pensent parfois que l'Église primitive était pure, sans querelle ni problème. Un exemple à suivre, un modèle à recouvrer, une norme à restaurer¹. Or, telle n'est pas l'image qui se dévoile d'elle à la lecture, même rapide, du livre des Actes des Apôtres. L'Église qui est décrite dans ce récit n'est pas idéalisée, mais au contraire marquée par un certain nombre de difficultés, de malentendus et de conflits internes. Luc a choisi de conter, plutôt que de dissimuler, des événements ne montrant pas forcément cette toute jeune Église sous son plus beau jour. Par exemple, le péché grossier d'Ananias et Saphira (5,1-11), ou cette dispute plutôt mesquine entre Hébreux et Grecs concernant leurs veuves (6,1). Mais aussi le grand Pierre, porte-parole des apôtres, vacillant dans sa compréhension des intentions de Dieu pour l'Église, notamment concernant l'annonce de l'Évangile aux non-Juifs (10,1-11.18). Et bien évidemment, les nombreuses disputes et divisions autour de la circoncision et du rôle de la Torah dans la vie chrétienne (*e.g.*, 11,2-3 ; 15,1-2.6-7), le tout aboutissant au concile

¹ Sur ces questions herméneutiques, voir par ex. Ben Witherington, *The Acts of the Apostles: a socio-rhetorical commentary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, p. 97-102 ; Gordon D. Fee et Stuart (eds.), *How to Read the Bible for All Its Worth*, 2^e éd., Bletchey, Scripture Union, 1998, p. 105-10 ; William J. Larkin, *Acts: Contemporary Applications*, Leicester, InterVarsity Press, 1995, p. 13-17.

de Jérusalem en Actes 15². Luc n'épargne donc pas l'Église primitive qu'il dépeint, il n'élude en rien les difficultés rencontrées sur son chemin. Il n'épargne pas non plus les grands « héros » de cette Église, tant ceux-ci avaient aussi, parfois, des pieds d'argile. Mais il est vrai que notre auteur relate également comment le Seigneur guidait l'Église vers la résolution de ces obstacles.

Dans ce contexte, le texte d'Actes 15,36-41, qui sera placé au cœur de la présente étude, sort du lot. Celui-ci est le récit d'un conflit entre deux personnages, un conflit intéressant pour au moins deux raisons : il est intense *et* non-résolu (ni dans cette péricope, ni dans l'ensemble du livre des Actes). Ceci est d'autant plus surprenant que le conflit en question n'oppose pas n'importe qui, mais les deux personnages majeurs de la mission auprès des non-Juifs dans la première moitié du livre des Actes : Paul et Barnabé. Or, dans notre récit, leur collaboration jusqu'ici fructueuse se conclut par une rupture abrupte, soudaine et probablement douloureuse. Dans ce conflit, nulle réconciliation, nulle résolution autre que la séparation.

Mais comment ces deux hommes en sont-ils arrivés là ? Cette rupture est-elle si soudaine qu'il n'y paraît ? Après avoir étudié, à travers une courte exégèse d'Actes 15,36-41, le conflit en lui-même et son élément déclencheur, nous tenterons de revenir en arrière dans les sources de leur histoire commune en étudiant d'autres textes des Actes et un texte de l'épître de Paul aux Galates. Nous relèverons ainsi plusieurs raisons ayant éventuellement contribué à la rupture de leur collaboration, consommée en Actes 15. La présente étude est donc une tentative de reconstruction historique qui, autant que faire se peut, nous permettra de mieux faire sens de cette situation surprenante.

B. Le conflit d'Actes 15,36-41

La scène d'Actes 15,36-41 se déroule juste après que les piliers de l'Église de Jérusalem aient pris fermement position en faveur de l'accueil de tous les croyants dans l'Église sans nécessairement qu'ils soient circoncis ou qu'ils observent la Loi de Moïse (15,22-29). Paul et Barnabé avaient milité ensemble, à Antioche (15,2) puis auprès des piliers (15,12), en faveur d'un tel accueil, tant ils étaient convaincus de la justesse théologique d'une telle position (cf. 13,44-47), et

² Le reste du Nouveau Testament dévoile également une Église, et des responsables de cette Église, en prise avec bien des difficultés de cet ordre (cf. les relations houleuses entre Pierre et Paul selon Galates, et, de façon peut-être plus anecdotique, le conflit entre Évodie et Syntyche en Philippiens 4,2-9).

tant leur voyage missionnaire avait été couronné de succès auprès des Gentils (13,48-49 ; 14,20-28). Ils furent donc chargés d'un courrier qui devait être lu à l'Église d'Antioche, où des désaccords à propos de la circoncision avaient récemment vu le jour, afin d'apaiser définitivement ces mêmes tensions. Paul et Barnabé y retournèrent, accompagnés de Judas Barsabbas et Silas. Ils y lurent la missive qui fut accueillie avec de grandes réjouissances et de nouvelles conversions (15,22-33). À ce stade du récit, tout semblait aller pour le mieux dans le meilleur des mondes... Et pourtant, immédiatement après cette grande victoire pour Paul et Barnabé, un désaccord profond apparut entre les deux hommes :

³⁶Quelques jours après, Paul dit à Barnabé : Retournons visiter les frères dans toutes les villes où nous avons annoncé la parole du Seigneur, pour voir où ils en sont. ³⁷Barnabé était décidé à prendre aussi avec eux Jean, appelé Marc ; ³⁸mais Paul estimait ne pas devoir prendre avec eux quelqu'un qui les avait quittés depuis la Pamphylie et qui ne les avait pas accompagnés dans leur œuvre. ³⁹Le conflit devint tel qu'ils finirent par se séparer. Barnabé prit Marc avec lui et embarqua pour Chypre. ⁴⁰Paul choisit Silas et partit, recommandé par les frères à la grâce du Seigneur. ⁴¹Il passait par la Syrie et la Cilicie en affermissant les Églises. (NBS)

Ce conflit et cette rupture, contés avec parcimonie de détails, pose un grand nombre de questions aux interprètes et historiens. Tout d'abord, il est étonnant que le *seul* point (prendre ou non Jean-Marc avec eux) sur lequel Paul et Barnabé ne parviennent pas à se mettre d'accord résulte en une telle déchirure. De plus, les lecteurs ne connaissent pas les motivations de Barnabé, lui qui « était décidé à prendre aussi avec eux Jean » (v. 37). Pourquoi une telle assurance, un tel désir d'être accompagné de Jean-Marc ? Était-ce parce que ces deux étaient cousins ? Éventuellement, même si rien dans le récit des Actes ne pousse à aller dans ce sens (dans le Nouveau Testament, ce lien de parenté n'est évoqué qu'en Colossiens 4,10). Peut-être était-ce aussi parce que la mère de Jean-Marc était une figure importante et respectée de l'Église de Jérusalem ? C'est en effet dans sa maison que se retrouvait une partie de cette Église selon Actes 12,12. Mais là encore, rien n'indique que cela a joué un quelconque rôle. Le mystère reste donc entier.

Notre récit s'attarde par contre bien davantage sur les réticences de Paul. Les raisons avancées par ce dernier sont précises. Luc écrit en 15,38 que : « Paul estimait ne pas devoir prendre avec eux quel-

qu'un qui les avait quittés depuis la Pamphylie et qui ne les avait pas accompagnés dans leur œuvre³ ». En fait, quand la NBS lit « quelqu'un qui les avait quittés », elle aurait tout aussi bien pu traduire « quelqu'un qui les avait 'abandonnés' ou 'désertés' ». En effet, c'est le même terme (ἀποστάντα), mais dans un sens religieux, que Luc utilise dans son Évangile pour évoquer ceux qui succombent au moment de la tentation, qui commettent l'apostasie (Luc 8,13). C'est donc un terme très fort que Paul utilise ici. Selon lui, Jean-Marc les avait ni plus ni moins abandonnés, « laissés tomber ». Mais pour Paul, si cela était si grave, c'est probablement parce que Jean les avait abandonnés *dans leur œuvre*. En effet, Jean a quitté le navire, l'œuvre missionnaire, alors même que l'Esprit Saint les y avait envoyés (cf. Actes 13,4-5 : « Eux donc, envoyés par l'Esprit saint, descendirent à Séleucie, et de là ils embarquèrent pour Chypre. Arrivés à Salamine, ils annoncèrent la parole de Dieu dans les synagogues des Juifs. Ils avaient Jean comme auxiliaire »). Pour Paul, quitter la mission, sans que les lecteurs connaissent, là encore, les raisons ayant poussé Jean-Marc à le faire, était un acte grave, assimilable à une forme de défection spirituelle⁴. Jean-Marc était donc purement et simplement disqualifié à ses yeux⁵.

Le conflit d'Actes 15 résulte donc d'un désaccord profond entre Paul et Barnabé sur cette question précise. Le terme désignant leur désaccord (παροξυσμός) est également très fort. Il exprime une intense excitation, une irritation, une exaspération. On peut le traduire par « dispute sévère », ou par « état d'irritation exprimé dans une querelle⁶ ». L'échange fut donc pour le moins houleux, passionné, aigre. On imagine aisément que des mots durs, voire blessants, ont été prononcés, si bien que le partenariat dont avaient joui jusqu'alors Paul et Barnabé ne pouvait plus continuer.

³ Le texte Occidental ajoute après « œuvre », « pour laquelle ils avaient été envoyés », ce qui suggère que Marc était censé prendre part à l'évangélisation, qu'il n'était pas simple accompagnant (voir Édouard Delebecque, « Silas, Paul et Barnabé à Antioche selon le texte occidental d'Actes 15,34 et 38 », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 64, n° 1, p. 47-52).

⁴ Cf. Luke Timothy Johnson, *The Acts of the Apostles*, Collegeville, MN, The Liturgical Press, 1992, p. 288 ; Robert W. Wall, *The Act of the Apostles*, Nashville, TN, Abingdon, 2002, p. 225.

⁵ Luc n'explique pas les raisons du départ de Jean-Marc (cf. C. Clifton Black, « The Presentation of John Mark in the Acts of the Apostles », *Perspectives in Religious Studies*, 1993, vol. 20, n° 3, p. 245).

⁶ Walter Bauer et al., *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3rd éd., Chicago, University of Chicago Press, 2000, à propos de παροξυσμός.

L'enjeu de cette étude n'est pas de déterminer qui, de Paul ou de Barnabé, avait raison. Nous pouvons néanmoins faire remarquer que Luc semble prendre position en faveur de Paul en mentionnant que son départ vers la Syrie et la Cilicie était en accord avec les « frères » qui « le [recommandèrent] à la grâce du Seigneur » (15,39). Luc mentionne bien le départ de Barnabé et Jean-Marc pour Chypre, mais celui-ci ne paraît pas avoir été approuvé par qui que soit. Plus encore, dans le récit des Actes des Apôtres, c'est tout simplement la dernière fois qu'ils sont mentionnés. Dès lors, Luc choisit de se focaliser exclusivement sur Paul et ses voyages missionnaires, non sur ceux entrepris par Barnabé.

C. Comment Paul et Barnabé en sont-ils arrivés là ?

Nous entreprenons donc à présent de rechercher des indices, complémentaires à la présente péricope, qui pourraient non seulement nous permettre de comprendre comment Paul et Barnabé en sont arrivés là, mais également de trouver un sens à leur déchirure. Pour ce faire, nous noterons bien évidemment ce que Luc mentionne de leur relation et de leur ministère commun dans le livre des Actes, mais nous nous plongerons aussi dans l'épître aux Galates, où Paul mentionne une fois son compagnon. Un mot de précaution : la nature même de l'entreprise que nous nous proposons de mener indique que les conclusions auxquelles nous parviendrons sont hypothétiques, de simples *tentatives* de reconstruction, même si nous osons espérer que celles-ci toucheront du doigt quelque chose de vraisemblable et de plausible (à défaut d'être historiquement justifiable).

Barnabé : l'homme bon, l'intercesseur

Dans le livre des Actes, nous rencontrons Barnabé bien avant Paul, puisqu'il apparaît dès 4,36-37. Là, Luc fait état du partage de biens qui existait dans la première communauté chrétienne :

Ainsi Joseph, surnommé par les apôtres Barnabé (ce qui se traduit « Fils d'encouragement ») un lévite originaire de Chypre, vendit une terre qu'il possédait, apporta l'argent et le déposa aux pieds des apôtres.

Barnabé était donc un judéo-chrétien et un lévite, ce qui pourrait indiquer qu'il avait un statut assez important au sein de la communauté juive, et donc expliquer qu'il était en mesure de posséder,

et de vendre, des terres en faveur de la communauté chrétienne (cf. 4,34)⁷. Nous découvrons également qu'il était originaire de la diaspora, plus précisément de Chypre. Finalement, Barnabé semblait être très apprécié des apôtres, qui l'avaient surnommé υἱὸς παρακλήσεως, traditionnellement traduit par « fils d'encouragement » ou « fils d'exhortation »⁸.

Barnabé est donc ici présenté, avec soin, comme une personne admirable et généreuse : un exemple tout à fait positif pour l'Église de Jérusalem, digne d'être relevé par l'historien du christianisme primitif qu'était Luc. Cette personnification positive continue lors de sa seconde apparition dans le récit, au chapitre 9 des Actes. Là, il joue un rôle d'intermédiaire très important en faveur de Saul, alors tout jeune converti, à Jérusalem :

Arrivé à Jérusalem, Saul tentait de se joindre aux disciples : mais tous avaient peur de lui, ne croyant pas qu'il fût disciple. Alors Barnabé le prit avec lui, l'amena aux apôtres et leur raconta comment, sur le chemin, Saul avait vu le Seigneur, que celui-ci lui avait parlé, et comment à Damas il s'était exprimé avec assurance au nom de Jésus (9,27).

L'intercession de Barnabé en faveur de Saul, jusqu'alors connu pour être un persécuteur de l'Église, ne saurait être minimisée, tant Paul deviendra très vite la figure la plus importante du récit des Actes, l'ouvrier infatigable de la mission chrétienne sur lequel Luc se concentrera. Quand personne d'autre ne lui faisait confiance, Barnabé a vu en Paul une personne authentiquement convertie (Actes 9,27), et il a pris le risque de l'introduire auprès des disciples et des apôtres. En plus des traits de caractère positifs déjà mentionnés en 4,36-37, Luc veut à présent relever la véritable bienveillance de cet homme, ainsi que sa maturité et son discernement spirituels. Barnabé croyait que Dieu était un Dieu de grâce, le Dieu des secondes chances, et il ne voulait surtout pas se placer entre ce dernier et ceux qu'il avait choisis pour accomplir son œuvre – quel que soit leur arrière-plan !

À ce stade de notre étude, il serait difficile de ne pas remarquer que le Barnabé qui est décrit par Luc en Actes 15,36-41 présente des traits de caractère tout à fait cohérents avec sa présentation dans les premières scènes où il apparaît. C'est semble-t-il sa bienveillance

⁷ Cf. S. Jonathan Murphy, « The Role of Barnabas in the Book of Acts », *Bibliotheca Sacra*, 2010, vol. 167, p. 320.

⁸ Voir ci-dessous pour une autre proposition de traduction.

caractéristique⁹ qui l’a poussé à réintroduire Jean-Marc dans la compagnie des missionnaires en Actes 15. Alors que Jean-Marc avait abandonné la troupe, et que Paul n’en voulait plus pour cette raison, Barnabé était prêt à prendre un risque important pour une personne *a priori* peu digne de confiance et peu recommandable. Barnabé se focalisait sur le potentiel des gens bien davantage que sur leurs lacunes. Ainsi, comme il l’avait fait pour Paul, il le faisait de nouveau pour Jean-Marc.

Sur la base de cette analyse, une nouvelle traduction pourrait d’ailleurs être proposée pour le surnom υἱὸς παρακλήσεως (*huis parakleseos*, généralement traduit « fils d’encouragement » ou « fils d’exhortation »¹⁰). En effet, « fils de plaidoirie » ou « fils de l’appel » seraient des traductions non seulement possibles, mais surtout fort cohérentes avec la personnalité de Barnabé telle qu’elle est décrite en Actes : un homme plaidant la cause de ceux en qui personne ne croit. Or, le substantif παράκλησις (*paraklesis*) est un terme premièrement d’ordre légal et judiciaire (tout comme παράκλητος [*parakletos*] est premièrement un terme technique signifiant « avocat, intercesseur, défenseur », et seulement deuxièmement « aide, consolateur » – cf. Jean 14,16)¹¹. Cela ne retire rien à la grande capacité qu’avait Barnabas d’encourager et d’exhorter les chrétiens, une capacité par ailleurs mentionnée en Actes 11,23 : « Et il les encouragea [παρακαλέω, *parakaleo*] tous à rester attachés au Seigneur d’un cœur résolu ».

En tout cas, si Barnabé a effectivement reçu gain de cause après avoir plaidé en faveur de Paul en Actes 9, ce ne fut pas le cas de sa plaidoirie en faveur de Jean-Marc en Actes 15. Le côté tragi-comique, voire l’injustice, de cette situation étant que cette dernière plaidoirie fut donnée devant ce même Paul qui, plus tôt, fut au bénéfice de la bienveillance et de l’intercession de Barnabé... Clairement, Paul et Barnabé étaient deux personnes aux tempéraments bien distincts, une différence pouvant contribuer à rendre compte de leur rupture à venir.

La collaboration de Barnabé et Paul

Il semble évident que, dès Actes 9, Barnabé fut impressionné par le gros potentiel de Paul. C’est d’ailleurs ce même Paul qu’il est allé chercher, jusqu’à Tarse, afin qu’il vienne l’aider dans son minis-

⁹ Ailleurs, Luc mentionne combien il était « un homme bon, plein d’Esprit saint et de foi » (11,24).

¹⁰ Voir B. Witherington, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 209, pour une discussion sur ce terme.

¹¹ Cf. par ex. W. Bauer et *al.*, *BDAG*, *op. cit.*, παράκλησις ; παράκλητος.

tère au sein de l'Église naissante d'Antioche. La Bonne Nouvelle (l'Évangile) était en effet arrivée jusque-là, nous dit Luc en Actes 11,25-30 :

²⁵Il partit ensuite chercher Saul à Tarse. ²⁶Après l'avoir trouvé, il le conduisit à Antioche. Pendant une année entière, ils participèrent aux rassemblements de l'Église et instruisirent une foule importante. Ce fut à Antioche que, pour la première fois, les disciples furent appelés chrétiens.

²⁷En ces jours-là, des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche. ²⁸L'un d'eux, nommé Agabus, se leva et annonça par l'Esprit qu'il y aurait une grande famine sur toute la terre habitée. Elle eut lieu, en effet, sous Claude. ²⁹Les disciples décidèrent d'envoyer, chacun selon ses moyens, un secours aux frères qui habitaient la Judée. ³⁰C'est ce qu'ils firent : ils l'envoyèrent aux anciens par l'entremise de Barnabé et de Saul.

Dans ces quelques versets, Luc conte donc les tout premiers pas de la collaboration entre Barnabé et Paul, d'abord à Antioche, puis en Judée. Barnabé, de par son statut et sa réputation auprès des apôtres, de par son ancienneté aussi, semble être le leader de la troupe, celui qui dirige et conduit les opérations. À leur début, Luc parle d'ailleurs toujours d'eux en introduisant Barnabé en premier : « Barnabé et Saul » (11,30 ; 12,25 ; 13,2.7).

En 12,25, nous les retrouvons à Jérusalem, juste après la mort d'Hérode. Ce verset mérite d'être noté tant il mentionne pour la première fois Jean-Marc, qui les accompagnera pour un temps :

Cependant la parole du Seigneur se répandait et progressait. Barnabé et Saul, après s'être acquittés de leur service en faveur de Jérusalem, s'en retournèrent [à Antioche], en prenant avec eux Jean, surnommé Marc.

C'est de retour à Antioche que Barnabé et Saul seront appelés par l'Esprit saint à partir en mission, à commencer par Chypre, avec Jean-Marc comme « auxiliaire » ou assistant (13,4-5). Or, lors de ce voyage, leur relation, ou en tout cas leur façon de fonctionner en binôme, évolue. Cette altération de leur collaboration n'est pas forcément frappante, mais elle semble néanmoins intentionnellement évoquée par Luc. Dans son récit, Paul émerge petit à petit, et inéluctablement, comme le leader du groupe. Par exemple, Paul prend de plus en plus d'assurance, s'exprimant avec beaucoup d'autorité. Ainsi, sur l'île de Paphos, c'est lui qui reprend sévèrement le mage Élymas qui s'opposait à eux (13,8-12). Or, juste après cet événement, cette

puissante prise de parole accompagnée d'un prodige, Luc permute l'ordre choisi jusque-là pour mentionner les noms de nos deux compères. Dès lors, dans le récit lucanien, c'est presque toujours en disant « Paul et Barnabé » (13,43.46.50 ; 14,20 ; 15,2 ; 15,22) plutôt que « Barnabé et Paul¹² » que Luc narre leur histoire. En Actes 13,13 (donc juste après l'altercation de Paul et du mage Élymas), Luc va même plus loin, mettant clairement Paul en avant : « De Paphos, *Paul et ses compagnons* firent voile vers Pergé de Pamphylie. Jean se sépara d'eux et retourna à Jérusalem ».

Ce dernier verset est intéressant à plus d'un titre. Quand Paul prend de l'assurance, et quand Luc reconnaît implicitement la place de plus en plus importante qu'il occupe dans le ministère, c'est alors que Jean-Marc se sépare d'eux ! Si cela n'est peut-être qu'une coïncidence, elle demeure néanmoins troublante : Jean-Marc aurait-il eu des difficultés à accepter le rôle nouveau, voire la primauté, de Paul dans l'équipe missionnaire ? Était-il mal à l'aise avec l'ascendant que prenait Paul dans sa collaboration avec Barnabé ? Le texte ne l'explique bien sûr pas, et aucune preuve *tangible* pouvant aller dans ce sens n'est présente dans le récit. Néanmoins, cette réticence éventuelle de Jean-Marc doit être comptée parmi les indices qui nous permettront d'expliquer pourquoi Paul ne voudra pas de lui quand, plus tard, Jean-Marc sera prêt à rejoindre la troupe.

Parallèlement, et face à ces mêmes changements dans l'équipe missionnaire, la réaction de Barnabé est entièrement passée sous silence. Les deux, Paul et Barnabé, voyagent toujours ensemble et semblent très bien s'entendre, soudés dans le ministère et l'annonce de l'Évangile. Paul est clairement devenu le porte-parole du groupe, le prédicateur (13,16-43), mais ceci ne semble ni gêner ni affecter Barnabé. Le récit des Actes ne permet donc pas de penser que Barnabé ait été en quoi que ce soit gêné, inquiet et encore moins offusqué par les évolutions dans l'équipe qu'il formait avec Paul. D'ailleurs quand en Actes 13,47 Paul applique les paroles d'Ésaïe 49,6 à lui-même et à Barnabé, il clame que *tous deux* ont un rôle significatif à jouer dans l'histoire du salut. En effet, l'expression « jusqu'aux extrémités de la terre » fait clairement écho à l'envoi missionnaire des 11 disciples

¹² Il y a trois exceptions à cette nouvelle « règle » (14,14 ; 15,12.26). Nous pourrions expliquer le phénomène comme suit : dans la pensée de Luc, Paul prend le dessus dans la relation entre les deux hommes, mais dans les contextes où Barnabé est clairement reconnu comme premier dans l'ordre « hiérarchique », le ministre « senior » (à Lystré où il est Zeus ; à Jérusalem où les apôtres lui portent une grande estime), c'est lui qui est cité en premier. *Contra* Richard Bauckham, « Barnabas in Galatians », *Journal for the Study of the New Testament*, 1979, vol. 2, p. 62.

par Jésus en Actes 1,8, comme pour indiquer que Paul et Barnabé accomplissaient la mission originellement donnée aux premiers apôtres¹³. Pareillement, devant la réaction des gens de Lystres en 14,12, qui identifièrent Barnabé à Zeus (le plus grand dieu) et Paul à Hermès (le messager des dieux)¹⁴, les deux hommes réagissent de la même manière, aussi troublés l'un que l'autre par ces appellations, sans relever la « hiérarchie » des dieux, par ailleurs aberrante (14,14). Il est donc fort probable que ces deux hommes formaient, tout au long de leur périple missionnaire, une belle équipe, soudée, allant de succès en succès, alors même que la question du leadership en leur sein n'était ni explicitée, ni claire.

La prise en compte du récit de la collaboration entre Paul et Barnabé ne nous aura donc pas permis de déceler des circonstances ou des événements majeurs ayant radicalement altéré leur bonne entente et leur coopération. Tout au plus témoignons-nous de deux hommes aux personnalités fort différentes et de quelques évolutions dans le leadership du groupe, évolutions ayant éventuellement entraîné le départ de Jean-Marc. Or, si tout cela est loin d'être anodin, ce n'est certainement pas suffisant pour expliquer la brutalité et l'apparente soudaineté de la rupture entre les deux hommes en Actes 15,36-41.

L'apport de l'épître aux Galates

C'est ailleurs que dans les Actes que nous trouvons le récit d'un événement au potentiel explicatif très prometteur quant au sujet de la séparation de Paul et Barnabé. Le récit de l'altercation entre Paul et Pierre, un récit que Paul lui-même conte brièvement en Galates 2,11-14, est effectivement un élément important à ajouter au dossier¹⁵.

¹³ Cf. Andrew C. Clark, « The Role of the Apostles » dans *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, Eerdmans., Grand Rapids, MI/Cambridge, I.H. Marshall ; David Peterson, 1998, p. 184.

¹⁴ Voir Rick Strelan, « Recognizing the Gods (Acts 14.8-10) », *New Testament Studies*, 2000, vol. 46, p. 488-503.

¹⁵ L'harmonisation des deux sources que sont les Actes des Apôtres et Galates pose, c'est bien connu, un certain nombre de problèmes aux historiens et autres exégètes. Certaines disparités entre les deux écrits (par exemple entre Actes 9 et Galates 1 sur la conversion de Paul) ont notamment conduit certains critiques à proposer que Luc était parfois mal informé et historiquement imprécis. Voir, par ex., F.F. Bruce, « The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction » dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, De Gruyter, vol. 3, Berlin, H. Temporini et W. Haase, 1985, p. 2580. Pour un traitement global des parallèles entre Actes et Galates, voir en particulier David Wenham, « Acts and the Pauline Corpus. II: The Evidence of Parallels » dans l'ouvrage

S'il est également possible d'identifier les événements de Galates 2,1-10 avec Actes 11,30, Actes 15 (le concile de Jérusalem) apparaît comme un référent historique plus solide. Mais si c'est le cas, il nous semble juste de proposer que le conflit conté par Paul en Galates 2,11-14 s'est lui déroulé *avant* Actes 15 (soit pendant Actes 14,28, quand Paul et Barnabé « séjournèrent longtemps avec les disciples » à Antioche, à la conclusion de leur voyage missionnaire commun)¹⁶. C'est à ce moment-là, juste avant que ne viennent de Jérusalem des Judaïsants qui ont mis le trouble dans l'Église d'Antioche à propos de la circoncision, que commence le récit de Paul. Paul écrit en Galates 2,11-14 :

¹¹Mais lorsque Céphas est venu à Antioche, je me suis opposé à lui ouvertement, parce qu'il avait tort. ¹²En effet, avant la venue de quelques personnes de chez Jacques, il mangeait avec les non-Juifs ; mais après leur venue il s'est esquivé et s'est tenu à l'écart, par crainte des circoncis. ¹³Les autres Juifs aussi sont entrés dans ce jeu, au point que Barnabé lui-même s'est laissé entraîner par leur double jeu. ¹⁴Quand j'ai vu qu'ils ne marchaient pas droit au regard de la vérité de la bonne nouvelle, j'ai dit à Céphas, devant tout le monde : « Si toi, qui es juif, tu vis à la manière des non-Juifs et non à la manière des Juifs, comment peux-tu contraindre les non-Juifs à adopter les coutumes juives ? »

À la fin de leur voyage missionnaire, un voyage couronné d'un certain succès auprès des non-Juifs, Barnabé revint à Antioche et rapporta « tout ce que Dieu avait fait avec eux, et comment il avait ouvert aux non-Juifs la porte de la foi » (Actes 14,27). Mais, selon Paul, et dans ce qui apparaît comme un véritable moment de faiblesse, Barnabé se trouva embarqué dans l'hypocrisie de certains Juifs (dont l'apôtre Pierre), quand les fauteurs de troubles arrivèrent de Judée jusque dans l'Église d'Antioche. C'est là un trait de caractère que nous ne connaissions pas de lui, tant Luc en Actes en avait peint un portrait pour le moins positif, voire idéal.

En nous souvenant que ce type d'harmonisations est avant tout suggestif, le travail de reconstruction historique que nous avons entrepris ne saurait pourtant se passer de cette source d'information, tant

collectif dirigé par Bruce Winter et Andrew D. Clarke, *The Book of Acts in the First Century Setting*, vol 1 : *Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 215-43.

¹⁶ Pour un excellent survol de ces questions complexes (et malgré une conclusion différente de celle proposée ici), voir D. Wenham, « Acts and the Pauline Corpus », art. cit., p. 228-43.

celle-ci met en exergue un élément d'une ampleur jusque-là inégalée dans nos recherches. En le prenant en compte, il est aisé de conclure que Barnabé aurait à ce moment-là perdu une certaine légitimité aux yeux de Paul. Or, une telle perte est toujours très difficilement réparable. Comme souvent dans les relations humaines, une confiance brisée ou ébréchée peut certes être reprise ou colmatée pendant quelques temps, mais le problème nécessite généralement un travail structurel sur le long terme. Ainsi, nous acquiesçons quand Bauckham écrit que « l'association entre Paul et Barnabé a été recousue assez longtemps pour servir pendant la conférence de Jérusalem, mais pas assez fermement pour permettre de nouvelles missions communes. La dispute à propos de Jean-Marc (Actes 15,37-39) n'a probablement servi qu'à rouvrir la blessure que Paul avait ouverte à Antioche¹⁷ ». Si cette théorie est correcte, Barnabé fut lui-même atteint d'un défaut de légitimité et de confiance, si bien que son discours, sa plaidoirie en faveur de Jean-Marc, ne fut plus « audible » par Paul. Paul ne faisait plus confiance à Barnabé et l'insistance de ce dernier pour que lui et Jean-Marc (deux personnes à la légitimité abîmée aux yeux de Paul) l'accompagnaient était un risque trop grand pour lui. Un risque qu'il n'était tout simplement pas prêt à prendre. Barnabé, l'apôtre des secondes chances, ne trouva donc pas chez Paul la bienveillance dont lui-même avait si souvent fait preuve. En tout état de cause, voir en l'incident d'Antioche (selon Galates 2,11-14) un des catalyseurs de la rupture entre Paul et Barnabé est historiquement tout à fait plausible.

Une rupture aux causes multiples

Pourtant, le risque est éventuellement de trop se concentrer sur cet événement, aussi important soit-il. En effet, à travers le petit survol des données relatives à la relation et la collaboration entre Paul et Barnabé dans les Actes des Apôtres puis dans l'épître aux Galates, nous avons découvert que toute une série de facteurs plus ou moins importants ont pu jouer un rôle dans la dispute d'Actes 15,36-41 : des personnalités/tempéraments fort opposés, un leadership mal établi ou peu explicite, la possible contestation du leadership de Paul par Jean-Marc, l'abandon/désertion de ce dernier et enfin ce moment de faiblesse/hypocrisie de Barnabé à Antioche selon Galates.

Imperceptiblement, mais néanmoins progressivement, la relation de Paul et Barnabé a été abîmée, sans qu'apparemment ces éléments perturbateurs n'aient été relevés, voire même discutés sereinement

entre nos deux apôtres. Si « l'absence d'évidence n'est pas évidence d'absence », le fait est que jamais Luc ne décrit Paul et Barnabé conversant ensemble de ces sujets avant leur dispute et leur profond désaccord d'Actes 15. Pour l'historien, une conclusion possible est de proposer, même si le sujet n'est jamais explicitement traité dans les sources, que nos deux apôtres ont tout simplement laissé les choses s'envenimer sans tenter, avant que cela ne soit trop tard, d'éradiquer les racines de leur mal en devenir. Dans un ministère autant couronné de succès, dans une mission si chargée et palpitante de par tout ce que Dieu accomplissait en eux et par eux, il n'est pas étonnant que nos deux compères n'aient pas perçu le danger qui les guettait avant qu'il ne soit trop tard.

D. Conclusion : quel sens donner à tout cela ?

Que faut-il donc conclure de cette histoire mouvementée ? Quel message se dégage-t-il du récit de cette collaboration mal terminée ? Nous nous garderons ici de déceler certains principes « clefs en main » pour communautés chrétiennes, comme si les Actes des Apôtres était un manuel pratique de vie d'Église. En effet, il ne nous semble pas légitime de tirer d'une reconstruction historique, c'est-à-dire hypothétique, des principes qui, même s'ils sont corrects et justes en soi, ne peuvent véritablement être fondés bibliquement. C'est selon nous une question d'honnêteté intellectuelle. Le fruit des recherches présentées ci-dessus est peut-être une reconstruction plausible des soucis ayant conduit Paul et Barnabé à la déchirure, mais nous ne saurions nous servir d'une telle reconstruction en la plaquant sur nos situations actuelles ou en proposant des principes universels de bon management ou de leadership. Ce n'est pas là une herméneutique à laquelle nous pourrions souscrire ou que nous encouragerions.

Par contre, pour nous aider à faire sens de cette histoire, deux points méritent d'être relevés, tant ils viennent ouvrir une porte d'es-pérance face à la situation tragique d'Actes 15,36-41. En les relevant, nous remarquons d'ailleurs que cette rupture n'est peut-être pas aussi tragique que ce qu'on pourrait penser.

Premièrement, la dispute d'Actes 15 aura permis à *deux* voyages missionnaires, au lieu d'un seul, de voir le jour. Quelque part, cela est plutôt positif¹⁸. Si les chrétiens sont appelés à viser la réconcilia-

¹⁸ Pour une étude de l'impact missionnaire de Jean-Marc et Barnabé, voir par exemple John J. Gunther, « The Association of Mark and Barnabas with Egyptian Christianity », *Evangelical Quarterly*, 1983, vol. 54, p. 21-29.

tion lorsque leurs relations sont distendues, force est de constater que parfois l'échec des hommes n'est pas l'échec de Dieu. Dans le livre des Actes comme dans l'ensemble du récit biblique, Dieu continue d'utiliser des hommes et des femmes faibles et imparfaits pour l'avancement de son royaume.

Mais, deuxièmement, n'oublions pas que nos protagonistes sont nommés à plusieurs reprises dans le Nouveau Testament et en dehors du livre des Actes, dans des situations historiquement ultérieures à la dispute d'Actes 15. Or, les textes où Paul mentionne Jean-Marc et Barnabé évoquent une issue tout à fait positive à leur relation. Jean-Marc est réhabilité auprès de Paul en 2 Timothée 4,11, où il est appelé « utile (εὐχρηστος) pour le ministère », un terme qui, dans les deux autres mentions néotestamentaires (Philémon 1,11 ; 2 Timothée 2,21), désigne quelqu'un qui « a changé pour le meilleur ». Jean-Marc est également avec Paul à Rome quand, vers la fin de sa vie, il écrit ses épîtres aux Colossiens (4,10) et à Philémon (24). Jean-Marc semble alors être un collaborateur très apprécié de Paul. De même, il se pourrait fort bien que Paul et Barnabé aient réussi à se réconcilier. C'est ce que semble indiquer 1 Corinthiens 9,6, un texte écrit quelques quatre années après leur dispute d'Actes 15 : « Ou bien sommes-nous les seuls, Barnabé et moi, à ne pas avoir le droit de ne pas travailler ? » Ce verset ne suggère en rien une quelconque animosité entre les deux hommes, mais bien plutôt que Barnabé était considéré par Paul comme un collègue, un missionnaire, un évangéliste.

Sur la base de ces nouveaux éléments, est-ce forcer les sources que d'imaginer Paul, Barnabé et Jean-Marc s'être un jour retrouvés pour discuter ensemble de ce qui leur était arrivé en Actes 15, se demander pardon, rétablir leur relation fraternelle et conter ce que Dieu avait accompli à travers leurs ministères respectifs dans le bassin méditerranéen ?



« L'échange des dons » : une démarche pour avancer sur le chemin œcuménique

par **Martin
HOEGGER**,
pasteur de
l'Église évangélique
réformée du
canton de Vaud¹

Cet article a été initialement publié sur le site de la Communauté des Églises Chrétiennes du Canton de Vaud². Le comité de rédaction l'a trouvé pertinent pour nos lecteurs mais a jugé bon d'en élargir le propos en l'incluant dans un échange. L'article initial est donc suivi d'une réplique par Jean-René Moret, et l'échange se conclut par une réponse finale de Martin Hoegger.

Dans sa Première lettre aux Corinthiens l'apôtre Paul pose cette question : « *Le Christ est-il divisé ?* » (1,13) Nous connaissons la réponse. En lui résident la plénitude de l'unité et tous les dons de l'Esprit ; en lui pas l'ombre d'une division : tout circule dans l'amour trinitaire. Le problème est à notre niveau : Paul constate que la communauté à laquelle il écrit vit de graves divisions. Aujourd'hui, après plus de cent ans de mouvement œcuménique, les Églises désireuses de répondre à l'appel à l'unité du Christ cherchent des voies nouvelles pour mettre en valeur leur diversité et surmonter les divisions héritées du passé.

Une des méthodes est celle de « l'échange de dons ». La *Charte œcuménique européenne* la propose : « Il est important de reconnaître les dons spirituels des différentes traditions chrétiennes, d'apprendre les uns des autres et ainsi de recevoir les dons des uns et des autres... Nous nous engageons à surmonter notre propre suffisance

¹ Voir : www.martin.hoegger.org.

² <http://www.ceccv.ch/pages/echangesdons.html>.

et à écarter les préjugés, à rechercher la rencontre les uns avec les autres et ainsi, à être là, les uns pour les autres. »³

Dans la ligne de cette Charte, les Églises du Canada ont réfléchi sur le thème de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens en 2014, sur la base du texte paulinien ci-dessus. Elles invitent même les Églises lors de la célébration œcuménique de la Semaine à réfléchir à – et mettre en œuvre – un « *échange œcuménique de dons spirituels* » concret.

Comment comprendre cet « échange des dons » ? Voici quelques pistes de réflexions.

La spiritualité du don chez Jésus

Pourquoi échanger les dons que nous avons reçus ? Soit en tant que personnes, soit en tant qu'Églises ? Parce que Jésus a été un homme qui donne. Comme Messie, il a reçu tous les dons de l'Esprit, mais il ne les garde pas pour lui. Ce que nous gardons pour nous, nous le perdons. Ce que nous partageons non seulement nous ne le perdons pas, mais nous l'approfondissons.

Jésus est apparu aux hommes et femmes de son temps, sur les chemins de Galilée et de Judée, comme « celui qui donne ». C'est ce trait de sa personnalité qui les a frappés : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir » (Ac 20,35). Cette parole qu'on a retenue de lui est comme un résumé de ce qu'il a voulu vivre et nous dire. Donner est un verbe essentiel qui nous introduit dans la spiritualité de Jésus.

Jésus a tout donné à son Père, jusqu'à sa vie offerte sur la croix. En retour, le Père l'a ressuscité et nous l'a donné pour qu'il soit présent continuellement sur nos chemins. À notre tour il nous invite à vivre ce « style de vie du don ». Chaque jour est une occasion pour recommencer à vivre sa Parole qui greffe en nous sa spiritualité. Ses Paroles font alors naître en nous une attitude d'accueil des dons que l'Esprit a versés dans la vie de nos frères et sœurs et dans leurs Églises respectives.

Les dons de l'Esprit chez Paul

Rappelons aussi brièvement le sens des dons (ou charismes) chez l'Apôtre des nations. Pour Paul, l'Église née de l'action du Saint-Esprit, s'enracine dans la diversité des dons (charismes) de l'Esprit.

³ Charte œcuménique européenne, § 3. Voir le texte sur le site de la Conférence des Églises européennes. <http://www.ceceurope.org/>.

« Nous avons des dons qui diffèrent selon la grâce qui nous a été accordée » (Rm 12,6). Déjà Jésus, dans la parabole des talents, accentue la diversité des dons et les devoirs que ces dons impliquent pour chacun. Paul, par l'image du corps, accentue cette idée : « Tout cela est l'œuvre d'un seul et même Esprit qui distribue ses dons à chacun en particulier, comme il veut... Nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Le corps, en effet, ne se compose pas d'un seul membre mais de plusieurs » (1 Co 12,11-14).

Paul parle ensuite d'une « voie infiniment supérieure », celle de l'*agapè*, de l'amour du Christ, versé dans le cœur du croyant par l'Esprit saint. Jésus est venu l'apporter en vivant parmi nous la « relation trinitaire » d'amour. Seul l'amour permet aux dons de circuler dans la communauté (1 Co 13). Si l'amour ne nous anime pas, les dons sont creux, « cymbales qui résonnent ». Mais si nous devons être animés par l'amour, il nous faut aussi exercer le discernement des esprits : accueillir sans critiquer oui, mais « en examinant toutes choses et en retenant ce qui est bon » (1 Th 5,19).

Les charismes chez Jean Calvin

Il trouve un écho de la manière paulienne de concevoir la vie de l'Église chez Jean Calvin. Il voit dans les charismes des moyens pour entretenir l'unité de l'Église. Ceux-ci sont des dons que Dieu accorde, de manière diverse, afin de nous lier les uns aux autres. Car l'Église est, selon le mot de Martin Bucer dont la vision d'Église a influencé Calvin « une fraternité où nul ne vit pour lui-même ».

Pour Calvin, l'unité de l'Église est la responsabilité de tous, un bien précieux à garder. Chacun a reçu un don pour y contribuer. Et c'est une volonté de Dieu qu'il y ait des charismes divers. Le chrétien ne doit pas désirer avoir tous les dons ; les charismes que l'on a reçus doivent être consacrés au bien commun de l'Église. « La différence et la diversité des dons n'ont point été mises par la volonté et la disposition des hommes, mais c'est parce qu'il a plu au Seigneur de dispenser de cette manière sa grâce » (*Commentaire de l'Épître aux Romains* 12,6). « Dieu n'a pas mis tous les dons en un seul homme, mais plutôt chacun en a reçu une certaine mesure, afin que les uns aient besoin des autres, et qu'en mettant en commun ce qui est donné à chacun à part, ils s'entraident les uns les autres » (*Commentaire de l'Épître aux Éphésiens* 4,7).

On voit donc que pour Calvin, la diversité dans le corps n'est pas un obstacle à l'unité entre les membres, mais elle y contribue, car elle nous conduit à avoir besoin les uns des autres. On ne peut se

suffire à soi-même car on n'a pas tous les dons. On doit avoir l'humilité d'accepter d'être aidé par les dons des autres. En particulier, les personnes confirmées en Christ doivent aider les plus faibles. Tous les charismes doivent circuler dans l'Église. « Il faut que toutes les grâces soient communiquées entre les membres du corps du Christ. Donc, plus chacun est confirmé en Christ, plus il est tenu de supporter les faibles » (*Commentaire de l'Épître aux Romains* 15,1).

Les dons de la culture

Avant de parler des dons de l'Esprit présents dans les diverses Églises, parlons brièvement des dons de la nature et de la culture. La diversité culturelle est aussi une richesse. Plus nous voyageons et découvrons les diverses nations, cultures et religions, mieux nous découvrons combien elles témoignent de la « grâce commune » de Dieu. Diversité des cultures qui s'expriment par exemple dans les langues. Cyrille répondait à ceux qui le critiquaient d'utiliser la langue slave dans l'Église : « N'avez-vous pas honte de ne reconnaître que trois langues dans l'Église et de dire que les autres langues sont sourdes et muettes ? Nous savons qu'il y a de nombreuses nations qui lisent des livres et chantent à Dieu dans leurs langues. Les araméens, les perses, les avars, les éthiopiens, les turcs, les khazars, les arabes et les autres ». Que dirait-il aujourd'hui alors que la Bible a été traduite, tout ou partie, en plus de 2500 langues !

Dans le domaine inter-religieux, on commence aussi à vivre un « échange des dons », comme en témoigne ce célèbre passage de la Déclaration *Nostra Aetate* de Vatican II : « L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent sous bien des rapports de ce qu'elle-même tient et propose, cependant reflètent souvent un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes »⁴. Accueillir avec discernement tout ce que l'Esprit a mis de beau chez les autres, et qui, souvent, souligne un élément de notre foi que nous avons peu approfondi ou marginalisé. Je pense par exemple à l'importance du corps et du silence dans les religions orientales.

La pensée d'Oscar Cullmann sur les dons spirituels

Si, dans la métaphore du corps, l'apôtre n'a en vue que les membres individuels de la communauté et non les Églises elles-mêmes, Oscar Cullmann, ce grand œcuméniste protestant, estime qu'étendre ce texte à celles-ci est certainement conforme à la pensée paulinienne. Chez Paul, dans chaque Église locale l'Église une est présente, mais avec des couleurs et des charismes divers.

Voici ce qu'il écrit dans *L'unité par la diversité*, un livre qui a marqué la réflexion œcuménique dans les années 80 : « Conformément à sa nature même, le Saint-Esprit exerce une action diversifiante... C'est dans cette diversité que réside la richesse de la plénitude du Saint-Esprit. Quiconque ne respecte pas cette richesse et veut l'uniformité pêche contre le Saint-Esprit »⁵.

Cullmann pense que chaque Église, au cours du temps, a développé un charisme caractéristique. Toutefois, un charisme particulièrement développé dans une Église n'est, généralement, pas complètement absent dans l'autre, mais il ne la marque pas de son empreinte d'une façon caractéristique.

Quels sont alors les charismes caractéristiques dans les diverses Églises ?

Les charismes typiques du protestantisme sont d'une part la concentration sur la Bible, d'autre part la liberté chrétienne qui favorise l'ouverture au monde. Les charismes essentiels de l'Église catholique paraissent être d'une part l'universalisme, au sens spatial et temporel, d'autre part l'institution, l'organisation qui lui permet de s'adresser à ses membres et au monde avec l'autorité nécessaire et qui, en dépit de variantes possibles, crée une unité de structure. Comme charisme de l'Église orthodoxe, on peut souligner l'approfondissement théologique de la notion du Saint-Esprit et la conservation de formes traditionnelles de liturgie.

Tous ces charismes risquent d'être déformés. Chez les protestants la concentration sur la Bible peut devenir étroitesse. Le renoncement à tout magistère peut aboutir à un pluralisme produisant un éparpillement doctrinal paralysant. La liberté risque de devenir anarchie et l'ouverture au monde soumission servile à celui-ci, une fausse adaptation aux mœurs. Alors les faiblesses humaines, au lieu d'être, comme dans l'Évangile, pardonnées, sont justifiées.

⁵ *L'unité par la diversité*, Paris, Cerf, 1986, p. 21.

Dans l'Église catholique, le charisme de l'universalisme peut succomber à la tentation de prétendre être seul à posséder la plénitude de l'Évangile et à en être le garant. Un autre danger du rayonnement de l'Église catholique est l'intégration d'éléments inassimilables, qui ne sont pas contrôlés par la vérité fondamentale de l'Évangile. Le charisme de l'organisation peut se dégrader en institutionnalisme et en totalitarisme. « L'Esprit est étouffé, alors que le charisme de l'institution, au contraire, est destiné à l'entourer d'un rempart protecteur pour le mettre à l'abri des excès anarchiques. »

Quant aux déformations des charismes de l'Église orthodoxe, on peut les voir dans un certain raidissement et formalisme. O. Culmann conclut : « Mettre en garde contre les déformations des charismes me paraît être une nécessité particulièrement importante, car ce sont ces déformations qui engendrent les divisions hostiles, tandis que les charismes, précisément par leur diversité, créent l'unité »⁶.

Vatican II et Jean-Paul II

L'idée de l'échange des dons se retrouve dans la pensée du pape Jean-Paul II, dans son encyclique sur l'œcuménisme. À la suite du document de Vatican II sur l'unité chrétienne, il souligne combien la grâce de l'Esprit saint active dans les autres Églises contribue également à l'édification des catholiques.

Voici ce que dit Vatican II : « Il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui proviennent du patrimoine commun et qui se trouvent chez nos frères séparés. Il est juste et salutaire de reconnaître les richesses du Christ et les effets de sa puissance dans la vie d'autres qui portent témoignage au Christ, parfois jusqu'à l'effusion du sang ; car Dieu est toujours admirable et il doit être admiré dans ses œuvres »⁷.

Et Jean-Paul II commente : « Ce témoignage commun de sainteté, comme fidélité à l'unique Seigneur, est un potentiel œcuménique extraordinairement riche de grâce »⁸.

⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷ Décret *Unitatis Redintegratio*, n. 4. Voir le texte sur le site du Vatican : <http://www.vatican.va>.

⁸ *Ut unum sint* (§ 48. Voir le texte sur le site du Vatican : <http://www.vatican.va>.

Un colloque sur la catholicité

En 2010, la Communauté des Églises chrétiennes dans le canton de Vaud a organisé un colloque sur le thème de la catholicité : *Vers une catholicité œcuménique ?*⁹ Dans sa conclusion, il a essayé de caractériser les dons que les diverses Églises peuvent s'offrir les unes aux autres.

Les dons de l'*Église catholique romaine* sont de cultiver la passion de l'universalité et de la mission, le respect du dépôt de la foi, le service rendu par un ministère de communion universelle. Mais face au danger de totalisation et de centralisation, elle doit développer une catholicité de communion et non d'absorption.

Un don de l'*Église vieille-catholique* est d'avoir revalorisé l'héritage catholique ancien et d'avoir critiqué les dérives d'une forme de papauté trop centralisée. Une autre force est l'ouverture aux autres Églises, son engagement dans le dialogue œcuménique.

Le don que les *Églises réformées* peuvent offrir aux autres Églises est celui de mieux écouter la Parole de Dieu. Cette Parole a une pertinence universelle et contemporaine, elle suscite la vraie liberté. Mais la faiblesse des Églises réformées est de perdre de vue la conscience de la catholicité, d'avoir une catholicité vulnérable et fragmentée.

Deux dons des *Églises évangéliques* sont d'insister sur l'importance de la conversion personnelle et de la communauté, puis de proposer à tous un témoignage rendu au Christ : tout l'Évangile doit être annoncé par tous les chrétiens à tous les humains et répondre à tous leurs besoins. Mais leur ecclésiologie comporte le risque d'isolement.

Une force des *Églises orthodoxes* est de vivre une pleine union entre Églises locales (nationales ou régionales). Une autre force est de vivre et de proposer à tous une fidélité à l'héritage chrétien du premier millénaire. La faiblesse de l'orthodoxie peut se voir dans la multiplication des Églises orthodoxes sur un même territoire et la tentation de trop lier l'Évangile avec la culture d'un peuple.

« Je plaide pour une Église tout entière catholique, tout entière orthodoxe, c'est-à-dire fidèle à la foi des Apôtres et toujours prête à se réformer. C'est à ce prix que nous serons ensemble héritiers du Christ et de son Église », a dit François-Xavier Amherdt, professeur de théologie à l'université de Fribourg. Ioan Sauca, directeur (ortho-

⁹ *Vers une catholicité œcuménique ? Actes du colloque « Ensemble et divers »*, Academic Press, Fribourg, 2013, p. 50.

doxe) de l'Institut œcuménique de Bossey, plaide pour une « catholicité ouverte », où l'Église orthodoxe s'enrichit des valeurs spirituelles des chrétiens occidentaux : « En vivant une catholicité ouverte, les chrétiens s'enrichissent réciproquement par des critiques mutuelles et des expériences vécues, lorsqu'ils rendent témoignage les uns auprès des autres, préparant ainsi la voie à l'unité chrétienne »¹⁰.

Voici ce que dit un des articles du document de synthèse de ce colloque : « Toutes les Églises chrétiennes vivent *déjà* la catholicité à leur manière. Mais aucune Église chrétienne n'est pleinement catholique. La catholicité de chaque Église est imparfaite aussi longtemps qu'elle n'accueille pas la catholicité des autres Églises. Toutes les Églises sont appelées à vivre une catholicité œcuménique en échangeant leurs dons et en reconnaissant leurs manques »¹¹.

Seul le Christ est « catholique »

Je voudrais ajouter maintenant, en lien avec notre thème, que Jésus est le seul « catholique » au sens profond de ce terme, qui exprime la plénitude. Oui, Jésus est le Messie qui a reçu tous les dons. En lui réside la plénitude des dons de l'Esprit saint : « En effet, Dieu a voulu que toute sa plénitude habite en lui » (Col 1,19). « C'est en lui qu'habite corporellement toute la plénitude de la divinité » (Col 2,9). Il la communique à son corps : « Nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce sur grâce » (Jn 1,16), afin que nous soyons « remplis de toute la plénitude de Dieu » (Ep 3,19) en connaissant l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance. Nous avons « tout pleinement en Lui » (Col 2,10).

Ce qui est donc indispensable pour accueillir les dons des autres Églises est de mettre le Christ au centre. Dans chaque rencontre, activité ou réflexion, il faut tout ramener à lui, qui vit dans la communion du Père et de l'Esprit. Nous ne sommes pas le soleil, mais des rayons qui remontent à Lui. Lui seul est le soleil et contient tous les dons qu'il communique. Il nous faut regarder au donateur, pas aux dons. Nous ne sommes pas propriétaires des dons, comme l'a dit avec justesse Edmund Schlink : « Nous ne devons pas considérer que les autres Églises chrétiennes se meuvent autour de notre Église comme si elle était au centre ; il faut au contraire, que nous reconnaissons qu'avec les autres communautés nous gravitons, pour ainsi

¹⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹¹ *Ibid.*, p. 289.

dire comme les planètes, autour du Christ, soleil dont nous recevons la lumière »¹².

Un échange des dons dans la cathédrale de Lausanne

Depuis l'an 2000, la cathédrale de Lausanne vit un joyeux printemps de l'œcuménisme. Chaque mois les diverses Églises, communautés et mouvements sont invités à préparer une célébration de la Parole. En novembre 2015 cent célébrations auront été vécues dans ce lieu qui a vu en 1927 l'ouverture de la première conférence mondiale du Mouvement Foi et Constitution.

Une parole m'a marqué, celle prononcée par l'abbé Claude Ducarroz lors d'une grande célébration œcuménique à Pentecôte 2001. Il disait à chaque Église : « Tu me manques. J'ai besoin de toi pour être pleinement 'catholique' ». Pour désirer le don de l'autre, je dois ressentir qu'il me manque. Si je me suffis à moi-même, je ne peux entrer dans cette démarche d'échange de dons.

Or ces célébrations sont un laboratoire pour vivre cet échange. Chaque premier dimanche du mois, toutes les Églises sont invitées pour une célébration de la Parole. Celle-ci est préparée à tour de rôle par une Église différente. C'est un excellent apprentissage œcuménique d'apprendre ainsi à connaître les Églises et les mouvements. Les communautés de migrants ont également pu préparer des célébrations. Pour elles, c'est un signe fort d'accueil et d'intégration.

Les dons des communautés et des mouvements

L'Église est le lieu de l'expérience de l'Esprit saint. On peut la vivre soit dans les paroisses, soit dans des communautés et des mouvements. Chacune de ces communautés participe à la mission de l'Église avec un charisme, une physionomie spirituelle particulière. Je pense, par exemple à l'impact de la communauté de Taizé en Suisse romande avec l'étape suisse du « Pèlerinage de confiance sur la terre », à Genève, en décembre 2007. Mais il y a tant d'autres cellules vivantes avec lesquelles les Églises sont reliées. Un des défis actuels est de reconnaître leur contribution. Églises, communautés et mouvements ne doivent pas marcher séparément, mais accueillir, discerner et communiquer leurs dons.

¹² *Oekumenische Dogmatik, Grundzüge*, Göttingen, 1983, p. 695.

Une expérience nouvelle depuis quelques années est que ces communautés et mouvements se rencontrent, cherchent la communion plutôt que d'être en compétition. Ils découvrent qu'ils ont des charismes différents et complémentaires et s'enrichissent dans la rencontre. Trois rencontres à Stuttgart (2004 et 2007) et à Bruxelles (2012) rassemblant plus de 200 communautés et mouvements catholiques et protestants – rencontres intitulées *Ensemble pour l'Europe* – étaient un signe de ce mouvement profond de rapprochement, un signe que l'Esprit de communion est à l'œuvre. « Un mouvement des mouvements » est né. En 2012 cette rencontre a été relayée dans plus de 150 lieux en Europe.

Entre les Églises et les mouvements, une estime et une interpellation réciproque commencent à se vivre afin d'être ensemble porteurs de l'amour de Dieu pour ce monde.

Conclusion : **Aimer l'Église de l'autre comme la sienne**

La présence de l'Emmanuel, « là où deux ou trois sont réunis en son nom » (Mt 18,20) ou de l'Esprit saint – c'est un langage équivalent – donne la liberté de reconnaître, de discerner et d'accueillir les dons des autres tout comme celle de communiquer les dons de sa propre Église ou cellule d'Église. « Le Seigneur est l'Esprit. Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3,17). La liberté dans l'Esprit stimule une grande créativité, celle de l'amour qui me fait aimer l'Église de l'autre comme la mienne.

Un texte essentiel dans mon chemin œcuménique est celui où Paul appelle à discerner : « N'éteignez pas l'Esprit ; ne méprisez pas les prophéties ; mais examinez toutes choses, retenez ce qui est bon » (1 Th 5,19-21, version Segond « Colombe »). Il invite ici non pas à une attitude critique et jalouse vis-à-vis des autres, mais au discernement. Les dons que l'Esprit donne aux personnes et aux diverses Églises ne doivent pas être méprisés ni étouffés, ni imités, mais ils doivent être accueillis avec reconnaissance et examinés. L'action de l'Esprit est multiforme. À la suite de Culmann, je considère toute tentative de l'uniformiser au nom d'une normativité comme un « péché contre le Saint-Esprit ».

J'aimerais conclure par cet épisode croustillant vécu lors d'une *Montée de Jérusalem* en 2013, un mouvement œcuménique de prière avec les chrétiens de Terre sainte. Mgr Jules Joseph Zerey, vicaire patriarcal de l'Église melkite à Jérusalem, a expliqué à des enfants ce que signifie l'échange des dons. Il a commencé par mimer les chré-

tiens suffisants, imbus d'eux-mêmes et propres justes pénétrés de leur orgueil communautaire, qui toisent les autres avec mépris ou condescendance pour finir par s'en détourner. Puis, appelant des enfants, il leur fait mimer le partage d'un beau et délicieux gâteau qui est distribué à plusieurs et leur dit : « Chaque Église a reçu de Dieu une part du bon gâteau tout au long des siècles avec des dons, des charismes et des ministères qui ne profiteront à tous que si chaque Église, responsables en tête, reconnaît que toutes ces parts viennent d'un même bon et beau gâteau et d'un seul et même donateur, Dieu notre Père à tous ».

Mais qu'est-ce qui est un don ?

Réplique à Martin Hoegger par Jean-René Moret

Dans son article, Martin Hoegger présente une vision très positive du rapport entre les différentes confessions chrétiennes. Il invite à valoriser les autres Églises et à reconnaître tout ce que l'on peut y trouver de bon. De même, dans une logique de don, chaque Église est invitée à transmettre aux autres ce qu'elle a de meilleur. Cette vision positive est assurément une bonne attitude, et il y a bien des points où nos différences confessionnelles sont effectivement porteuses de richesses culturelles. Considérer les spécificités comme une variété de charismes permet une approche bienveillante de l'autre, cruciale pour établir une bonne relation.

Cependant, il me semble que cette vision bienveillante manque parfois de prendre la mesure de ce qui nous sépare. La dynamique du don fonctionne bien s'il y a un certain consensus sur ce qui est bon pour l'Église. Avec un idéal commun, on peut percevoir que l'autre s'en approche davantage que nous, et nous en inspirer. Mais lorsque cela manque, lorsque l'un regarde comme une richesse ce que l'autre regarde comme un danger, le don n'est plus possible. De fait, il y a un important potentiel de tension et de blessure lorsque l'on veut donner à l'autre ce qu'il ne peut recevoir sans se renier. Certains catholiques peuvent considérer que leur richesse propre qui manque aux autres est une intense dévotion mariale, qu'ils se doivent de communiquer. Or pour d'autres, cette « richesse » sera perçue comme une maudite idolâtrie.

Des évangéliques zélés pourront voir comme leur charisme particulier le haut respect dans lequel ils tiennent la Bible, avec le

mode particulier qui est le leur. Mais d'autres confessions verront là un dangereux fondamentalisme qu'il faudrait réduire et assagir.

On peut poursuivre ainsi concernant l'usage liturgique des icônes, l'ouverture interreligieuse, les dons charismatiques, etc. À vrai dire, il me semble en fait plutôt rare qu'une Église dispose d'une richesse spirituelle qu'elle ne veuille *pas* partager. Le problème est bien d'être d'accord sur ce qui est une richesse.

Bien entendu, dans ces divers cas on peut remettre en cause l'attitude aussi bien de celui qui tient à transmettre que de celui qui ne veut pas recevoir, et chacun définira si les éléments évoqués constituent ou non des richesses. Il reste que, pour trancher sur ces questions, il faut se positionner sur ce qui est bon ou ne l'est pas.

On peut naturellement limiter les tensions par une attitude de respect consistant à ne pas imposer nos dons à l'autre et à refuser poliment ce qui ne nous convient pas, sans condamner la pratique de l'autre. Là encore, il faut dire que, dans certains cas, ne pas condamner la spécificité de l'autre, c'est déjà perdre la sienne. D'autre part, une telle mise en pratique du respect et de la réserve peut conduire à un affadissement de la relation. On accepte de l'autre ce que l'on approuve déjà, on se procure un petit exotisme en remplaçant parfois ses formes culturelles par les siennes, sur des points qui nous indiffèrent. Mais là où la parole de l'autre pourrait être vraiment prophétique et amener un véritable changement, elle risque de ne pas être énoncée par crainte de blesser.

En bref, le risque de la démarche d'échange des dons, c'est qu'elle paraisse être un moyen de faire l'économie du débat d'idées. Pour que l'échange des dons fonctionne bien, il faut s'approcher d'un regard commun. Cela implique que chacun soit prêt à défendre avec fermeté ce qu'il tient pour une part essentielle de l'Évangile, et prêt à prendre en compte les raisons pertinentes des autres. Le besoin des différentes Églises les unes pour les autres est un fait, mais il passe aussi par une ouverture à la correction mutuelle, bien présente dans le Nouveau Testament mais facilement vue comme scandaleuse aujourd'hui.

M. Hoegger considère comme péché contre le Saint-Esprit toute tentative d'uniformiser son action au nom d'une normativité. Il y a là quelque chose de juste. Il est des points, typiquement des modes d'expression culturelle, où uniformiser représente effectivement une faute contre la diversité que Dieu veut dans son Église. De même, l'apôtre Paul en 1 Corinthiens 12 montre bien qu'il y a une

diversité de charismes individuels, diversité voulue et nécessaire. Mais ce serait une faute d'étendre ces notions à toutes les divergences et différents qui se font jour. Confronté à ceux qu'il appelle des faux frères, le même Paul n'a pas cherché à accueillir ce qu'il y avait de bon dans leur tradition, ni à respecter une sainte diversité, mais il n'hésite pas à décrire ainsi son attitude :

« À ces gens-là nous ne nous sommes pas soumis, même pour une concession momentanée, afin que la vérité de l'Évangile fût maintenue pour vous » (Ga 2,5).

Et la vérité de l'Évangile que Paul souhaite maintenir, ce n'est pas le fait que sa position est richesse autant et au même titre que celle de l'autre. Au contraire, il a ces mots fameux :

« Mais si quelqu'un, même nous ou un ange du ciel, vous annonçait un Évangile contraire à celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème ! Nous l'avons déjà dit, et je le redis maintenant : si quelqu'un vous annonce un Évangile différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ! » (Ga 1,8-9).

Paul se rend-il coupable d'un péché contre l'Esprit en uniformisant son action ? Certes non ! Mais Paul montre que, lorsque l'Évangile est en jeu, la fidélité prime la diversité. Les mots de Paul peuvent nous sembler durs et excessifs, mais disons-le clairement : si nous n'avons pas un Évangile qui mérite ces excès, nous n'avons pas un Évangile qui mérite d'être transmis au monde. Notre problème est que nous ne sommes pas nécessairement d'accord d'une Église à l'autre sur ce qu'est cet Évangile. Un véritable œcuménisme doit passer par une recherche d'accord sur ce point, ou en tout cas mener à pouvoir voir l'Évangile comme présent, annoncé et vécu chez les autres, même si les définitions continuent à se distinguer. Et on ne peut pas exclure que, dans cette démarche, un des partenaires soit amené à se convertir, à constater qu'il n'avait pas, ou pas pleinement, l'Évangile de Jésus-Christ, et à y adhérer. Il nous faut donc nous rapprocher les uns des autres en étant convaincus d'avoir l'Évangile et désireux de le voir présent chez les autres, mais aussi prêts, le cas échéant, à découvrir qu'il est autre qu'on ne le pensait.

À la lumière d'un Évangile qui nous est commun, l'échange des dons est possible et valable, mais sans cet objectif il n'est qu'un emplâtre sur une jambe de bois. Accepter d'être différents dans nos modes d'expression, oui ! Accepter d'être indifférents à la vérité de l'Évangile, non !

L'échange des dons nécessite une spiritualité du dialogue.

Réponse à Jean-René Moret par Martin Hoegger

Jean-René Moret estime que seule une compréhension commune de l'Évangile rend possible l'échange des dons entre chrétiens de différentes Églises. « Un véritable œcuménisme doit passer par une recherche d'accord sur ce point », ajoute-t-il.

Comment ne pas abonder dans le sens de cette affirmation ?

C'est d'ailleurs une des raisons d'être du mouvement œcuménique d'arriver à cet accord sur l'Évangile. Dans ce domaine de belles avancées ont eu lieu puisque réformés et luthériens ont établi la pleine « *communion de chaire et d'autel* » entre leurs Églises en Europe, justement sur la base d'une compréhension commune de l'Évangile. C'était en 1973 et la *Concorde de Leuenberg* la scelle.

Seize ans plus tard la Fédération luthérienne mondiale et le Vatican ont signé un accord historique sur la justification par la foi. Les deux parties reconnaissent être parvenues à un « consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification ». Cet accord a conduit à la levée des condamnations doctrinales de l'époque de la Réformation. Toutefois les deux Églises reconnaissent que dans ce cadre il reste des différences. C'est ainsi qu'on parle de « consensus différencié ».

Ces deux exemples éloquentes montrent qu'il est possible que des Églises arrivent à une conception commune de l'Évangile. Ces accords peuvent ensuite être étendus à d'autres Églises.

En se centrant sur l'Évangile qui nous est commun, on arrivera par la suite à aborder des sujets sur lesquels il y a des perceptions différentes (parfois très différentes). J.-R. Moret en cite quelques-uns : la dévotion mariale, la compréhension de la Bible, les icônes, le dialogue inter-religieux, les dons charismatiques. On pourrait en ajouter bien d'autres. En fait chaque thème de la théologie devrait être abordé de manière à ce que nos diverses compréhensions soient en dialogue les unes avec les autres, afin de mieux discerner ce qui est « bien, agréable, parfait selon Dieu » (Rm 12,2).

Sans « idéal commun » l'échange de dons n'est plus possible, dit aussi J.-R. Moret. L'autre est alors perçu comme un danger. Il faut donc chercher un « *regard commun* ». J'aimerais d'abord lui rappeler que le mouvement œcuménique a mis en avant un idéal commun qu'il n'a pas inventé. C'est l'appel du Christ à l'unité que nous lisons dans le chapitre 17 de l'Évangile de Jean : « Que tous soient un comme

toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient en nous pour que le monde croie que tu m'as envoyé » (v. 21). Cet appel, qui conçoit l'unité sur le modèle des relations entre le Père et le Fils, est plus grand que toutes nos conceptions limitées de l'unité. Qui pourrait sonder l'immensité de cette communion d'amour que Jésus est venu introduire dans notre monde afin de l'ouvrir à tous ?

Il faut sans cesse revenir à cet idéal du Christ lui-même, le désirer, le méditer, le prier, l'annoncer sous peine de tomber dans un œcuménisme du conformisme ou des slogans qui n'enthousiasment personne.

Pour répondre à cet appel à faire progresser l'unité, le mouvement œcuménique, tel qu'il s'exprime, par exemple, dans le Conseil œcuménique des Églises, s'est doté d'une *base commune* sans laquelle il n'est pas possible de faire grandir la communion entre les Églises. Ce sont des bases essentielles auxquelles il faut aussi toujours revenir : la confession de la pleine humanité et de la pleine divinité du Christ, l'autorité ultime des Écritures comme source de la vraie Tradition et la confession du Dieu trinitaire. Le symbole de Nicée-Constantinople est aussi reçu comme une expression autorisée (mais pas sur le même niveau que les Écritures) de la foi en Jésus-Christ que les Apôtres ont confessée.

Certes, il y a des théologiens qui remettent en cause cette base commune. Le dialogue est alors plus difficile, voire limité, avec eux. De plus, même si cette base est reçue, il peut y avoir de grandes différences entre les Églises (et à l'intérieur d'elles), qui peuvent même provoquer de nouvelles divisions, par exemple sur la manière dont on aborde les questions morales. Toutefois nous sommes appelés à faire ensemble tout ce que nous pouvons faire ensemble, même s'il y a des points qui nous séparent. Pour collaborer, comme pour être amis, il n'est pas nécessaire d'être d'accord sur tout. Le mouvement œcuménique a heureusement pu surmonter cette idée que nous ne pourrions pas coopérer à cause de nos différences.

J.-R. Moret pose encore une bonne question : Comment discerner qu'une richesse est vraiment bonne ? J'y répondrai de manière très brève : pour moi est riche et bon tout ce qui me conduit à plus d'amour envers le Christ, à sa Parole et envers mon prochain. « Que la Parole de Christ habite en (ou parmi) vous avec toute sa richesse ! » (Col 3,16). Une autre Église me fait un don quand je découvre en elle des éléments de la foi et de la piété qui ne sont pas présents (ou peu développés) dans mon Église et que ce don m'aide à approfondir mon union avec le Christ et ma compréhension de l'Évangile.

Je donne juste un exemple. Dans mes contacts avec l'Église catholique, j'ai découvert la spiritualité du Rosaire, qui est en fait une méditation des étapes de la vie du Christ. Sans invoquer Marie, cette forme de prière nourrit ma vie spirituelle. Cela m'a amené à écrire un livre avec une théologienne catholique : *L'Ange, le Rosaire et Marie*¹³. Je crois que j'ai été enrichi par une forme de piété étrangère à ma tradition réformée, qui m'a conduit à plus d'amour pour le Christ. Mais cela a exigé de moi de surmonter quelques résistances.

Peut-être que je touche ici un point essentiel qui nous empêche de recevoir les richesses des autres chrétiens. Celui de l'attitude avec laquelle nous entrons en dialogue avec les autres. J.-R. Moret l'évoque brièvement. Si le dialogue consiste à défendre nos richesses ou à vouloir que les autres les adoptent, nous n'allons pas très loin. Il faut une autre attitude. Il faut *une spiritualité du dialogue* que j'aimerais décrire brièvement.

Paul en parle lorsqu'il appelle au discernement. Comme je l'ai déjà dit dans mon article ces quelques mots ont toujours guidé mon engagement œcuménique : « *Examinez toutes choses et retenez ce qui est bon !* » (1 Th 5,19). Ils sont précédés par ces deux appels : « *N'ôtez pas l'Esprit et ne méprisez pas les prophéties* » (autre traduction : les prophètes). Pour arriver à discerner un don, une richesse à communiquer ou à recevoir, nous devons d'abord être ensemble, chercher à nous rencontrer. Bien plus : à désirer rencontrer l'autre, en prenant conscience que sa présence nous manque, que j'ai besoin de lui pour être plus fidèle au Christ.

Vivre une *spiritualité de dialogue* (ou de communion) entretient la flamme de l'Esprit. C'est faire le premier pas vers l'autre, chercher la relation et prendre du temps pour la nourrir, accueillir l'autre (en mettant, pour un moment, entre parenthèses mes propres richesses), essayer de le comprendre de l'intérieur, estimer et reconnaître l'autre, lire ensemble les Écritures dans l'esprit de la *Lectio divina*, prier avec le frère ou la sœur d'une autre Église ou assister aux prières de son Église – les « *Célébrations de la Parole* » à la cathédrale de Lausanne, où chaque mois une Église différente est invitée, sont des beaux exemples.

En somme, c'est vivre le commandement nouveau du Christ, qui, dans l'Évangile de Jean, est le style de vie qu'il veut pour ses disciples en leur lavant les pieds.

En cherchant à mettre en pratique ce commandement dans chaque rencontre, nous suscitons la présence de l'Esprit Saint. C'est lui qui donne une lumière et une orientation sur les sujets difficiles qui continuent à diviser ou à opposer les Églises entre elles (ou à l'intérieur d'elles). C'est lui qui nous conduit à la vérité tout entière. J'ai confiance qu'il le fait véritablement, au rythme de notre ouverture à son action.

Que J.-R. Moret se rassure donc ! Le véritable œcuménisme n'est pas indifférent à la vérité de l'Évangile. Bien au contraire : c'est dans la mesure où les diverses Églises s'interpellent les unes les autres sur leur fidélité à l'Évangile et progressent dans leur capacité de reconnaître que la vérité de l'Évangile est bien présente dans une autre Église qu'elles progresseront vers la vraie unité. Une unité qui est une grâce s'exprimant dans une richesse infinie... et qui est à vivre, élargir ou rétablir (Ep 2,7).



Le rôle de la science dans l'argumentaire du Nouvel Athéisme

par **Yannick IMBERT**,
professeur
d'apologétique à la
faculté Jean Calvin
(Aix-en-Provence)

Cet article est basé sur une intervention lors de la journée annuelle du Réseau des Scientifiques Évangéliques en Suisse Romande du 5 avril 2014. La grande partie des débats mentionnés dans cet article s'est déroulée en langue anglaise. Plusieurs des auteurs qui y sont mentionnés ont néanmoins été traduits en français et parfois obtenu leur part d'attention médiatique. D'autre part, la moindre ampleur du débat en francophonie n'empêche pas la pénétration des idées, et le type d'argumentaire déployé par les « nouveaux athées » n'est certes pas absent de nos contrées. En ce sens, nous avons jugé utile de publier une prise de recul sur leur argumentaire dans la langue de Molière, pour nourrir la réflexion de l'Église.

L y a une dizaine d'années, un groupe relativement informel de philosophes et scientifiques est apparu sur la scène publique. Pour certains, le « Nouvel Athéisme »¹, comme on allait bientôt l'appeler, faisait figure de génération spontanée naissant dans un contexte paradoxal de retour du religieux, et de méfiance envers lui. Les écrits de Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens et Daniel Dennett, les 'Quatre Cavaliers du Nouvel Athéisme', allaient bientôt faire de l'athéisme militant une marque de fabrique de la culture occidentale

¹ Christopher Hitchens se définit lui-même comme un anti-théiste plutôt que comme un athée, cf. Christopher Hitchens et Doug Wilson, *Is Christianity Good for the World?*, Moscow, Canon Press, 2008, p. 12.

de cette dernière décennie². Avant que l'année 2007 ne soit terminée, un « canon » du Nouvel Athéisme semblait avoir été reconnu par les communautés d'Europe et des États-Unis³. Même si l'intérêt pour le Nouvel Athéisme semble peu à peu s'atténuer, il n'en demeure pas moins une force argumentative en faveur de la non-existence de Dieu et contre la présence des religions sur la place publique. Bien sûr, les fidèles continueront à placer une certaine foi en Dawkins, Hitchens, et les autres, mais force est de constater que les médias parlent beaucoup moins du Nouvel Athéisme depuis environ un an⁴.

Le Nouvel Athéisme, s'il est relativement difficile à définir avec précision, peut cependant être catégorisé en fonction des arguments utilisés par ses différents auteurs. Par exemple, la version « continentale » du Nouvel Athéisme, particulièrement en France, a pris une direction plus philosophique et existentialiste que sa contrepartie anglo-saxonne. Cette dernière, sous la houlette prophétique de Richard Dawkins, s'est concentrée sur une défense scientifique de l'athéisme – ainsi que sur une remise en cause radicale de toute religion par cette même « science ». Cependant, il ne faudrait pas rendre imperméables les frontières entre ces deux formes du Nouvel Athéisme. La tradition anglo-saxonne n'hésite pas à s'essayer à la philosophie, de même que la branche continentale s'appuie parfois sur des données scientifiques. Il faut quand même noter que la « science » utilisée par les

² Les best-sellers de Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens et Sam Harris forment le « canon » du Nouvel Athéisme, mais les médias ont aussi souligné leur importance dans la formation de notre culture contemporaine. Cf. Richard Cimino et Christopher Smith, « The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community », *Journal of Media and Religion* 10/1, 2011, pp. 24-38.

³ Les quatre ouvrages les plus connus sont Sam Harris, *End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York, Norton, 2004 ; Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston et New York, Houghton Mifflin, 2006 ; Daniel Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York, Penguin, 2006 ; Christopher Hitchens, *God is not Great: How Religion Poisons Everything*, Londres, Twelve Books, 2007. À ces quatre ouvrages nous pourrions ajouter Sam Harris, *Letter to a Christian Nation*, New York, Knopf, 2007 ; Victor Stenger, *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows that God Does Not Exist*, New York, Prometheus Books, 2007, et Dan Barker, *Godless: How an Evangelical Preacher Became One of America's Leading Atheists*, Berkeley, Ulysses Press, 2008. En Europe A.C. Grayling, *Against All Gods: Six Polemics on Religion and an Essay on Kindness* (Londres, Oberon, 2007) a eu une certaine influence, comme en a eu en France le *Traité d'Athéologie* de Michel Onfray (Paris, Grasset, 2005).

⁴ Le contexte en France est probablement sensiblement différent et la formulation d'une philosophie athée telle que la présente un Michel Onfray ou Jean Soler (*Qui est Dieu ?*, Paris, éditions de Fallois, 2012) est toujours d'une grande actualité.

anglo-saxons a tendance à relever des « sciences exactes » alors que les continentaux sont plus susceptibles d'invoquer les « sciences humaines »⁵.

Cependant, le recours à l'autorité scientifique est globalement évident dans l'argumentaire du Nouvel Athéisme. Je ne souhaite pas ici faire une présentation des arguments scientifiques eux-mêmes, mais plutôt évaluer la place et la nature de la science dans le militantisme athée. D'ailleurs, je ne parlerai pas des articles spécialisés des Nouveaux Athées publiés dans des journaux scientifiques. En effet la plupart de ces articles ne font pas partie de leur argumentaire et sont, pour certains, un peu datés⁶. Il ne sera donc pas question, par exemple, des *mèmes* de Richard Dawkins.

La source de connaissance

Si la science tient une place si importante dans l'argumentaire du Nouvel Athéisme, c'est parce que pour la plupart, si ce n'est la totalité, d'entre eux, la question de la religion, et donc de l'existence de Dieu, est premièrement et *essentiellement* (dans le sens d'*essence*, pas d'importance) une question scientifique⁷. Pour Dawkins : « La présence d'une super-intelligence créatrice est, de manière univoque, une question scientifique, même si c'est une question qui, en pratique, n'a pas été résolue – ou du moins pas encore »⁸. La science, en tant que vecteur de connaissance, est aussi considérée par le Nouvel Athéisme comme étant le seul juge capable de légiférer sur la valeur de la religion. En procédant ainsi, le Nouvel Athéisme est en grande partie responsable d'un renouveau de la prétendue opposition entre science et foi. Comme le dit Harris : « La vérité, cependant, c'est que

⁵ Il ne s'agit cependant pas d'une acceptation en bloc de tout ce qui porte le nom de sciences humaines. Michel Onfray a démontré sa méfiance de la psychanalyse dans son *Le Crépuscule d'une idole : L'affabulation freudienne*, Paris, Le Livre de poche, 2011.

⁶ C'est presque comme s'ils avaient quitté le milieu scientifique... D'ailleurs Dawkins n'a rien écrit de « scientifique » depuis plus de 15 ans ce qui, à ce stade, est une éternité !

⁷ Dawkins, *The God Delusion*, p. 48. La religion est pour ces auteurs d'*essence* scientifique parce que d'origine matérielle. L'a priori matérialiste devrait être évident et probablement le premier point d'attaque de l'apologète. Pour Sam Harris, « le cerveau humain est un engin à produire des croyances », Sam Harris, *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*, New York, Free Press, 2010, p. 14.

⁸ Dawkins, *The God Delusion*, p. 58.

le conflit entre la religion et la science est inévitable »⁹. Force est de constater que cette conviction détermine la direction générale de l'argumentation du Nouvel Athéisme.

Scientisme

Le premier problème qui apparaît dans l'utilisation de la science par le Nouvel Athéisme tient à sa définition même de la science et de ce que nous pouvons en attendre. Commençons avec une petite définition de la science d'après nos auteurs. Pour Dawkins¹⁰, le but de la science est clair : c'est de « découvrir des vérités importantes à propos de la réalité »¹¹. Si Dawkins ne définit précisément ni la notion de « vérité », ni celle de « réalité », la conclusion n'en est pas moins claire : la méthode scientifique est le moyen privilégié de connaître vraiment le monde *tel qu'il se présente à nous*. Harris rejoint bien sûr Dawkins, confirmant que la science « représente nos meilleurs efforts de compréhension de ce qui est vrai dans ce monde »¹².

À priori, nous pourrions penser que toutes ces définitions de la science ne posent aucun problème. Mais en y regardant de près, nous y distinguons un scientisme assez radical. Par scientisme, nous comprenons ce qu'Ernest Renan en disait : « Organiser scientifiquement l'humanité, tel est donc le dernier mot de la science moderne, telle est son audacieuse, mais légitime, prétention »¹³, et ce à travers une confiance presque aveugle en les promesses des résultats futurs de la science. Le philosophe Olivier Rey définit, quant à lui, le scientisme de manière un peu plus précise :

Le scientisme est une attitude qui ne reconnaît pour autorité que la science, qui prétend que c'est par la science que toutes les questions doivent être abordées et trouver leur solution.

⁹ Harris, *Letter to a Christian Nation*, p. 63.

¹⁰ Dawkins a été appelé « le phare guidant le Nouvel Athéisme », dans « The Church of the Non-Believers », *Wired*, <http://www.wired.com>, accédé le 25 mars 2014.

¹¹ Dawkins, *The God Delusion*, p. 133, p. 361. Cf. Richard Dawkins, *The Devil's Chaplain*, London : Weidenfield & Nicolson, 2003, p. 242. Richard Dawkins, « Acceptance Speech Delivered at the University of Valencia », <http://www.uv.es>, accédé le 21 mars 2014. Polkinghorne conteste quelque peu cette affirmation non justifiée, cf. John Polkinghorne, *Beyond Science: The Wider Human Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 7. La science établit plutôt, conclut-il, une carte, une géographie de notre monde. C'est l'interprétation faite de cette carte qui démontre sa « vérité ».

¹² Harris, *Letter to a Christian Nation*, p. 64.

¹³ Ernest Renan, *L'Avenir de la science, pensées de 1848*, Paris, Calmann-Lévy, 1890, p. 37.

Une telle attitude est, par définition, imperméable aux critiques émanant d'un lieu extérieur à la science¹⁴.

En d'autres termes, le scientisme est une position qui affirme que « la science et la science seule peut décrire le monde tel qu'il est, et ce indépendamment d'une perspective particulière »¹⁵. Si beaucoup avaient pensé qu'un tel optimisme avait disparu de la scène scientifique, le Nouvel Athéisme, lui, l'a bel et bien ressuscité ! Tout est scientifique, ou du moins tout devrait l'être.

La science est le moyen principal de découvrir la vérité qui s'offre à nous tous les matins lorsque nous ouvrons notre porte. Essayons de suspendre notre jugement concernant cet optimisme scientifique. Il en est peut-être ainsi. Mais une autre question se pose alors : Quelle est la portée de la science ? Que peut-elle connaître ? Concernant cette question aussi, le Nouvel Athéisme prend une approche radicale que de nombreux philosophes des sciences remettraient en question. Bien qu'il reconnaisse que la science ne peut rien dire à propos de « certaines vérités », il atténue rapidement cette observation importante soulignant que les limitations de la science ont largement été exagérées. Par exemple, indique Dawkins, la science explique le « comment » et le « pourquoi » du monde, contrairement à ce qui est souvent affirmé. Ainsi : « La science partage avec les religions la prétention à répondre aux questions les plus profondes comme celles des origines, de la nature de la vie et du cosmos. Mais les ressemblances s'arrêtent là »¹⁶.

Pour aller plus loin, Dawkins est de l'opinion que si la science ne peut pas nous dire si quelque chose est vrai, rien d'autre ne le pourra. La science peut ainsi véritablement répondre à la plupart de, voire à toutes, les questions « ultimes » que les gens peuvent avoir¹⁷. Si la science n'a pas l'explication, rien ne peut apporter une explication. Sans aucun doute il y a là un jugement « philosophiquement naïf

¹⁴ Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarement : Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 193.

¹⁵ Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. x. Jerry Fodor a appelé le scientisme « la philosophie de la science des scientifiques ». Jerry Fodor, « Is Science Biologically Possible? », dans James K. Beilby, *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*, New York, Cornell University Press, 2002, pp. 30-42, ici p. 30.

¹⁶ Richard Dawkins, *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*, New York, Basic Books, 1995, p. 33. Mêmes commentaires dans *The Selfish Gene*, 1976, Oxford, Oxford University Press, p. 1.

¹⁷ Idem.

et scientifiquement présomptueux »¹⁸ ! À ceux, théistes et athées, qui objecteraient que certaines choses sont trop complexes pour être décrites de manière scientifique, Dawkins réplique que si la science ne peut rendre compte d'une telle complexité, rien d'autre ne pourra expliquer ladite complexité¹⁹ ! Nous sommes bel et bien ici en face du scientisme le plus classique et le plus radical.

Notons cependant que le Nouvel Athéisme n'est pas tout à fait unifié sur ce sujet et certains, comme Sam Harris entretiennent une position plutôt équivoque. Même si ce dernier est convaincu que l'éthique échappe à une définition scientifique²⁰, il n'en conclut pas moins que la science doit réguler l'éthique²¹. Pour Harris, la science a simplement comme objet le plaisir ou la souffrance des créatures – quelles qu'elles soient²². De là à conclure que ce qui est éthique c'est ce qui procure du plaisir, il n'y a qu'un pas – quitte à réduire l'éthique à une science de l'hédonisme²³. Quant à l'éthique, elle se bornera donc à étudier scientifiquement les interactions entre les comportements des créatures²⁴. Et ainsi, l'éthique se réduit à l'état de nos cerveaux²⁵. Nous pourrions dire que, pour Harris, l'éthique n'est pas autre chose que de la « biologie appliquée » – ce qui contredit d'ailleurs son affirmation initiale selon laquelle l'éthique ne relèverait pas du domaine scientifique.

Mais ce n'est ni Dawkins, ni Harris, qui illustrent le mieux le scientisme évident dans le Nouvel Athéisme, mais Richard Lewontin, biologiste et généticien américain qui écrit :

¹⁸ Klaus K. Klostermaier, « Reflections Prompted by Richard Dawkins's *The God Delusion* », *Journal of Ecumenical Studies*, 43/4, Fall 2008, pp. 607-615, ici p. 611.

¹⁹ Dawkins, « Acceptance Speech Delivered at the University of Valencia ».

²⁰ Harris semble parfois vouloir dire que la science ne peut pas définir ce qu'est le « bien-être », qui est pour lui l'essence de l'éthique. Ainsi la science ne peut pas définir l'éthique, tout en devant la diriger. Tout cela semble pour le moins contradictoire ! Dawkins, lui est d'avis que « la science n'a aucun moyen pour décider ce qui est éthique », *A Devil's Chaplain*, p. 34.

²¹ Voir dans Harris, *End of Faith* son chapitre « A science of Good and Evil », pp. 170-203.

²² Harris, *End of Faith*, p. 171.

²³ Harris définit le « bien » comme ce qui favorise le bien-être, *The Moral Landscape*, p. 12.

²⁴ Dennett prend d'ailleurs une direction similaire en tentant de justifier une éthique naturaliste, cf. Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, New York, Simon & Schuster, 1996, pp. 494-511.

²⁵ Harris, *The Moral Landscape*, pp. 11-13.

Le problème principal ce n'est pas de donner au public la connaissance de la distance de la plus proche étoile ou de ce dont les gènes sont faits... Le problème c'est plutôt de les conduire à rejeter les explications irrationnelles et surnaturelles du monde, ces démons qui n'existent que dans leurs imaginations, et à accepter un *apparatus* social et intellectuel, la Science, comme seule vecteur de la vérité²⁶.

Cela vaut la peine d'être répété : la science, avec une majuscule, est le *seul* moyen de connaître la vérité. Non pas le moyen principal, ou un moyen important, mais le *seul*.

Ce genre de conclusion a conduit à des réactions très fortes, que ce soit de la part de philosophes, théistes ou non, ainsi que de nombreux théologiens. Récemment, et sans mentionner explicitement le Nouvel Athéisme, un auteur français écrivait :

On allait voir ce qu'on allait voir : sitôt la science moderne apparue les objectifs ont été grandioses. Elle allait être la vraie philosophie, en révélant le monde tel qu'il est ; elle allait soulager la peine des hommes, en les rendant maîtres et possesseurs de la nature ; elle allait les rendre heureux, en les installant à la place qui leur revient dans la création²⁷.

Avec cette observation très pertinente s'ouvre *Itinéraire de l'égarément : Du rôle de la science dans l'absurdité contemporaine* d'Olivier Rey, de l'École Polytechnique. Bien que Rey ne parle pas ici du Nouvel Athéisme mais d'une période bien antérieure, cette observation pourrait tout à fait s'appliquer à nos auteurs. Une conséquence directe de cette naïveté scientifique est la toute-puissance attribuée à la science.

C'est pour cette raison précise que l'impression générale qui se dégage à la lecture du Nouvel Athéisme est que la moindre indication d'une limite imposée à la science, le moindre soupçon d'une limitation inhérente à la méthode scientifique, est considéré comme une preuve d'ignorance religieuse. Sous-entendre que la science ne pourra pas, même avec l'amélioration de nos techniques/technologies scientifiques, tout comprendre de notre univers, c'est courir le risque de se retrouver classé parmi les « bigots invertébrés » convaincus que la terre est plate. Cependant, ce ne sont pas seulement les

²⁶ Richard C. Lewontin, « Billions and Billions of Demons », <http://www.nybooks.com>, accédé le 21 mars 2014.

²⁷ Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarément*, p. 9.

« religions » qui soulignent les limites inhérentes de la science. Peter Medawar, biologiste Anglais et prix Nobel de physiologie en 1960 est d'opinion que les questions comme celles du « commencement », de la « raison d'être », sont des questions auxquelles la science ne pourra jamais répondre²⁸. Non seulement cela, mais Medawar n'hésite pas à enfoncer le clou en soulignant : « Aucune avancée scientifique possible ne nous donnera les moyens de répondre à ces questions »²⁹.

Dawkins et les autres apôtres du Nouvel Athéisme semblent être étrangement sourds ou ignorants des importantes théories du développement de la science, que ce soient les implications du désormais classique *Structures scientifiques* de Kuhn ou d'un autre philosophe qui mériterait plus d'attention, Michel Polanyi³⁰. Ce dernier suggère notamment, et c'est le cadre épistémologique favorisé par Polkinghorne, que la science, en tant que méthode *pratiquée*, ne peut l'être que par des personnes d'où sa conclusion que toute connaissance est personnelle³¹. Cependant, suggérer de telles limitations est, pour le Nouvel Athéisme, inacceptable.

Et pour justifier des limites actuelles de la science, le Nouvel Athéisme a tendance à supposer que ces limites ne sont dues qu'à nos limites techniques et scientifiques. Potentiellement, la science est une connaissance absolue. Par exemple, on a parfois l'impression que les Nouveaux Athées considèrent que le principe d'incertitude développé par Heisenberg ne limite pas notre connaissance scientifique mais au contraire n'attend que d'être dépassé par des moyens de connaissance scientifique plus élaborés. Or, c'est mal comprendre l'objet du principe d'incertitude. En fin de compte, ce principe concerne, au choix, deux choses. Soit ce principe d'incertitude concerne

²⁸ Peter B. Medawar, *The Limits of Science*, Oxford, Oxford University Press, 1985, p. 66.

²⁹ Idem. Selon le physicien Erwin Schrödinger (Prix Nobel, 1933), « la théorie du monde physique, en l'état présent, suggère fortement l'indestructibilité de l'esprit par le temps ». Erwin Schrodinger, « Science and Religion », dans son *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell and Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

³⁰ On ne pourrait par exemple que conseiller la relecture de la première partie de Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, « Introduction to the Logic of Science ». Le théologien – et le scientifique ! – consultera aussi avec profit l'appendice au livre de Vern S. Poythress, *Science and Hermeneutics*, pp. 163-171.

³¹ Michel Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Attention cependant, pour Polanyi connaissance « personnelle » et connaissance « relative » ne sont pas synonymes. L'épistémologie de Polanyi ne serait donc pas à réduire à un simple relativisme.

notre *méthode* de connaissance, soit il concerne l'*objet* de connaissance. L'exemple pris par Olivier Rey est pertinent.

Prenez un électron. Nous pourrions essayer de déterminer sa position à l'aide du rayonnement électromagnétique. Parce que les électrons sont si petits, un rayonnement avec une très courte longueur d'onde serait nécessaire pour le localiser avec précision. Cependant, les longueurs d'onde plus courtes correspondent à des énergies plus élevées. Plus l'énergie du rayonnement utilisé est grande, plus le mouvement de l'électron est modifié. Ainsi, toute tentative visant à déterminer la localisation précise de l'électron modifiera la vitesse de ce dernier. À l'inverse, des techniques pour mesurer avec précision la vitesse de l'électron vont nous laisser dans l'ignorance au sujet de son emplacement précis. Nous pourrions conclure de cela que l'interaction des perturbations est, de fait, d'autant plus grande sur la quantité de mouvement, ce qui rendrait impossible la mesure précise de ces grandeurs.

Mais cela, souligne Rey, est une erreur : « À s'en tenir à cette interprétation... on laisse entendre qu'à chaque instant la particule a une position et une quantité de mouvement intrinsèquement définies, qu'il serait simplement impossible de connaître en même temps »³². Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Le problème n'est pas que nous manquons de *moyens* pour mesurer cela. Le problème c'est qu'il est impossible de procéder à ces mesures, car la particule en elle-même n'a pas simultanément une position et une vitesse déterminée. L'incertitude n'est pas due aux *limites* de nos moyens de mesure, mais à la *réalité* de la particule elle-même. C'est la *réalité* qui porte en elle-même le germe de cette incertitude. Ainsi, la limite de notre connaissance, si nous pouvons parler ainsi, est la conséquence d'une limite intrinsèque de la réalité. Les Nouveaux Athées, eux, fidèles à un positivisme scientifique venu d'un autre âge, restent convaincus que tout est une question de moyens, de technologies, de progrès de la connaissance.

Mais de cela, le Nouvel Athéisme ne semble pas prendre toute la portée, ce qui peut sembler très étonnant de la part d'auteurs qui mettent tant d'accent sur l'importance des avancées et des preuves scientifiques. Nous aurions pu attendre plus de considération de ce que la « science » est et peut accomplir. Force est de constater qu'il n'en est rien. Certains sont convaincus que le Nouvel Athéisme fait preuve ici de mauvaise foi évidente, voire de malhonnêteté. Il me semble cependant que d'autres raisons pourraient être évoquées,

³² Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarement*, pp. 212-213.

comme la force psychologique que peut avoir une idéologie. Et le scientisme en est certainement une.

Évidentialisme

Le deuxième problème qui ressort de l'utilisation de la science dans l'argumentaire athée, c'est un évidentialisme problématique. En disant cela, je ne remets pas en cause – pas ici en tous cas – la démarche philosophique qualifiée par ce terme d'« évidentialisme »³³, pas plus que je ne parle de l'école apologétique qui lui est associée. Par « évidentialisme » je parle ici de l'idée selon laquelle une « preuve », particulièrement une preuve scientifique, se suffit à elle-même. Soulignons ensemble quelques problèmes liés à la notion de « preuve » telle qu'utilisée par nos auteurs.

Le *premier* problème avec l'utilisation de la notion de « preuve » par le Nouvel Athéisme est l'univocité de celle-ci. Il ne peut y avoir, si nous en croyons le Nouvel Athéisme, qu'un seul type de preuve : la preuve « scientifique ». C'est oublier un peu rapidement que la cohérence d'une explication globale du monde ne peut pas se focaliser sur un seul type de « preuve ». Elle doit prendre en compte l'intégralité de la diversité de ces dernières. Et c'est peut-être là l'un des plus sérieux problèmes du Nouvel Athéisme : la limitation de la notion de « preuve » à sa catégorie scientifique. Sans en dire beaucoup plus sur ce point, Alister McGrath, l'un des grands théologiens anglicans actuels, remarque ceci à propos de la propension à « expliquer »³⁴ la foi chrétienne de manière uniquement rationnelle et scientifique :

En grandissant dans la foi, ses dimensions imaginative et esthétique devinrent de plus en plus évidentes à mon esprit et de plus en plus importantes dans mon articulation théologique. Et cependant, ce fondement intellectuel demeura fermement ancré dans mon esprit, donnant structure et stabilité à tout ce qui ensuite reposa sur celui-ci³⁵.

³³ W.K. Clifford, « it is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything upon insufficient evidence » dans « The Ethics of Belief », Louis P. Pojman, éd., *The Theory of Knowledge*, Belmont, Wadsworth, 2003, pp. 515-518, ici p. 58.

³⁴ Il est assez intéressant de noter que jamais le Nouvel Athéisme ne se propose de nous dire ce que veut dire le verbe « expliquer », pas plus que nous ne sommes en mesure de savoir comment, d'après eux, la science se propose d'expliquer notre univers.

³⁵ McGrath, « New Atheism – New Apologetics: The Use of Science in Recent Christian Apologetic Writings », The Boyle Lecture given at Gresham College,

Malgré ce rappel bienvenu, le Nouvel Athéisme s'en tient à une définition univoque de la « preuve », ce qui ne peut finalement que conduire à des contradictions – dont nous mentionnerons certaines plus tard. L'univocité de la « preuve » est aussi visible dans la manière dont Hitchens présente l'interprétation biblique : « Soit les évangiles sont dans un sens littéralement vrais, ou tout l'ensemble n'est qu'une fraude et peut-être même une fraude immorale »³⁶. Une fois encore, il y a approche univoque de la preuve : soit elle est littérale, soit il n'y a pas de preuve. Ce qui est une approche d'un simplisme navrant.

Mais le Nouvel Athéisme se trouve aussi en difficulté par son échec à distinguer deux verbes, deux actions : « prouver » et « justifier », ou encore, à ne pas voir la distinction cruciale qu'il y a entre « l'absence absolue de preuve » et « l'absence de preuve absolue ». Or, il est tout à fait crucial de pouvoir distinguer entre, d'un côté, ce qui est « raisonnable » et, de l'autre côté, ce qui est « prouvable » ou « démontrable »³⁷. Cette distinction rejoint notamment la distinction entre une démonstration *de jure* et *de facto* fortement mise en avant par le philosophe Alvin Plantinga³⁸. Ce dernier, dans sa trilogie portant sur la « justification des croyances », a en effet mis un accent bienvenu sur la différence entre les objections portant sur la *rationalité* d'une croyance (« il est raisonnable de croire que ») – le *de jure*, « de droit » – et les objections portant sur la *réalité* ou *vérité* d'une croyance (« il est certain que ») – le *de facto*, « de fait » ou « en réalité ».

Nous pourrions aussi parler de la confusion constante, dans le Nouvel Athéisme, entre preuve et argument. Une fois encore, leur utilisation des « preuves » scientifiques semble sous-entendre que ces dernières sont utilisées de manière « neutre » et « évidente » sans qu'elles soient intégrées dans un argument solidement construit. Cela conduit très souvent à une certaine superficialité de l'argumentaire

22 janvier 2014, *Gresham College*, <http://www.gresham.ac.uk>, accédé le 25 mars 2014.

³⁶ Hitchens, *God is Not Great*, p. 120.

³⁷ Voir particulièrement Herbert McCabe, *Faith Within Reason*, Londres, Continuum, 2007, p. 13. Cf. le chapitre très intéressant et engageant de Terry Eagleton « Faith and Reason » dans *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*, New Haven et Londres, Yale University Press, 2009, pp. 109-139.

³⁸ « Il y a tout d'abord eu des objections *de fait* ; des objections à la vérité de la foi chrétienne... Mais encore plus répandues, sont les objections *de jure*. Ce sont des arguments des objections arguant que la foi chrétienne, qu'elle soit vraie ou non, n'est dans tous les cas pas justifiable, ou rationnellement justifiée, qu'elle est irrationnelle, ou qu'elle n'est pas intellectuellement respectable. » Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York et Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. viii-ix.

employé par le Nouvel Athéisme, mais une superficialité trompeuse. Certes, il n'y a souvent pas d'argument solidement déployé, mais il n'en reste pas moins que le prétexte scientifique est bel et bien présent et que c'est cela que l'audience attend généralement. À la lecture, et à la vue, du succès du Nouvel Athéisme, nous pourrions dire que nos contemporains ne cherchent souvent pas tant un argument bien construit qu'un discours qui a l'air scientifique.

Dawkins oublie que lui-même ne peut que conclure, dans ses débats publics, comme dans ses ouvrages prosélytes en faveur du Nouvel Athéisme, que l'athéisme est plus cohérent, donne plus de sens, s'intègre mieux, dans une vision générale du monde. En fin de compte, Dawkins est obligé de reconnaître que la pure preuve scientifique ne peut en ce cas rien prouver, mais qu'elle doit être complétée par bien d'autres choses qui forment la réalité de notre monde : l'éthique, l'esthétique, l'émotionnalité, etc. C'est pour cela qu'il ne peut que conclure que l'existence de Dieu est « hautement improbable »³⁹. En clair, Dawkins reconnaît sans le dire qu'il n'y a pas de « faits bruts » – c'est-à-dire des faits qui ne soient pas interprétés par la raison humaine.

Le deuxième problème, c'est l'idée selon laquelle une « preuve » est simplement *observée* (constatée), et selon laquelle cette observation est évidente et *transparente*. En d'autres termes, le fait ou l'observation « empirique » est synonyme de « science »⁴⁰. Un « fait » aura toujours la même portée, et toujours la même explication. Ainsi, certaines observations astrophysiques ne peuvent avoir qu'une et une seule explication. Les observations fossiles n'auront elles aussi qu'une et une seule explication possible⁴¹. Une fois encore, c'est comme s'il n'y avait jamais, à aucun moment de la démarche scientifique, un

³⁹ Dawkins, *God Delusion*, p. 158.

⁴⁰ Ici, le Nouvel Athéisme oublie qu'une « preuve » est premièrement une *information* pertinente en vue de prouver ou d'infirmer telle ou telle proposition. Cette information se doit toujours d'être ensuite interprétée !

⁴¹ Dawkins demeure persuadé que les découvertes scientifiques doivent être basées sur des preuves assimilables au « sens commun ». Il serait intéressant de se pencher ici sur les vestiges éventuels du *Scottish Common Sense Realism* (Thomas Reid) dans l'épistémologie évidentialiste du Nouvel Athéisme. La complexité de la relation entre sens commun et découverte scientifique est cependant plus complexe que la seule observation des phénomènes : « Les découvertes scientifiques émergent d'un ensemble d'intérêt fruits du sens commun, mais ces découvertes ne peuvent être faites que lorsque les scientifiques se séparent de manière décisive du contexte du sens commun. » Timothy Jenkins, « Closer to Dan Brown than to Gregor Mendel: On Dawkins' *The God Delusion* », *Scottish Journal Of Theology*, 62/3, 2009, pp. 269-281, ici p. 269. Jenkins se base ici sur l'approche de Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.

phénomène interprétatif. Cette approche de la science est aussi naïve que simpliste⁴². Dawkins nierait-il donc la moindre subjectivité dans l'élaboration d'une théorie scientifique ? Sans aucun doute. La même chose est visible chez Dennett : la science et les « preuves empiriques » se suffisent à elles-mêmes. Elles n'ont pas besoin d'être interprétées ; en tous cas, c'est ce qui est sous-entendu dans sa préface à *Darwin's Dangerous Idea*. En particulier lorsqu'il rejette tout appel à un « argument d'autorité ». On « fait » de la science, tout simplement⁴³ ! D'une manière assez similaire, Sam Harris essaie d'argumenter dans son livre *L'horizon moral* que « le gouffre entre faits et valeurs est illusoire »⁴⁴. Il dit notamment : « Nous demander si maximiser le bien-être est « bon » n'a aucun sens. Il me semble *clair* que ce que nous demandons vraiment... c'est si cela nous conduit à, ou obstrue, une forme plus profonde de bien-être », illustrant bien l'évidentialisme du Nouvel Athéisme⁴⁵.

Mais les exemples démontrant qu'une observation peut être interprétée de différentes manières ne manqueraient pas. McGrath présente un bon exemple scientifique de ce phénomène interprétatif. Dans son livre *Le gène égoïste*, Dawkins indique :

Les gènes s'amassent en larges colonies, en sécurité à l'intérieur de robots gigantesques et patauds [c'est de nous dont il est question ici !], isolés du monde extérieur, communiquant avec ce dernier par des routes tortueuses et indirectes, le manipulant à distance. Ils sont en vous et moi ; ils nous ont créés, corps et esprit ; et leur préservation et la raison d'être ultime de notre existence⁴⁶.

Et cependant, le physiologiste Denis Noble, que nous pouvons difficilement suspecter d'être affecté par une quelconque religiosité, est d'opinion que :

⁴² Ce qui le conduit à des conclusions ridicules. La « preuve » selon Dawkins, fonctionne de manière automatique. Ainsi, Dieu, s'il existe, se doit de répondre aux prières d'une manière qui corresponde à nos attentes. En cela, le « Dieu » pour lequel Dawkins ne trouve pas de preuves, ressemble plus à un répondeur automatique ou une intelligence artificielle transcendante. Ce qui bien sûr n'existe pas ! C'est la « Grande Expérience de la Prière » décrite par Dawkins, *The God Delusion*, pp. 61-66.

⁴³ Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, pp. 11-12.

⁴⁴ Harris, *The Moral Landscape*, p. 14.

⁴⁵ Idem, p. 12. Je souligne.

⁴⁶ Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 21.

En fait, les gènes sont emprisonnés dans de larges colonies, enfermés à l'intérieur d'être très intelligents, formés par le monde extérieur, communiquant avec ce dernier par des processus complexes, et à travers lesquels, à l'aveugle, comme par magie, leur fonction émerge. Ils sont en vous et en moi ; nous sommes le système qui permet à leur code d'être lu ; et leur préservation est totalement dépendante du plaisir que nous ressentons en nous reproduisant. Nous sommes la raison ultime de leur existence⁴⁷.

La différence entre ces deux interprétations est évidente et elles sont cependant toutes les deux fondées sur des « preuves » similaires, voire identiques ! Les deux auteurs concluent finalement que les deux explications sont possibles au vu des données scientifiques actuelles. Sur la base de la même matière première, deux explications concurrentes sont construites. Un autre exemple est celui du débat assez vigoureux qui oppose depuis des années Dawkins et Gould concernant l'équilibre ponctué⁴⁸.

Enfin, *troisième* problème, les « preuves » sont coercitives au lieu d'être interprétées. Dans l'un des nombreux passages assez surprenants de son best-seller, Dawkins s'en prend ainsi à la notion de foi : « [la foi] est un état d'esprit qui conduit les gens à croire quelque chose – quoi que ce soit – en l'absence totale de preuve qui le soutiendrait. S'il y avait des preuves, alors la foi serait superflue, parce que les preuves nous contraindraient de toute manière à y croire »⁴⁹. Le plus frappant ici, ce n'est pas la définition de la foi par Dawkins⁵⁰. Après tout, il nous a appris à imaginer que la foi chrétienne était une « illusion »⁵¹. Mais ce qui est le plus étrange c'est que, pour Dawkins,

⁴⁷ Denis Noble, *The Music of Life: Biology Beyond the Genome*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2006, pp. 12-13.

⁴⁸ « Je pense que l'équilibre ponctué est une chose mineure dans le darwinisme, qui n'est pas d'une grande importance théorique. Son importance a été largement surfaite. » Richard Dawkins, « Darwin's Dangerous Disciple: An Interview with Richard Dawkins », *Skeptic*, 3/4, 1995, pp. 80-85, ici p. 85. Je ne suis pas certain que les défenseurs de l'équilibre ponctué considèrent que ce n'est qu'une théorie sans grande importance théorique !

⁴⁹ Dawkins, *The Selfish Gene*, p. 330.

⁵⁰ La foi, rappelons-le, est comprise dans sa globalité comme étant l'association de trois dimensions : connaissance, assentiment, confiance. La foi définie comme étant « croire sans raison » est donc un non sens.

⁵¹ Ou encore, « illusion, hallucination, délire », dont la définition est ce qui « demeure une fausse croyance face à de solides preuves du contraire », Dawkins, *The God Delusion*, p. 5.

une « preuve », quelle qu'elle soit, fait disparaître la réflexion. S'il y a preuve, il y a contrainte, comme si une « preuve » (1) n'était jamais interprétée et (2) s'imposait à la personne en dehors de toute connaissance personnelle.

La notion de preuve est donc une nécessité qui fait disparaître, pour Dawkins, toute volonté personnelle. C'est la conséquence directe de la précédente citation. La « preuve » fonctionne pour lui de la même manière : elle nous oblige, elle nous contraint. La preuve scientifique n'est donc jamais interprétée : elle se présente à nous dans une nudité épistémologique qui se saisit de nous et contraint notre raison.

De la méthode scientifique

En plus du scientisme et de l'évidentialisme radical démontrés par le Nouvel Athéisme, un *troisième* problème se présente à nous : celui de la méthode scientifique. En effet, une bonne démonstration scientifique se doit de commencer par établir une procédure expérimentale valide qui guidera le reste de la démarche scientifique. Celle-ci formulera aussi des hypothèses vérifiées ou infirmées par des expérimentations diverses. Les résultats seront ensuite interprétés en vue de la formulation d'une conclusion venant étayer les propositions précédemment formulées. J'espère en quelques mots ne pas avoir trahi l'essentiel de la méthode scientifique, même s'il est certain que chaque discipline adaptera à son domaine ladite méthode.

Un tel problème de méthode scientifique apparaît dans l'interaction du Nouvel Athéisme avec le théisme de leurs opposants. Du côté des définitions, par exemple, si Weinberg a écrit dans *Dreams of a Final Theory* que « certaines personnes ont des idées sur Dieu qui sont si larges et flexibles qu'il est inévitables qu'elles trouveront Dieu quel que soit l'endroit où elles le cherchent »⁵², de la même manière le Nouvel Athéisme a une définition tellement large de « Dieu » qu'ils finiront bien par trouver quelqu'un qui accepte ladite définition.

Si Harris, pour sa part, affirme avec raison que « le cœur de la science c'est l'honnêteté intellectuelle »⁵³, cette démarche d'honnêteté devrait commencer par une bonne définition des termes employés, ce qui n'est de toute évidence pas le cas. La méthode scientifique, c'est aussi s'appuyer sur les meilleures « preuves » possibles. Or, citer de vagues théologiens et pasteurs (comme le *Calvary Taberna-*

⁵² Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory*, New York, Random House, 2010, p. 244.

⁵³ Harris, *Letter to a Christian Nation*, p. 6.

cle Association de l'Oklahoma⁵⁴), ce serait comme utiliser *La physique quantique expliqué à mon fils de quatre ans* pour un cours de Master en physique nucléaire ! La méthode utilisée pour soutenir les arguments semble a priori douteuse et ne démontre quasiment aucune interaction sérieuse avec les auteurs étudiés.

Ce manque d'interaction académique se voit notamment dans la manière dont Dawkins présente et discute la religion « Einsteinienne » – ce qui est un exemple typique de ce manque de méthode scientifique. Il se contente de citer des passages d'Einstein, sans ordre, sans développement logique. De plus, aucune référence claire aux sources originales n'est donnée⁵⁵. Certainement, Dawkins n'est pas un cas isolé, mais ce procédé se répète à chaque « instance » du Nouvel Athéisme. La méthode qui apparaît le plus souvent, c'est une citation des auteurs sans analyse, une succession d'informations sans organisation ou systématisation particulière. C'est comme si, en quelque sorte, le *matériel brut* était suffisant à la méthode scientifique. Cependant, l'information brute, le fait brut, n'existe que très rarement – voire jamais. Du moins, seul, il n'est rien sans (1) une bonne méthode expérimentale et (2) de bons points de départ. La validité d'une théorie scientifique tient en partie à cela. Or la complexité et le sérieux de la démarche scientifique s'effacent devant le simplisme décrit par le Nouvel Athéisme. Nous pouvons donc conclure empiriquement et sur la base de nos observations répétées que le Nouvel Athéisme sacrifie la méthode scientifique (définition, procédure, etc.) au profit d'une justification doctrinale (leur athéisme).

Ainsi, la démarche argumentaire de Dawkins reflète un mépris de la démarche scientifique. S'il semble bien observer et établir des hypothèses, remarquons que (1) il pré-sélectionne les éléments observés et que (2) il ne vérifie pas ses hypothèses mais passe de suite aux conclusions. Une vérification des hypothèses devrait avoir cette forme :

(1) *Observation* : je connais beaucoup de croyants qui sont stupides ;

⁵⁴ Dawkins, *The God Delusion*, p. 17.

⁵⁵ Dawkins, *The God Delusion*, pp. 15-16. Dawkins fait cependant bien référence au livre duquel il tire toutes ses citations : Max Jammer, *Einstein and Religion: Physics and Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1999. Ce qui est remarquable, c'est que Dawkins s'appuie sur l'interprétation de Jammer, oubliant que ce dernier établit un lien assez direct entre la religiosité d'Einstein et le théologien Spinoza (voir surtout pp. 57-63). Il aurait été attendu de Dawkins que, discutant des vues d'Einstein, il tienne aussi compte de ce rapprochement théologique. Bien sûr, Dawkins n'en fait aucun cas : cela ne soutiendrait pas ses propres conclusions univoquement favorables à l'athéisme.

- (2) *Hypothèse* : la foi est contre la raison ;
- (3) *Expérience* par vérification : aller chercher, explorer, comprendre, les relations précédemment établies entre foi et raison.
- (4) *Résultats* : ensuite Dawkins aurait peut-être dû présenter de manière claire et sérieuse l'ensemble des résultats auxquels son expérimentation l'aurait conduit.
- (5) *Interprétation* :
- (6) *Conclusion* :

Que manque-t-il ici ? Expérience, résultats et interprétation. Dawkins passe facilement d'une observation partielle à une hypothèse naïve et enfin à une conclusion erronée : la foi est contre la raison. En affirmant cela, Dawkins n'est bien sûr pas isolé. Tous les auteurs du Nouvel Athéisme font cause commune. Mais si c'est Dawkins qui est mentionné ici, c'est parce que c'est lui qui fait le plus utilisation de la science et qui, de par sa formation et profession, aurait dû respecter la méthode scientifique. Mais de toute évidence, le Nouvel Athéisme ne fait aucun cas de cette méthode.

Quant à Dennett, il en appelle à une considération scientifique de la religion, mais nulle part il ne définit vraiment la « religion », même s'il désire donner une explication évolutionniste de ses origines. Il ne définit d'ailleurs pas plus ce qu'est la science ou quelle « méthode scientifique » il se propose d'utiliser – ce qui est la base de l'entreprise scientifique⁵⁶. Décrire sa méthode (son protocole) expérimentale est une absolue nécessité, de peur de commettre des erreurs de procédure qui falsifieraient les interprétations⁵⁷.

Lorsque les Quatre Cavaliers du Nouvel Athéisme tentent d'interagir avec leurs contreparties théistes, que ce soit des contemporains (Flew, McGrath) ou de lointains opposants (Augustin, Thomas d'Aquin, Pascal), ce n'est que pour en donner des citations partielles et mal interprétées afin d'en tirer des conclusions erronées, voire malhonnêtes. Hitchens n'hésite par exemple pas à qualifier Augustin de « fantaisiste narcissique »⁵⁸, sans plus d'explication ! Ceci est tout à

⁵⁶ Cf. Dennett, *Breaking the Spell*, chapitre « Some Questions about Science », surtout pp. 38-39.

⁵⁷ Il en est de même dans le domaine philosophique, notamment pour les rédactions de mémoires et thèse. Un accent particulier est mis sur l'exposition du sujet, la définition des termes et la description de la méthode d'investigation choisie.

⁵⁸ Hitchens, *God is Not Great*, « The Metaphysical Claims of Religion are False », p. 64. C'est lui aussi qui qualifie l'apologétique de C.S. Lewis de « morne et absurde », *ibid.*, p. 7.

fait étonnant du fait que Hitchens a souvent valorisé un principe apologétique important, celui de comprendre la vision du monde de notre interlocuteur : « La première chose qui est demandée de toute personne qui s'engage dans un débat académique ou intellectuel, c'est d'avoir la capacité de rendre vraiment compte de la position adverse »⁵⁹. Nous ne pouvons que souhaiter qu'Hitchens ait suivi son propre conseil. Malheureusement, le Nouvel Athéisme ne fait aucun cas des « preuves » ou arguments avancés par ses opposants.

C'est le cas par exemple de la citation de Tertullien : « Je crois parce que c'est absurde », que tous, ou presque, citent, mais qu'aucun ne prend le temps de commenter. Dawkins se contente d'un commentaire assassin : « c'est la voie de la folie »⁶⁰. À n'en pas douter, comme le suspecte bien McGrath, ces auteurs ne sont pas allés chercher plus loin qu'une encyclopédie de citations sur Internet au lieu de s'en tenir à la lecture *intégrale* des sources *premières*⁶¹. Certes, il n'est pas question ici de méthode scientifique telle que l'utilisent les biologistes, physiciens, etc. Mais l'erreur commise est du même genre. Si le Nouvel Athéisme ne prend pas le temps d'explorer les « preuves » et la « matière première » dans les ouvrages cités, ne croyez pas qu'ils prennent plus la peine d'analyser en profondeur les « preuves » scientifiques auxquelles ils font régulièrement appel. Il en est de même pour les références régulières à Martin Luther et à ses commentaires sur la raison. Ce serait comme si, tentant de démontrer le processus d'une réaction chimique, vous me citiez l'explication qu'en faisait MacGyver dans la série télévisée. Ce n'est pas une analyse scientifique. C'est en partie de la fiction !

Bref, dans leur analyse de la pensée de leurs contradicteurs, les nouveaux athées ne font pas montre de la rigueur et de la profondeur que l'on attendrait de la part de scientifiques.

Nous avons donc rapidement, trop rapidement peut-être même, survolé l'utilisation de la science dans le récent argumentaire anti-religieux développé par le Nouvel Athéisme. Nous avons vu que trois problèmes majeurs rendent la « science » utilisée par ce mouvement très problématique : leur scientisme radical tout à fait assumé, leur évidentialisme reposant sur une notion erronée et simpliste de « preuve », et l'absence de toute méthode scientifique soutenant leur athéisme.

⁵⁹ Christopher Hitchens, « The End of Fukuyama », *Slate*, 3 mars 2006.

⁶⁰ Dawkins, *A Devil's Chaplain*, p. 139.

⁶¹ Alister McGrath et Joanna Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*, Londres, SPCK, 2007, pp. 23-24.

Faisons encore deux grandes remarques plus générales : le rôle des présupposés dans la réflexion et l'argumentation, et la question du lien entre vision du monde et manière de vivre.

Les présupposés

L'utilisation de la science dans l'argumentaire du Nouvel Athéisme démontre une chose : « La science n'a, de fait, pas grand-chose à voir avec leur position concernant la réalité ultime, le sens de la vie, et la moralité »⁶². En effet, ce que ce trop rapide survol du Nouvel Athéisme démontre, c'est le pouvoir des présupposés. La présence des présupposés présidant à l'argumentaire scientifique du Nouvel Athéisme est évidente pour de nombreux auteurs qui ont commenté l'interaction de ces derniers avec les « preuves scientifiques ». Ainsi : « L'argument de Dawkins est, d'après moi, déficient parce qu'il part du principe axiomatique que la croyance religieuse est erronée et ainsi il est forcé de considérer les réalités biologiques comme accidentelles »⁶³. Ce qui est important de remarquer ici, c'est que le point de départ de Dawkins est décrit comme étant axiomatique, c'est-à-dire que tout l'argument est pré-défini – la conclusion est présupposée. Comme Hay le conclut bien : Dawkins a « pré-jugé » de la conclusion avant même de considérer toutes les explications possibles. Il a ainsi présupposé l'impossibilité de Dieu, non pas sur la base des preuves scientifiques, mais sur la base de sa non-foi personnelle. Ce n'est pas tant que « son athéisme est une conclusion nécessaire et logique [de sa science] »⁶⁴, qu'il n'en est la présupposition !

La conséquence, c'est que finalement la science s'efface devant le présupposé épistémologique et métaphysique qu'est le matérialisme scientifique. Cela conduit très souvent le Nouvel Athéisme à utiliser la science d'une manière qui ne respecte pas l'intégrité de cette dernière mais qui est en réalité plus proche d'un certain utilitarisme. La preuve scientifique n'est donc plus *fondamentale*, mais *ornementale*. Comme le dit bien Philip Johnson, « Pour les scientifiques matérialistes, *le matérialisme est premier, la science ne vient qu'ensuite*. Nous pouvons dire, à proprement parler, qu'ils sont 'des

⁶² Nancey Murphy, « Robert John Russell versus the new atheists », *Zygon*, 45/1, 2010, pp. 193-212, ici p. 207.

⁶³ Hay, « Religion under Siege », p. 149.

⁶⁴ Klostermaier, « Reflections Prompted by Richard Dawkins's *The God Delusion* », p. 609.

matérialistes utilisant la science' »⁶⁵. Comme un lambris qu'on pose pour cacher le mur qui soutient la maison, la preuve scientifique vient cacher le présupposé métaphysique qui, à n'en pas douter, sous-tend l'approche du Nouvel Athéisme tel que représenté par l'un de ses plus populaires prophètes. La science s'efface devant l'athéisme dogmatique⁶⁶.

Même Richard Lewontin, généticien très connu et ancien président de la *Société pour l'étude de l'évolution*, a reconnu qu'il ne pouvait accepter certaines choses à cause de ses propres présupposés – dans son cas l'évolutionnisme matérialiste. Dans sa recension du livre de l'astrophysicien Carl Sagan, *The Demon-Haunted World*, Lewontin fait la remarque suivante – que j'ai déjà citée ailleurs :

Nous prenons le parti de la science, *en dépit* de l'absurdité de certaines de ses constructions, *en dépit* de son incapacité à tenir plusieurs de ses promesses extravagantes concernant la santé et la vie, *en dépit* de la tolérance de la communauté scientifique pour des contes sans fondement, parce que nous avons un engagement préalable, un engagement envers le matérialisme. Ce n'est pas que les méthodes et les institutions de la science nous obligent en quelque sorte à accepter une explication matérielle du monde phénoménal, mais, au contraire, que nous sommes forcés, par notre adhésion *a priori* aux causes matérielles, de créer un système d'investigation et un ensemble de concepts qui produisent des explications matérielles, peu importe leur nature contre-intuitive, quelle que soit leur nature mystificatrice pour les non-initiés. De plus, ce matérialisme est absolu, car nous ne pouvons pas permettre que le Divin pointe son nez⁶⁷.

La force des présupposés est ici totalement assumée. Pour les défendre, Lewontin est tout à fait prêt à ignorer la réalité et les contradictions qui découlent de sa vision du monde. La question à laquelle

⁶⁵ Phillip E. Johnson, « The Unraveling of Scientific Materialism », *First Things*, 77, novembre 1997, pp. 22-25, ici p. 24, <http://www.firstthings.com>, accédé le 25 mars 2014.

⁶⁶ Je ne partage cependant pas l'appréciation positive de Hay qui termine ainsi son article : « For, by his exceptional *tour de force* in publishing, he has done what many thousand sermons had hitherto failed to achieve: he has brought the argument about religion into centre stage, where at last it can be debated seriously. » Pas plus que je ne puis dire que « I have been challenged by Richard Dawkins », Kunz, p. 25.

⁶⁷ Lewontin, « Billions and Billions of Demons ».

nous sommes confrontés est celle-ci : lorsque nos présupposés ne sont pas en cohérence avec la réalité dans laquelle nous vivons, avons-nous l'espoir que l'intégrité de notre méthode scientifique puisse totalement être préservée ? Il est possible d'en douter.

La possibilité de la vie

Dans sa préface à *Retour à Mathusalem*, George B. Shaw, grand auteur anglais du XX^e siècle, écrivait de l'évolution darwiniste : « Lorsque toute sa signification vous apparaît, votre cœur s'effondre comme un château de sable. Il y a dans ce processus un fatalisme hideux, et il abaisse d'une façon affreuse et détestable la beauté et l'intelligence, la force et la résolution, l'honneur et l'aspiration au rang de ces changements fortuitement pittoresques... »⁶⁸ Et, en fin de compte, l'utilisation de la science pose une question cruciale : quel est l'apport de la science dans notre vie quotidienne ? La science du Nouvel Athéisme peut-elle soutenir la vie humaine, entretenir sa dignité, sa beauté, son espérance ? Dawkins lui-même nous montre que la seule solution possible au sein des conclusions « scientifiques » qu'il nous propose, c'est de vivre en totale tension avec la réalité.

En effet, si la science a comme objectif de nous dire ce qui est « vrai » ou « réel », cette même science conduit Dawkins à décrire un monde sans pitié où chacun n'a comme but ultime que sa propre répllication⁶⁹. Cependant, Dawkins ne souhaite pas accepter les conséquences morales et politiques de son évolutionnisme matérialiste. Pour résumer, nous dit Dawkins, nous devons accepter l'évolution matérialiste comme représentant fidèlement la réalité du monde sans en accepter les règles. Nous ne pouvons pas vivre le monde tel qu'il est : « En même temps, même si en tant que scientifique je soutiens le darwinisme, je suis passionnément anti-darwiniste sur des sujets comme la politique ou la manière dont nous devrions conduire les affaires humaines »⁷⁰. De même, à la fin de son livre *Le gène égoïste* : « Nous, seuls sur la terre, pouvons nous rebeller contre la tyrannie des réplicateurs égoïstes »⁷¹. Certainement, Dawkins souhaiterait nous conduire vers une vie de dignité, d'intégrité et même de solidarité. La question est de savoir si ses conclusions scientifiques, qui

⁶⁸ George B. Shaw, *Retour à Mathusalem*, Aubier Montaigne, 1959, p. 49.

⁶⁹ Pour Dawkins, cette auto-répllication est « la condition *sine qua non* pour la vie ». Cf. Dawkins, « Darwin's Dangerous Disciple », p. 81.

⁷⁰ Dawkins, *A Devil's Chaplain*, pp. 10-11.

⁷¹ Dawkins, *Selfish Gene*, p. 8.

forment de son propre aveu le seul moyen que nous ayons de *connaître* et donc de savoir *comment vivre*, justifient ses actions. La conclusion est claire : le Nouvel Athéisme n'est *pas justifié* dans sa conviction que nous pouvons vivre pleinement et humainement dans ce monde présent.

Conclusion

En conclusion, le Nouvel Athéisme a pris la science en otage : elle ne cherche alors plus à connaître mais à justifier des positions doctrinales particulières qui lui sont pourtant étrangères. La science a succombé à un système métaphysique, le matérialisme scientifique qui, n'étant jamais questionné, est devenu une idéologie : « La science, lorsqu'elle est prise en otage par une idéologie ou un système de croyance, que ce soit naturaliste ou théiste, ne peut plus fonctionner efficacement et nous donner une connaissance de l'univers physique »⁷². Remarquez que la dernière citation souligne avec raison que nous sommes tous susceptibles de succomber à ce danger, y compris dans le débat création/évolution⁷³. Au lieu de nous conduire vers une connaissance du monde, la science du Nouvel Athéisme se transforme en fiction. Comme le conclut un des critiques : « Dawkins [et avec lui tout le Nouvel Athéisme] est, en cela, plus proche de Dan Brown que de Gregor Mendel, et la réception (et le succès) de ses écrits devrait être évaluée en ces termes »⁷⁴. Nous ne sommes donc pas tant en face d'une science présentant un grand défi que d'une fiction scientifique présentant une certaine force de persuasion.

Face à une telle utilisation de la science, l'apologète se trouvera parfois démuné, non pas à cause des arguments utilisés, mais à cause de la rhétorique pseudo-scientifique assez efficace du Nouvel Athéisme. Nous pourrions parfois essayer de nous engager sur le terrain du débat scientifique, au risque de nous trouver enlisés dans une « guerre des tranchées » en forme de concours de citations de conclusions scientifiques. Peut-être l'un des meilleurs moyens à disposition est de montrer qu'une « bonne science » présentera des conclusions qui la rendront compatible avec les autres dimensions de la vie humaine comme celles de l'expérience quotidienne, mais aussi de la nature

⁷² Howard J. Van Til, Davis A. Young, Clarence Menninga, *Science Held Hostage: What's Wrong with Creation Science AND Evolutionism*, Downers Grove, IVP, 1988, p. 41.

⁷³ Des indications utiles dans le livre précédemment cité.

⁷⁴ Jenkins, « Closer to Dan Brown than to Gregor Mendel », p. 279.

esthétique et imaginative de notre humanité. En d'autres termes notre apologétique ne doit pas utiliser qu'un « bon argument » (*logos*) mais aussi de « bons sentiments » (*pathos*) et une « bonne vie » (*ethos*). En faisant cela, nous démontrerons la dimension holistique de la vie chrétienne. Car en fin de compte, comme l'illustre bien Chesterton : « Le meilleur moyen de voir si un manteau est bien taillé, ce n'est pas de le mesurer, mais de l'essayer »⁷⁵.



⁷⁵ G.K. Chesterton, « The Return of the Angels », *Daily News*, 14 mars 1903, cité dans McGrath, « New Atheism – New Apologetics ».

Quelle(s) herméneutique(s) pour l'Église d'aujourd'hui et de demain ?

par **Shafique
KESHAVJEE,**

auteur,
pasteur
et professeur à la
retraite

Cet article est la version abrégée d'une conférence de l'auteur à la Société vaudoise de théologie. Le sujet qui lui avait été proposé était : « Quelle herméneutique enseigner aux ministres d'aujourd'hui ? » On trouvera la version complète sur le blog www.skblog.ch/shafique.keshavjee@gmail.com.

Comme les lecteurs de Hokhma ne sont pas forcément intéressés par l'enseignement théologique, nous avons retenu les précieuses réflexions de Shafique Keshavjee qui concernent l'herméneutique et l'Église en général.

1. Définition, complexité et tâche de l'herméneutique

Définition

L'herméneutique – originellement la reprise du travail d'Hermès, le messager des dieux, reprise se prolongeant par le déchiffrement des *hermeneia*, les signalisations sur un chemin – a été définie comme art, science, théorie ou pratique de l'interprétation et de la compréhension¹.

¹ Pour l'herméneutique (h.) comme « art de comprendre et d'interpréter », cf. D. Thouard, *Herméneutique contemporaine. Comprendre, interpréter, connaître* (textes clés réunis et présentés par l'auteur), Paris, Vrin, 2011, p. 7. Jean-Yves Lacoste définit l'h. comme « art ou science de l'interprétation » (article « Herméneutique » in Jean-Yves Lacoste (dir.) *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2002, p. 527). L'h. comme « théorie » se trouve chez Pierre

On peut comprendre l'herméneutique comme *art ou pratique*, lorsque la *pertinence* et le *travail effectif* de l'herméneute sont mis en valeur.

Comme *science*, lorsque la *méthode* et l'*universalité* de la démarche herméneutique sont mises en valeur.

Comme *théorie*, lorsque la *réflexivité* et la *problématisation* du travail de l'herméneute et de la démarche herméneutique sont mises en valeur.

L'herméneutique articule trois pôles inséparables : une *pratique* de l'interprétation et de la compréhension, une *objectivation* de la méthodologie de l'interprétation et de la compréhension et une *réflexion critique* sur cette pratique et cette objectivation.

L'*interprétation* peut être définie comme le *processus* allant d'une compréhension superficielle, distante ou fautive à une compréhension qui se veut plus vraie ou approfondie. En ce sens, elle *décrypte* une signification mécomprise. L'interprétation peut être définie aussi comme l'*expression* d'une compréhension singulière. En ce sens, elle *manifeste* une signification nouvelle.

La *compréhension* peut être définie comme l'*effet synthétique* d'une interprétation. En ce sens, elle atteste de la saisie d'une signification. La compréhension peut aussi être définie comme une *capacité* d'empathie. En ce sens, elle réunit deux singularités².

Pour synthétiser, voici une nouvelle proposition de définition.

Bühler (« On appelle l'herméneutique la théorie de l'interprétation ou de la compréhension [...] » (article « Herméneutique » in Pierre Gisel (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Presses universitaires de France/Labor et Fides, (1995) 2006, p. 582) et comme « théorie critique » chez Klauspeter Blaser (« 'Herméneutique' signifie théorie critique de l'interprétation » (*La théologie au XX^e siècle*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995, p. 475). Quant à Anthony C. Thiselton, il commence aussi par définir l'h. comme « théorie de l'interprétation » (« Hermeneutics » in Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J.I. Packer (éds), *New Dictionary of Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1988, p. 293). Pour l'h. comme « pratique », cf. *Le Nouveau théo, l'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Mame, 2009. « L'herméneutique (du grec, « expliquer ») définit les principes et les méthodes d'interprétation des textes. C'est une pratique très ancienne dans le judaïsme et le christianisme » (p. 147).

² Pour une première réflexion sur interprétation et compréhension, cf. de D. Thouard, « Comprendre et interpréter », *op. cit.*, pp. 9-16 et les articles « Compréhension », « Comprendre » et « Interpréter » in Jean-Pierre Zarader (dir.), *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses, 2007, pp. 11-13 et 300-301.

L'herméneutique peut être définie comme *la théorie et la pratique de l'interprétation, à savoir d'un comprendre et d'un donner à comprendre qui passe par un déprendre et un reprendre*³.

Complexité

L'herméneutique est un sujet complexe car elle rassemble en elle-même à la fois la problématique de l'interprétation et l'interprétation de cette problématique, une théorisation du comprendre et la compréhension de cette théorisation.

L'herméneutique biblique est un sujet complexe, car elle articule à la fois une herméneutique générale (réflexion « philosophique » fondamentale) et une herméneutique particulière (réflexion « théologique » spécifique sur la Bible)⁴.

³ L'étymologie latine du mot com-prendre (prendre ensemble ou assembler en esprit) est fort instructive. Elle renvoie à la racine *hed-/hend* qui signifie mettre en sa possession. *Prae-heda*, devenu *praeda* a désigné la part de butin pris en premier par le chef. *Praeda* est à l'origine du mot proie. Quant à *pra-heda*, il a donné naissance au mot préhension duquel a dérivé le mot prison. Cette même racine a donc donné les mots appréhension (saisir un danger), appréhender (saisir une personne) et apprendre (saisir par l'esprit). (Cf. René Garrus, *Étymologies du français. Curiosités étymologiques*, éditions Belin, 1996, pp. 38-39). Cette racine linguistique met en évidence le danger de tout acte de comprendre : saisir en enfermant. Un acte de compréhension respectueux de son sujet ou de son objet est, pourrait-on dire, une saisie qui dessaisit. C'est pourquoi elle commence toujours par un déprendre avant de pouvoir poursuivre par un reprendre.

⁴ Sur cette thématique, lire de Paul Ricœur « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 119-133. Ricœur parle de « relation complexe d'inclusion mutuelle » (p. 119). La formule, quoique attirante, n'est pas sans poser problème. Ricœur affirme que « le premier mouvement va du pôle philosophique au pôle biblique » et que « l'herméneutique biblique est une herméneutique régionale par rapport à l'herméneutique philosophique constituée en herméneutique générale » (p. 119). Il nuance immédiatement en affirmant : « L'herméneutique théologique présente des caractères si originaux que le rapport s'inverse progressivement, l'herméneutique théologique se subordonnant finalement l'herméneutique philosophique comme son propre *organon* » (p. 119). Plus loin dans ce texte, il reconnaît magnifiquement que la foi est « la limite de toute herméneutique, en même temps que l'origine non-herméneutique de toute interprétation ; le mouvement sans fin de l'interprétation commence et s'achève dans le risque d'une réponse qu'aucun commentaire n'engendre ni n'épuise » (p. 130). Lorsqu'il s'agira d'interpréter le sens de la résurrection du Christ, Ricœur reconnaît s'éloigner « non seulement de l'interprétation dominante, mais de ce qui demeure le consensus au moins tacite des théologiens dogmaticiens » (Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, Hachette Littératures, Paris, 2006, p. 230). Sa réponse est significative. « Mais c'est peut-être là que le philosophe que je suis anime l'apprenti théologien qui s'agite en moi »

Toute interprétation d'un texte biblique est dès lors devenue d'une complexité énorme. Non seulement il est important de saisir « les interprétations des interprétations » au sein même des textes bibliques⁵, puis en dehors des textes bibliques (« les commentaires » et « les commentaires des commentaires »), mais à cela il est devenu nécessaire d'ajouter « les herméneutiques » et « les herméneutiques des herméneutiques », à savoir ce grand courant réflexif (principalement en Occident) sur l'acte même d'interpréter et de commenter⁶.

Tâche

L'herméneutique est, pour reprendre la belle expression de Jean-Yves Lacoste, « fille des distances »⁷. La conscience d'une distance – culturelle, chronologique, philosophique, scientifique, religieuse... – entre une œuvre du passé et l'interprète du présent est à la base de toute réflexion herméneutique⁸.

Mais si une *distance* peut être perçue comme problématique, c'est bien parce qu'une *proximité* est encore ressentie comme profonde.

Ainsi, les philosophes grecs, même s'ils ne percevaient plus le sens des comportements étranges des dieux racontés par Homère, n'en restaient pas moins fascinés par son œuvre. Le recours à l'allégorie leur permettait de postuler et de trouver un sens plus profond.

(p. 230). Ainsi, chez Ricœur, l'« inclusion mutuelle » se conclut finalement par la victoire du pôle philosophique sur le pôle théologique.

⁵ Un exemple parmi mille. Lorsque Luc présente Jésus, c'est une interprétation à côté de celles de Matthieu, Marc et Jean (sans mentionner les apocryphes). Or le Jésus interprété par Luc interprète/explique (*diermèneuein*) lui-même les Écritures (Luc 24,27). Dans ce même Évangile (et différemment de Matthieu) Jésus est présenté en débat d'interprétation avec le diable (Luc 4,9-12) sur des textes des Écritures qui sont eux-mêmes des interprétations de la volonté de Dieu.

⁶ Ainsi, Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricœur, parmi bien d'autres, sont devenus des « incontournables » pour toute réflexion herméneutique.

⁷ « [...] l'herméneutique est fille des distances – culturelles et/ou chronologiques – qui nuisent à l'intelligence des textes. Face au problème posé par les objets signifiants dont la signification nous échappe, ou dont nous supposons qu'ils possèdent un sens profond auquel nous n'avons pas ou plus accès, l'h. se propose de déterminer ce que ces objets veulent vraiment dire et d'éprouver si ce qu'ils disent possède une pertinence ici et maintenant » (art. « Herméneutique », *op. cit.*, p. 527).

⁸ C'est l'essor des disciplines historiques en Occident qui a renforcé la prise de conscience d'un écart. En Orient et en d'autres parties du monde moins marquées par l'histoire (elle-même tributaire d'une conscience judéo-chrétienne du rapport au temps), la conscience de la distance est bien plus faible. La lecture des textes religieux, notamment, se vit souvent dans une immédiateté plus grande.

De même, pour les premiers chrétiens, tout en étant tributaires des Écritures juives, il leur fallait trouver un sens nouveau à partir de l'événement de Jésus reconnu comme Messie. Les quatre sens de l'Écriture qui furent progressivement systématisés (sens littéral, sens allégorique, sens moral et sens spirituel) leur permettaient de garder vivant ce lien.

Si la Réforme a revalorisé la *proximité* de la Bible (le sens dans la lettre) avec les préoccupations contemporaines, le siècle des Lumières, et ceux qui ont suivi, ont mis en évidence des *distances* entre le contenu d'une lecture littérale de la Bible avec les découvertes des sciences naissantes⁹.

L'herméneutique a comme tâche *d'articuler une proximité et une distance*, de gérer une distance devenue problématique et de trouver une proximité qui soit saine¹⁰.

Dit autrement, la tâche de l'herméneutique est de *valoriser la précompréhension (élan initial)*, de *comprendre la mécompréhension (barrières en soi et hors de soi)*, de *traverser les incompréhensions (processus de rapprochement)* et de *favoriser de nouvelles compréhensions (saine relation)*.

Comme l'a si bien dit Paul Valéry : « Un état dangereux : croire comprendre »¹¹.

⁹ Une bonne partie de la philosophie et des sciences humaines occidentales s'est constituée à côté ou face aux sciences expérimentales en expansion. Ainsi l'œuvre de Kant a été construite à côté de la physique de Newton (la sauvegarde d'un penser et d'un croire face à l'essor envahissant d'un savoir). La différence proposée par Dilthey entre l'explication (*erklären*, propre aux sciences de la nature) et la compréhension (*verstehen*, propre aux sciences humaines) relève d'une même volonté de protection. Une partie importante des débats herméneutiques me semble tourner autour de la relation entre ces deux concepts. Dit (très, très !) schématiquement : une compréhension sans l'explication (Schleiermacher, Dilthey), une explication sans la compréhension (histoire à prétention « scientifique » ; structuralisme radical) ; une compréhension qui précède, englobe et critique l'explication (Heidegger, Gadamer) ; une explication qui précède, accompagne et critique la compréhension (Habermas) ; une interpénétration entre compréhension et explication (Ricœur) ; une explication (historique) qui précède la compréhension (théologique) (partisans radicaux de l'exégèse historico-critique)...

¹⁰ Il y a deux manières antinomiques d'éliminer la préoccupation herméneutique : a. en décrétant que la distance est minime ou nulle (par des littéralismes anhistoriques ou des universalismes mystiques) ; b. en décrétant que la distance est immense ou insurmontable (par un historicisme relativiste ou une absolutisation du temps présent).

¹¹ *Choses tues* in *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1960, p. 497. Parole qu'il équilibre par : « L'esprit clair fait comprendre ce qu'il ne comprend pas » (*op. cit.*, p. 496).

Dite positivement, cette parole – mise en lien avec l’affirmation de Ludwig Wittgenstein : « Ce que je sais, je le crois »¹² – pourrait être reformulée ainsi : « Un état heureux : comprendre que je crois ».

Dit autrement encore, le travail herméneutique a comme tâche de faire douter d’une conviction initiale (« je croyais bien comprendre ») pour faire accéder à une conviction plus riche (« nous comprenons mieux ce que nous croyons »).

2. Spécificité de l’herméneutique biblique

La Bible peut être lue de mille manières, en d’innombrables lieux et pour de multiples raisons. C’est souvent une chance, parfois aussi une souffrance.

Pour comprendre d’où viennent les divergences potentielles et réelles, il est important de saisir quelques éléments de la diversité des options, lieux, priorités, présupposés, paradigmes et orientations théologiques qui sous-tendent cette diversité.

L’herméneutique biblique, telle que je la conçois, est le fruit d’une « triple écoute »¹³.

Le *Times Magazine* (31 mai 1963) rapporte un propos de Karl Barth donné à ses étudiants, propos souvent cité, selon lequel il faut tenir la Bible dans une main et le journal dans l’autre. La fin est souvent omise. Voici la citation complète :

« [Barth] recalls that 40 years ago he advised young theologians ‘to take your Bible and take your newspaper, and read both. But interpret newspapers from your Bible’. »¹⁴

John Stott, aumônier de la reine d’Angleterre de 1959 à 1991 et inspirateur aussi bien du Mouvement de Lausanne, de l’IFES (GBEU internationaux) et de Scripture Union (mouvement international de

¹² *De la certitude*, Paris, Gallimard, 2006, n° 177, p. 62.

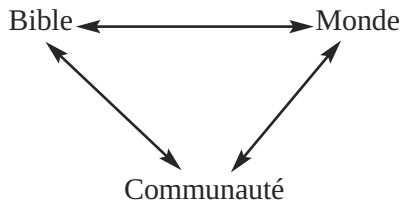
¹³ Cette réflexion m’est inspirée notamment par l’ouvrage de John Stott, *Le chrétien à l’aube du XXI^e siècle*, Québec, La Clairière, 2000.

¹⁴ http://www.ptsem.edu/Library/index.aspx?menu1_id=6907&menu2_id=6904&id=8450. La suite de l’interview est moins connue : “Newspapers, he says, are so important that ‘I always pray for the sick, the poor, journalists, authorities of the state and the church — in that order. Journalists form public opinion. They hold terribly important positions. Nevertheless, a theologian should never be formed by the world around him — either East or West. He should make his vocation to show both East and West that they can live without a clash. Where the peace of God is proclaimed, there peace on earth is implicit. Have we forgotten the Christmas message ?”

la Ligue pour la lecture de la Bible), n'a cessé de répéter, quant à lui, qu'il est important de tenir ensemble « the Word and the World »¹⁵.

Écouter attentivement la Parole (« the Word ») et écouter attentivement le Monde (« the World »), telle est la tâche du chrétien et du théologien. Son chapitre intitulé « L'oreille attentive » comporte toutefois trois sections : « Écouter Dieu », « À l'écoute mutuelle », « À l'écoute du monde ».

Entre la Bible et le Monde, il y a donc un troisième lieu : la Communauté. Et c'est bien à partir d'une « triple écoute » que l'herméneutique se déploie.



Derrière cette apparente simplicité se cache une foisonnante complexité.

La Bible est un Monde. Et ce Monde de la Bible est un Monde de mondes (avec une grande diversité de livres, d'auteurs, de genres littéraires, de contextes historiques, etc.)¹⁶.

¹⁵ « [...] je crois que nous sommes appelés à une tâche difficile et même douloureuse, celle de la 'double écoute'. Je veux dire par là que nous devons écouter attentivement à la fois la Parole ancienne et le monde moderne, en accordant évidemment à chacun le respect particulier qui lui est dû, afin de pouvoir les mettre en relation en restant fidèles à la première et sensibles au second » (*op. cit.*, p. 6).

¹⁶ L'herméneutique biblique est tributaire de notre compréhension de la Bible qui elle-même façonne notre compréhension. Dans *Encyclopédie du protestantisme* c'est Pierre Gisel qui a rédigé (avec Jean Zumstein) l'article sur la Bible. Dans cet article (à mes yeux très stimulant, notamment par sa réflexion critique sur les forces et faiblesses de la « méthode historico-critique » (p. 129) et par son invitation à une lecture « créatrice » (p. 132), Gisel commence par décrire la Bible comme un texte pluriel, clos et passé (p. 114). Ce qui est certes le cas. Mais la Bible est aussi une Parole rassemblée, ouvrante et présente. Et c'est bien l'articulation Texte-Parole, pluriel-canonique, clos-ouvert, passé-présent qui lui donne sa Force. Survaloriser l'un des pôles au détriment de l'autre ne peut qu'affaiblir la lecture. Par ailleurs, la grande diversité d'auteurs et de genres littéraires de la Bible (textes épistolaires, juridiques, poétiques, historiques, paraboliques, liturgiques...) demande qu'une grande diversité de sensibilités et de compétences soient mises en œuvre pour les comprendre. Des historiens universitaires peuvent certes avoir une contribution importante. Mais elle ne peut être seule au fondement de l'interprétation de la Bible. Pour ne mentionner que deux exemples parmi d'autres, les juristes savent bien que le sens d'un texte juridique ne se limite

Le Monde contemporain n'est pas non plus un Monde monolithique. C'est un Monde de mondes (avec un foisonnement de convictions et de pratiques, des plus matérialistes aux plus magiques, des plus conceptuelles au sein d'une Université aux plus ébouriffantes au sein de certains groupes de spiritualité)¹⁷.

D'un côté, il y a le Monde de mondes de la Bible et de l'autre le Monde de mondes d'aujourd'hui. Écouter ensemble et l'ensemble de ces deux Mondes de mondes est dès lors extrêmement ardu et bien sûr impossible pour un seul individu.

Un individu n'aborde jamais ces deux mondes de manière isolée. Entre les deux, il y a toujours la Communauté ou la Tradition¹⁸.

Or « la Communauté » ou « la Tradition » est à son tour d'une extrême complexité, car elle est elle-même un Monde de Communautés et un Monde de Traditions.

Ainsi, s'il y a globalement une « Communauté protestante » et une « Communauté catholique », nous savons tous que chacune d'elles est fort plurielle abritant les plus « libéraux » et les plus « littéraires », les plus « progressistes » et les plus « conservateurs ».

De même s'il y a globalement une « Communauté universitaire », nous savons tous qu'au sein d'une même Faculté ou discipline, les conflits entre instituts, individus et chapelles peuvent être légion. Ce qui complique encore la tâche, c'est que chaque individu peut appartenir à plusieurs communautés.

Mais le plus difficile est encore ailleurs.

En ne nous focalisant que sur « la Bible et le Monde », toute la difficulté réside dans le sens du mot « et »¹⁹.

pas d'abord à l'intention du législateur dans un contexte historique donné, mais que le texte vise à être normatif pour des situations futures et inédites dans lesquelles une nouvelle interprétation sera nécessaire. Et les écrivains savent bien que l'utilisation de plusieurs styles voire de contradictions dans un même texte est volontairement porteuse d'un sens plus complexe (la décomposition systématique des textes en des unités « cohérentes » révélera probablement plus les critères de « cohérence » de l'analyste que ceux de l'auteur).

¹⁷ La littérature foisonnante des quêtes spirituelles dans toutes les directions (chamanisme, néo-paganisme, « New Age », dialogues avec des anges, sorcellerie, occultisme, satanisme...) révèle des expériences qui échappent très largement au monde universitaire et scientifique. Une interprétation « universitaire » de la Bible qui éliminerait de manière *a priori* tout esprit, ange ou démon, ne pourrait être que peu pertinente pour donner des critères de discernement dans ce dangereux foisonnement.

¹⁸ Gadamer a eu le grand mérite de revaloriser la thématique de la « tradition » dans la réflexion herméneutique. Cf. *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, pp. 298s.

¹⁹ Le professeur Pierre Bonnard a marqué des générations d'étudiants en les rendant notamment attentifs à la grande diversité de sens du petit mot *kai* !

Comment articuler la Bible *et* le Monde ? Lequel a priorité sur l'autre ? Même si tous les protestants peuvent éventuellement affirmer que c'est la Bible qui fait autorité, les divergences peuvent être radicales.

Ainsi, bien des réformés reprochent aux évangéliques de ne pas assez écouter les bonnes choses du Monde (apports des sciences et des sciences humaines, les revendications légitimes d'une société en évolution, etc.) et dès lors de mal écouter la Bible (en quoi ils ont souvent raison). En retour bien des évangéliques reprochent aux réformés de trop écouter les mauvaises choses du Monde (idéologies matérialistes, « l'esprit du temps », etc.) et dès lors de mal entendre la Bible (en quoi ils ont souvent raison aussi).

Barth invitait ses étudiants à interpréter le journal à partir de la Bible. À sa suite, quoique dans un registre bien différent, George Lindbeck utilise fréquemment la métaphore de « l'Écriture absorbant le monde »²⁰.

Toute herméneutique biblique, à partir d'une *tradition de lecture*²¹, cherche à articuler le Monde et la Bible. Les différences résultent des priorités d'articulation voire d'absorption mises en œuvre²².

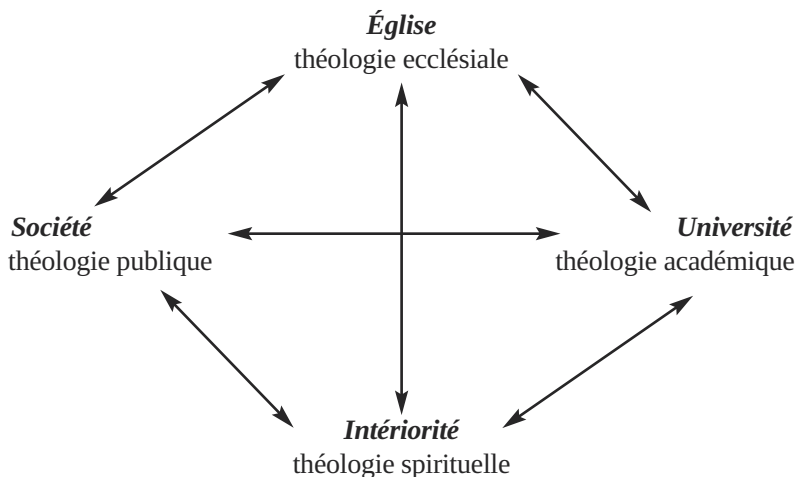
²⁰ Cf. l'article éclairant de Marc Boss « Le postlibéralisme : un programme herméneutique » in Marc Boss, Gilles Emery et Pierre Gisel eds *Postlibéralisme ? La théologie de George Lindbeck et sa réception*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 113-138.

²¹ Les lectures confessionnelles (lectures catholiques, protestantes, orthodoxes...) comme les lectures à prétention « scientifique » (ou auto-proclamées comme « critiques ») (lectures historico-critiques, structuralistes, psychologiques, sociologiques...) sont toutes élève des « traditions de lecture ». Les unes comme les autres sont « critiques » de positions adverses. Il serait donc erroné de jouer une herméneutique de la tradition (par ex. Gadamer) contre une lecture critique (Habermas). Pour une présentation brillante de ces deux auteurs et leur dépassement en une « herméneutique critique », lire l'article de Paul Ricœur « Herméneutique et critique des idéologies » in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 333-377. Alors que Paul Ricœur « accepte volontiers de dire que la critique des idéologies élève sa revendication à partir d'un autre lieu que l'herméneutique [...] » (p. 372), je pense que la critique naît toujours d'une herméneutique et d'une tradition de lecture.

²² Les divergences entre herméneutiques bibliques résident principalement dans les différences d'autorité ultime accordée soit à l'Écriture, soit au Monde pour la compréhension de Dieu, des lois de la nature et de l'identité humaine. Elles résident aussi dans les accents particuliers des uns et des autres : sur les auteurs et destinataires des textes, les contextes historiques et culturels des textes, les origines des textes, les structures des textes, les lecteurs et réceptions des textes, la cohésion des textes (canon), l'actualité des textes...

3. Quatre lieux de l'herméneutique théologique

Depuis David Tracey²³, il est devenu courant de présenter trois lieux (ou publics) privilégiés de la théologie : l'Université, l'Église et la société. À ces trois lieux, il m'a semblé pertinent d'en expliciter un quatrième : l'intériorité²⁴.



²³ *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Londres, SCM Press, 1981 ; New York, Crossroad, Publishing Company, 1987.

²⁴ Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 150.

Les quatre « lieux » de la théologie

Les quatre lieux principaux où s'élabore la théologie chrétienne sont : l'Église, l'Université, la société et l'intériorité. Seule une articulation différenciée de ces quatre lieux assure une fécondité à la production théologique.

1. La théologie ecclésiale

La théologie ecclésiale s'élabore au sein d'une Église (ou d'une communion d'Églises). Elle est au service de l'Église (ou d'une communion renforcée des Églises).

2. La théologie académique

La théologie académique s'élabore au sein d'une Université. Elle est en débat avec tous les savoirs disponibles.

3. La théologie publique

La théologie publique s'élabore au sein de différents espaces de la société. Elle est au service d'une plus grande convivialité de ces espaces.

4. La théologie spirituelle

La théologie spirituelle s'élabore au sein d'une intimité (personnelle et communautaire). Elle féconde et se laisse féconder par les trois autres formes de théologie.

Si l'on accepte ces quatre lieux (ou pôles), il est possible alors de reconnaître que l'herméneutique théologique aura quatre visages différents selon le lieu (ou pôle) privilégié.

1. Une herméneutique théologique *ecclésiale* cherchera à écouter prioritairement à la fois la Bible, ses traditions spécifiques et le « monde de l'Église » (défis, besoins, découvertes, crises...) en dialogue avec les autres pôles.

2. Une herméneutique théologique *universitaire* cherchera à écouter prioritairement à la fois la Bible, ses traditions spécifiques et le « monde de l'Université » (nouvelles recherches, nouveaux défis, nouvelles pédagogies...) en dialogue avec les autres pôles.

3. Une herméneutique théologique *publique* cherchera à écouter prioritairement à la fois la Bible, ses traditions spécifiques et « le monde de la société » (monde politique, monde de l'agriculture, monde de l'économie, monde artistique...) en dialogue avec les autres pôles²⁵.

²⁵ Ainsi les herméneutiques des théologies de la libération, les herméneutiques post-coloniales, les herméneutiques des théologies féministes, etc., sont nées de prises de conscience des évolutions au sein de la société et de la quête de nouvelles pertinences de la Bible pour ne pas seulement interpréter le monde, mais le *transformer*.

4. Une herméneutique théologique *spirituelle* cherchera à écouter prioritairement à la fois la Bible, son identité (personnelle et communautaire) spécifique et « le monde de l'intériorité » (intuitions, découvertes, obstacles, joies...) en dialogue avec les autres pôles.

Ces quatre visages sont, à mes yeux, tous nécessaires.

1. La théologie *ecclésiale* est largement confessionnelle encore, même si en certains lieux elle devient résolument plus interconfessionnelle. L'aspiration à mieux rassembler les protestants (réformés, évangéliques, communautés de migrants) pour un témoignage plus uni est une des motivations à repenser la formation (quels que soient les lieux).

2. La théologie *universitaire* est en pleine mutation (disparition de la Faculté de théologie de Neuchâtel, tentation non seulement de « dés-Églisation » mais aussi de déchristianisation, etc.). Mais plus fondamentalement encore le monde universitaire a dû reconnaître que ses seules offres de formation étaient insuffisantes pour répondre aux besoins de la société. D'où l'essor très rapide des HES (Hautes Écoles Spécialisées). Swissuniversities rassemble dorénavant en un seul organe hautes écoles universitaires, hautes écoles spécialisées et hautes écoles pédagogiques²⁶.

3. Si la théologie *publique* est largement déficiente, c'est parce que la majorité des enseignants actuels sont des professeurs de théologie universitaires peu ou pas engagés dans la complexité de la société. Permettre à des agronomes, des physiciens, des juristes, des économistes, des médecins, des spécialistes de l'art... d'enseigner la « triple écoute » est une des motivations à repenser la formation (quels que soient les lieux)²⁷.

4. La théologie *spirituelle* est un parent pauvre de la formation théologique (en tout cas chez les protestants). Revaloriser cette théologie spirituelle est une des motivations à repenser la formation (quels que soient les lieux).

²⁶ « Le 21 novembre 2012, les hautes écoles universitaires, les hautes écoles spécialisées et les hautes écoles pédagogiques de Suisse ont fondé ensemble l'association swissuniversities. Sa tâche principale est d'abord de préparer progressivement la fusion des trois Conférences des recteurs actuelles, la CRUS, la KFH et la COHEP en la conférence des recteurs des hautes écoles suisses unique. Cette nouvelle instance est prévue dans la nouvelle Loi fédérale sur l'encouragement des hautes écoles et la coordination dans le domaine suisse des hautes écoles (LEHE) qui entrera en vigueur en 2015 » <http://www.swissuniversities.ch/fr/>.

²⁷ Ainsi, il n'existe pratiquement aucune « théologie de l'agriculture » alors que près d'un être humain sur deux dans le monde vit encore dans une famille paysanne (2-6 % dans les pays techniquement développés ; 50-80 % ailleurs).

4. Complexité de l'herméneutique théologique

L'herméneutique théologique articule une double complexité : à l'interne (articulation de ses disciplines) et à l'externe (articulation aux autres disciplines).

Ayant développé ces réflexions ailleurs, j'en rappelle très brièvement quelques-unes ici²⁸.

À l'interne

La théologie étant fondamentalement une seule discipline avec trois dimensions (historique, systématique et pratique)²⁹, elle peut être déclinée par un certain nombre de sous-disciplines. Un des « drames » de la théologie académique contemporaine me paraît être l'hypermotivation et l'autonomisation (académique et institutionnelle) de ces sous-disciplines.

Les disciplines de la théologie

La théologie est fondamentalement une unique discipline composée de sous-disciplines devant être articulées entre elles.

1. Les sous-disciplines de la théologie

Les sous-disciplines principales de la théologie sont :

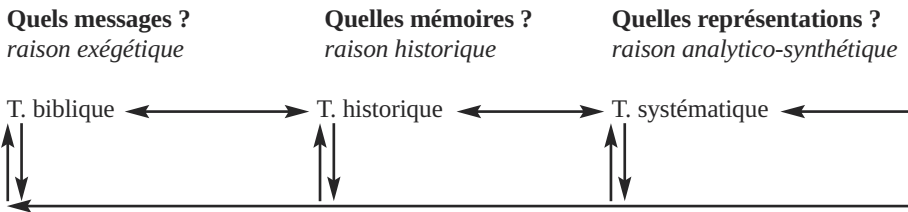
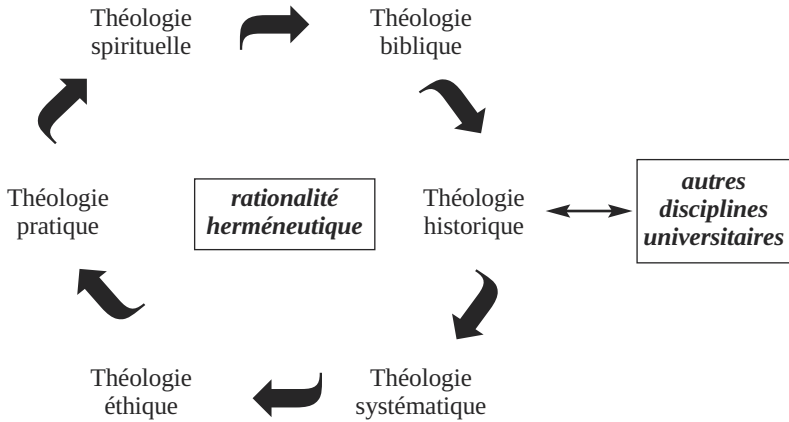
- la théologie pratique
- la théologie biblique
- la théologie spirituelle
- la théologie historique
- la théologie systématique
- la théologie éthique

2. L'articulation des sous-disciplines

Seule une différenciation et une articulation des sous-disciplines assure à la théologie sa cohérence et sa fécondité.

²⁸ « Les disciplines de la théologie » in *Une théologie pour temps de crise*, op. cit., pp. 151-157. « Le cercle des sciences et des disciplines », op. cit., pp. 192-196.

²⁹ Je suis redevable à Pierre Gisel d'avoir toujours insisté à juste titre sur ces trois dimensions.



Chaque sous-discipline est dans une relation de « boucle rétroactive » avec chacune des autres sous-disciplines.

À l'externe (consulter la page 98, puis reprendre au point 5)

5. Conflit et complémentarité des herméneutiques théologiques

Si l'herméneutique théologique est un problème, c'est bien parce qu'il y a le problème des herméneutiques théologiques qui ne se comprennent pas.

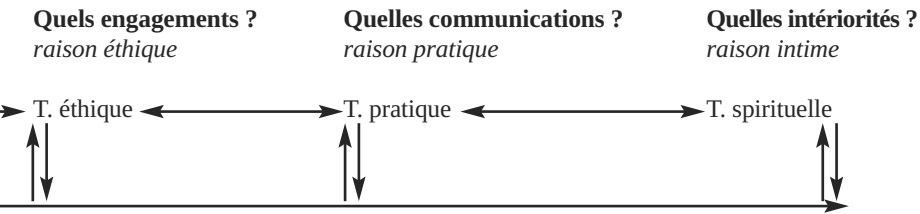
De vrais conflits herméneutiques existent entre les théologiens, entre les traditions théologiques et au sein des traditions théologiques.

Et dans ces conflits, la place à accorder à « la méthode historico-critique » joue un rôle important.

Pour l'Église catholique romaine, la place de cette méthode est précisée dans un document important de la Commission biblique pon-

tificale³⁰. Elle y est présentée comme « la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens », une méthode pouvant être « utilisée de façon objective ». Les limites de la méthode seraient doubles : soit lorsque la méthode est accompagnée d'*a priori* liés à des options herméneutiques ; soit lorsqu'elle prétendrait avoir le monopole sur d'autres méthodes tout aussi nécessaires.

³⁰ « Interprétation de la Bible dans l'Église » (document de la Commission biblique pontificale présentée par le cardinal Ratzinger au pape Jean Paul II au cours de l'audience du 23 avril 1993). Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_fr.htm (document 34). Pour une traduction française en ligne, cf. <http://www.portstnicolas.org/l-accastillage/vatican/article/interpretation-de-la-bible-dans-l-eglise>. Le document commence par affirmer : « La méthode historico-critique est la méthode indispensable pour l'étude scientifique du sens des textes anciens. Puisque l'Écriture Sainte, en tant que 'Parole de Dieu en langage d'homme', a été composée par des auteurs humains en toutes ses parties et toutes ses sources, sa juste compréhension non seulement admet comme légitime, mais requiert l'utilisation de cette méthode ». L'évaluation de la méthode



(Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*,
Genève, Labor et Fides, 2010, pp. 154, 157)

est ensuite nuancée : « Quelle valeur accorder à la méthode historico-critique, en particulier au stade actuel de son évolution ? C'est une méthode qui, utilisée de façon objective, n'implique de soi aucun *a priori*. Si son usage s'accompagne de tels *a priori*, cela n'est pas dû à la méthode elle-même, mais à des options herméneutiques qui orientent l'interprétation et peuvent être tendancieuses ». Puis le document continue en rappelant l'importance d'autres outils (analyses rhétorique, narrative, sémiotique ; approche canonique, par recours aux traditions juives d'interprétation, par l'histoire des effets du texte ; approches par les sciences humaines (sociologique, anthropologie culturelle, psychologiques et psychanalytiques), approches contextuelles (libérationniste, féministe). Le document se démarque alors de la lecture fondamentaliste. « La lecture fondamentaliste part du principe que la Bible, étant de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails. Mais par interprétation 'littérale' elle entend une interprétation primaire, c'est-à-dire excluant tout effort de compréhension de la Bible qui tienne compte de sa croissance historique et de son développement. Elle s'oppose donc à l'utilisation de la méthode historico-critique, comme de toute autre méthode scientifique d'interprétation de l'Écriture. La lecture fondamentaliste a eu son origine dans une préoccupation de fidélité au sens littéral de l'Écriture. Après le siècle des Lumières, elle s'est présentée, dans le protestan-

THÉOLOGIES

SCIENTES HUMAINES

« raison herméneutique »

SCIENTES DES RELIGIONS

LINGUISTIQUE PHILOGIE HISTOIRE PSYCHOLOGIE SOCIOLOGIE ÉTHNOLOGIE DROIT SCIENCES POLITIQUES ÉCONOMIE...

SCIENTES

« raison empirico-théorique »

SCIENTES MÉDICALES ÉTHOLOGIE
BIOLOGIE CHIMIE

PHYSIQUE...

MATHÉMATIQUES

« raison logico-déductive »

ÉPISTÉMOLOGIES...

PHILOSOPHIES

« raison spéculative ou raison des raisons »

ARTS

« raison intuitivo-imaginative »

La théologie (au pluriel) est – ou devrait être – en dialogue non seulement avec la science des religions (au pluriel), et les sciences humaines de manière plus large, ainsi qu'avec son partenaire séculaire la philosophie (au pluriel), mais avec l'ensemble des sciences, des mathématiques et des arts.

(Shafiqe Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 196)

Il est intéressant de constater tout le chemin parcouru par l'Église catholique quant à l'intégration d'une méthode, souvent rejetée officiellement dans le passé, mais déjà intégrée par de nombreux théologiens catholiques « d'avant-garde ». Aujourd'hui, c'est le cœur du Vatican qui fait l'éloge d'une méthode que Jean Zumstein a pu définir comme « l'expression classique de la façon dont le protestantisme a lu la Bible en situation de modernité »³¹ !

tisme, comme une sauvegarde contre l'exégèse libérale. » Commence alors le chapitre consacré à l'herméneutique dans lequel le document reconnaît les apports et les limites de certaines herméneutiques. « Il faut reconnaître, en effet, que certaines théories herméneutiques sont inadéquates pour interpréter l'Écriture. Par exemple, l'interprétation existentielle de Bultmann conduit à enfermer le message chrétien dans le carcan d'une philosophie particulière. De plus, en vertu des pré-supposés qui commandent cette herméneutique, le message religieux de la Bible est vidé en grande partie de sa réalité objective (par suite d'une excessive « démythologisation ») et tend à se subordonner à un message anthropologique. » Le texte se poursuit par la présentation de la spécificité de l'interprétation catholique (interprétation dans la tradition biblique, dans la Tradition de l'Église) et finalement par un chapitre consacré à l'interprétation de la Bible dans l'Église. Dans la conclusion, il est rappelé « que la nature même des textes bibliques exige que, pour les interpréter, on continue à employer la méthode historico-critique, au moins dans ses opérations principales ». Finalement, les limites de la méthode sont rappelées. « La méthode historico-critique, en effet, ne peut prétendre au monopole. Elle doit prendre conscience de ses limites, ainsi que des dangers qui la guettent. Les développements récents des herméneutiques philosophiques et, d'autre part, les observations que nous avons pu faire sur l'interprétation dans la Tradition Biblique et dans la Tradition de l'Église ont mis en lumière plusieurs aspects du problème de l'interprétation que la méthode historico-critique avait tendance à ignorer ».

³¹ « La méthode historico-critique est sans doute l'expression classique de la façon dont le protestantisme a lu la Bible en situation de modernité. Cette méthode prend son essor durant le siècle des Lumières. [...] De façon globale, on peut dire que l'objectif de la méthode historico-critique consiste à établir *le sens premier* d'un texte à l'exclusion de tout autre. Par sens premier d'un texte, il faut entendre le sens que ce texte revêtait dans son contexte de communication initial. Cet établissement du sens premier du texte est conduit selon une méthodologie qui se veut scientifique et régulée par une déontologie trouvant sa source dans l'humanisme des Lumières. La dimension polémique du projet est évidente : l'interprétation de l'Écriture est arrachée au pouvoir de l'Église ; elle est désormais l'apanage d'une lecture qui se veut autonome, rationnelle et critique. [...] Dans le champ du travail historico-critique, le consensus se constitue par *voie discursive*. La solidité de l'argumentation et sa clarté sont prépondérantes. Le lieu où s'établit ce consensus est l'auditoire universel, c'est-à-dire la communauté des esprits qui souscrit à cette règle dans l'élaboration du savoir. Les arguments d'autorité et les convictions *a priori* ne sauraient être pris en considération », Jean Zumstein, « Bible » in *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige/PUF, 2006, pp. 122-123.

Les catholiques seraient-ils devenus protestants non seulement en revalorisant la Bible, mais aussi en se fondant sur la méthodologie par excellence du protestantisme ? Il y a certes eu rapprochement, mais les différences d'intégration de « la Tradition et des traditions » demeure source de divergences profondes.

Mais peut-on vraiment dire que la méthode historico-critique soit l'expression classique de la façon dont le protestantisme a lu la Bible en situation de modernité ? Certainement pas ! Le protestantisme étant pluriel, le rapport à « la » méthode historico-critique l'est aussi³².

Les divergences de compréhension touchent de nombreux domaines :

- la détermination de ce qu'est une « science » ou une « méthodologie scientifique » ;
- la place des convictions *a priori* dans une démarche cognitive ;
- la détermination de ce qu'est un « auditoire universel »³³ ;
- l'exclusion ou non de tout autre sens du texte que le premier, etc.

³² Comme tous les autres sujets abordés dans ce texte, celui-ci est fort complexe. Impossible d'en dessiner un panorama. Il y a les exégètes/historiens qui ne disent que *oui* à cette méthode. Il y a les théologiens qui lui disent *oui et (un peu) non* (ainsi Daniel Marguerat, George Lindbeck, Pierre Gisel, parmi bien d'autres théologiens protestants). Il y a les théologiens qui disent *non et oui* à cette méthode (en contestant les présupposés a-théologiques de nombreux exégètes, en intégrant positivement toutes les méthodes disponibles et en critiquant le manque de culture littéraire des littéralistes, cf. les nombreux contributeurs de Kevin J. Vanhoozer (éds), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Baker, 2005). Et finalement il y a ceux qui ne disent que *non* à cette méthode.

³³ Les textes de la Commission biblique pontificale et de Jean Zumstein me semblent manquer de profondeur quant à leur réflexion (ou manque de réflexion) sur l'épistémologie des sciences (cf. les travaux d'Imre Lakatos, de Paul Feyerabend, de Michael Polanyi...), la place du « sujet » dans tout savoir « objectif », la prétendue neutralité des méthodes, la revendication d'un « auditoire universel », etc. À mes yeux, il n'y a pas d'exégèse sans exégète, de méthode sans présupposés théologiques et philosophiques, de savoir sans lieu de production du savoir. Sur ce sujet, lire l'ouvrage fort instructif de Thomas Römer, *La Bible, quelles histoires !*, Montrouge/Genève, Bayard/Labor et Fides. L'auteur y affirme clairement sa prétention à développer une « approche de type universitaire, avec son exigence de neutralité sur le plan confessionnel » (p. 13) (ainsi, le fondement d'une faculté de théologie protestante serait une approche prétendument neutre confessionnellement !) et de faire une lecture de la Bible « sans préjugés » (p. 51) (alors que le livre révèle excellemment les conflits idéologiques qui traversent cette lecture appelée « la science » p. 9).

Et toutes ces divergences induisent des conflits herméneutiques fort complexes !

D'une certaine manière, elles peuvent se cristalliser sur l'acceptation ou non de l'axiome de Semler (1725-1791). Selon cet axiome, le texte biblique « est comparable à tout autre texte de la littérature mondiale et doit donc être lu selon les méthodes en usage dans les sciences littéraires et historiques »³⁴.

Accepter cet axiome sans restrictions, c'est nier la spécificité de la Bible qui donne à croire que Dieu parle et qu'il intervient dans l'histoire.

Refuser totalement cet axiome, c'est refuser de reconnaître que la Bible est aussi pleinement humaine et qu'elle est aussi comparable à tout autre texte de la littérature mondiale.

Alors que les exégètes protestants des Facultés de théologie universitaires ont tendance à accepter cet axiome (sans restrictions, ou avec très peu), les exégètes évangéliques des Facultés de théologie universitaires ou des Instituts de formation biblique ont tendance à le refuser (avec détermination, ou en tout cas, comme seule approche possible).

Personnellement, j'ai toujours plaidé pour une pluralité de méthodologies aussi bien au sein des Facultés de théologie universitaire³⁵ que parmi les divers lieux de formation théologique. Une complémentarité des herméneutiques me semble possible.

Cela dit, je considère qu'une acceptation sans restriction aucune de l'axiome de Semler (« Dieu n'intervient pas ») est clairement anti-thétique avec la foi chrétienne puisqu'elle nie *par principe* que Dieu puisse intervenir dans l'histoire et qu'il a pu ressusciter Jésus d'entre les morts³⁶. Et je considère qu'une acceptation critique de l'axiome (reconnaissance de l'humanité des textes et critique des présupposés agnostiques ou athées du chercheur) est fort utile pour mettre en valeur la pleine humanité de la Bible, de Jésus lui-même et de tous ses témoins.

Je reformulerai dès lors l'axiome de Semler de la manière suivante :

³⁴ Jean Zumstein, « Bible » in *Encyclopédie du protestantisme*, op. cit., p. 123.

³⁵ Cf. l'annexe « Théologie ecclésiale et théologie universitaire ».

³⁶ Pour une analyse fine de cette problématique, lire d'Olivier Keshavjee, *Michael Polanyi. L'implication personnelle du sujet dans la connaissance*, UNIL/UNIGE, 2012 (mémoire de master en théologie ayant obtenu un prix de faculté de l'UNIL), pp. 66-80. <http://www.theologeek.ch/wp-content/uploads/2012/11/OKeshavjee-Polanyi-v1.2.pdf>. Voir aussi l'article sur son blog « L'axiome de Semler » <http://www.theologeek.ch/2013/10/03/axiome-de-semler/>.

Par son humanité, la Bible est comparable à tous les textes de la littérature mondiale. Elle peut et doit être lue selon toutes les méthodes en usage dans les disciplines littéraires, historiques et autres. Par sa spécificité, la Bible n'est pas que comparable à tous les textes de la littérature mondiale. Elle peut et doit être lue par des méthodes qui incluent l'action possible de Dieu dans le passé et le présent.

Au-delà de ces conflits méthodologiques, le problème est plus profond : les enjeux ne concernent pas seulement ou avant tout « le savoir », mais bien d'abord « le pouvoir »³⁷.

Qui a le *pouvoir* d'interpréter la Bible ? L'Université ou l'Église ? Vouloir « arracher » l'interprétation de l'Écriture au « pouvoir de l'Église » (Jean Zumstein) est clairement un nouvel acte de pouvoir.

Alors que, dans l'Église catholique, le pouvoir de l'interprétation revient traditionnellement et finalement au « magistère » (ensemble des évêques avec le pape), dans les Églises réformées, ce pouvoir est confié aux professeurs de théologie. « Évêques occultes » pourrait-on les nommer³⁸, ce sont eux qui ont la charge de former les futurs ministres qui, à leur tour, enseigneront la « bonne interprétation » des Écritures aux fidèles.

6. Herméneutiques et paradigmes

Pour comprendre l'incompréhension, il est important de mettre en lumière les paradigmes des uns et des autres (Edgar Morin)³⁹. Toute ma réflexion de ces dernières années tourne autour de la

³⁷ Le texte de J. Zumstein est très clair : « La dimension polémique du projet est évidente : l'interprétation de l'Écriture est arrachée au pouvoir de l'Église [...] » (*op. cit.* p. 122).

³⁸ À juste titre, le manque de transparence et de « démocratie » dans l'élection actuelle des évêques peut être critiqué par des protestants. Mais il faudrait que ceux-ci « balaient devant leurs portes » et se demandent *comment* et *par qui* leurs propres « évêques » (censés assurer la « saine » interprétation des Écritures) sont nommés et pour quelles *finalités* ils travaillent.

³⁹ « Pour accéder à la compréhension, il faut reconnaître les paradigmes, c'est-à-dire les structures de pensée qui nous gouvernent et qui gouvernent les autres. [...] Mais que comprend-on dès lors que nous sommes conscients de nos paradigmes et de ceux de l'autre ? On comprend l'incompréhension ! L'acquis est capital. Nous parvenons à l'intelligibilité de l'inielligibilité dans les relations humaines » (Edgar Morin, « L'enjeu humain de la communication » in *La communication. État des savoirs*, Auxerre, Sciences Humaines éditions, 2005, p. 24).

thématique des paradigmes et de ce que j'ai appelé les « holoparadigmes »⁴⁰.

Un paradigme peut être défini comme la « théorie d'ensemble » ou le modèle d'explication, de compréhension et d'orientation qui structure toute vision du monde.

Alors qu'une vision du monde est un ensemble de concepts, de métaphores, de récits et de pratiques qui composent et orientent notre regard, un paradigme est la structure fondamentale et exemplaire qui organise cet ensemble⁴¹.

Il m'apparaît qu'il y a deux sortes de paradigmes : les holoparadigmes (ou macroparadigmes) portant sur la *totalité* du monde et les meroparadigmes (ou microparadigmes) portant sur une *partie* du monde⁴².

Trois holoparadigmes principaux me semblent être en compétition pour dominer nos intelligences : un holoparadigme matérialiste, un holoparadigme monothéiste et un holoparadigme monoholiste (unité-totalité articulant le spirituel et le matériel). Chacune de ces grandes visions du monde se décline en d'innombrables variantes et chacune intègre des éléments des autres.

À ces trois grands holoparadigmes peut être adjoint un quatrième : un holoparadigme séculariste et agnostique. Ce modèle qui propose une suspension des points de vue ultimes pour permettre à chacun de se déterminer se transforme souvent en un modèle d'im-

⁴⁰ Shafique Keshavjee, « Intelligence de la création dans les religions », in *Origine, Ordre et Intelligence, la Science et la Foi*, Pierre Berthoud et Paul Wells (éds), éditions Excelsis/éditions Kerygma, Cléon d'Andran/Aix-en-Provence, 2010 ; « L'orthodoxie radicale et la théologie des religions » in H.-CH. Askani, D. Andronicos et al. (éds), *Où est la vérité ? La théologie aux défis de la Radical Orthodoxy et de la déconstruction*, Genève, Labor et Fides, 2012, pp. 75-102. Mon dernier livre, *La reine, le moine et le glouton. La grande fissure des fondations* (Paris, Seuil, 2014) traite de cette thématique sur un mode romanesque.

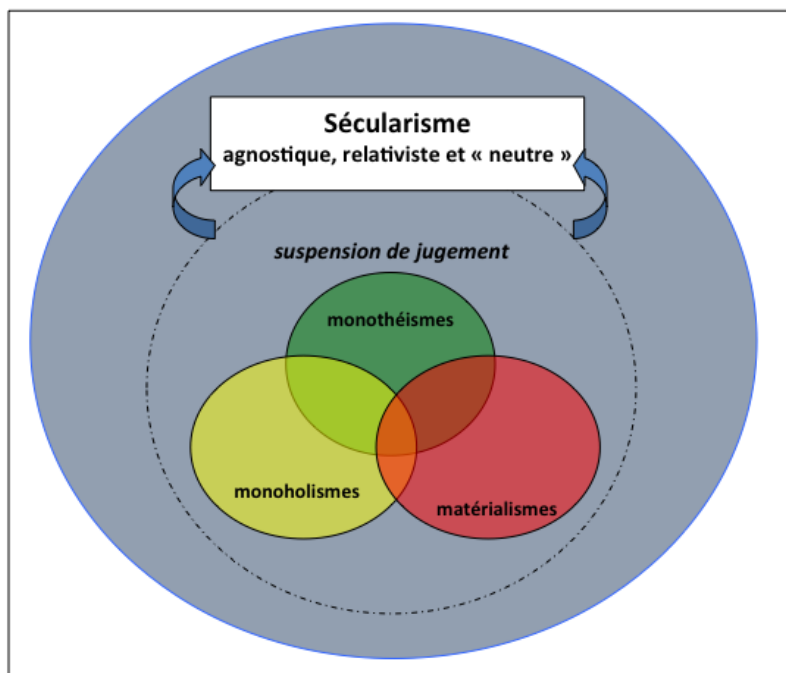
⁴¹ Le concept de « paradigme » a été revalorisé par Thomas Kuhn dans le domaine de l'histoire des sciences pour rendre compte de « ce que les membres d'une communauté scientifique possèdent en commun ». Cf. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1970), Paris, Flammarion, 2008, p. 240. La première édition de cet ouvrage a paru en anglais en 1962 et la seconde en 1970. Dans la postface de cette dernière édition, Kuhn met en évidence deux sens principaux donnés au concept de paradigme : un sens global de *théorie d'ensemble* et un sens particulier de *modèle explicatif*. Même si le concept de paradigme chez Kuhn s'applique en priorité à l'idée d'un « modèle explicatif dominant au sein d'une discipline scientifique » (cf. art. « paradigme » in Jean-François DORTIER (dir.) *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences humaines, 2004, p. 627), il me semble utilisable en dehors du champ scientifique, à la condition que l'extension de son usage soit consciente.

⁴² Concepts construits sur les racines grecques *holos*, totalité et *meros*, partie.

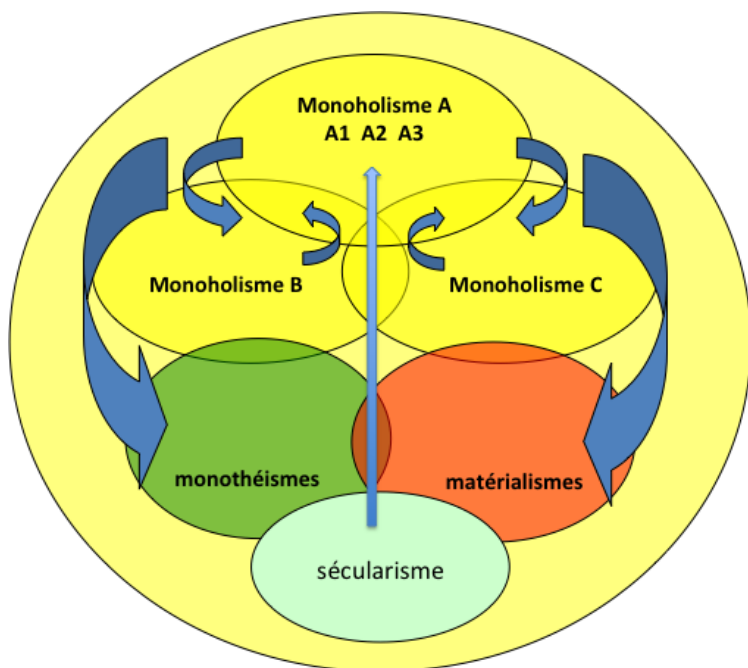
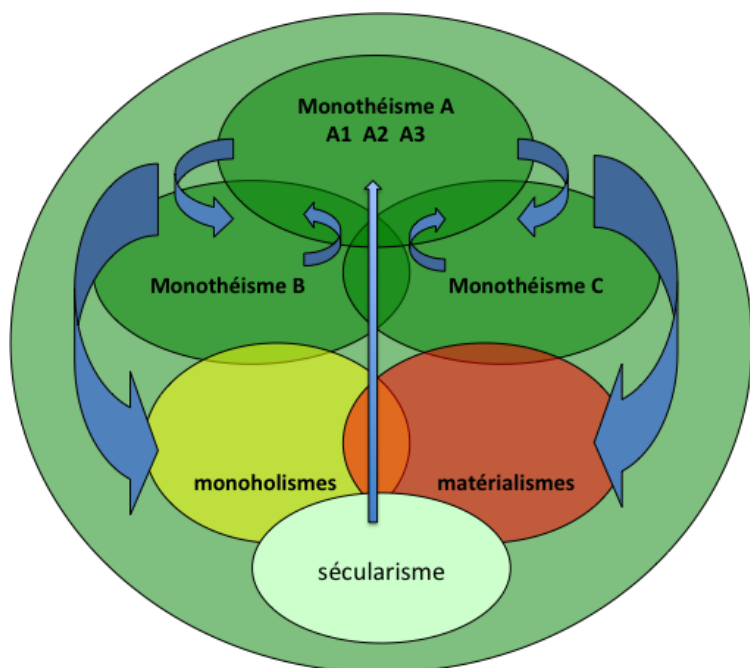
position du seul point de vue considéré comme légitime, à savoir le point de vue séculariste et agnostique⁴³.

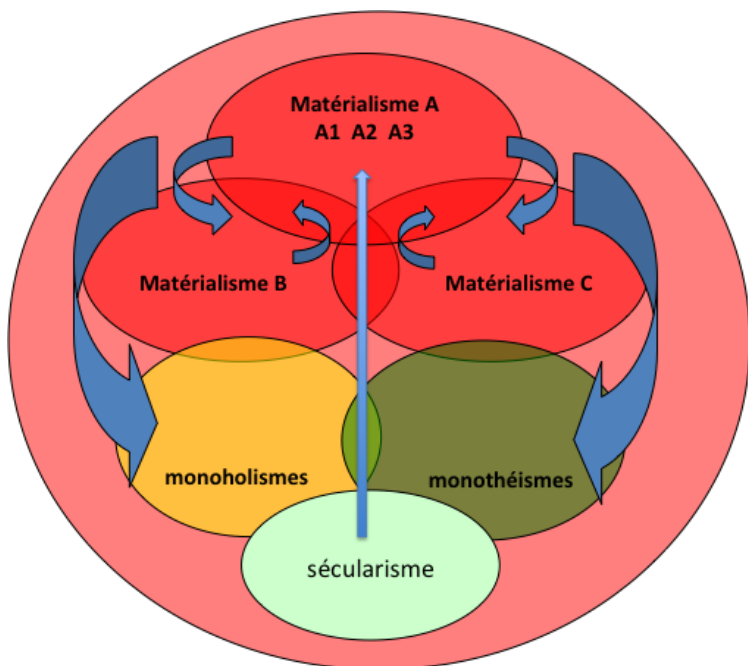
Les conflits herméneutiques résultent notamment des holoparadigmes différents dans lesquels la Bible est interprétée. L'exégèse à prétention scientifique décrète que *seul* un holoparadigme matérialiste (athéisme méthodologique voire ontologique) ou agnostique est acceptable. L'exégèse convictionnelle chrétienne reconnaît que *seul* un holoparadigme monothéiste rend adéquatement et ultimement compte de son « objet » d'étude.

D'où les inévitables conflits.



⁴³ Les Universités et, de manière plus large, les pouvoirs politiques des sociétés occidentales sont tentés d'imposer ce modèle séculariste et agnostique à tous (espaces publics, médias, écoles d'État...).





7. L'herméneutique et l'herméneute

Si l'herméneutique n'est pas « une méthode objective », mais bien un processus interprétatif d'un sujet appartenant à une tradition de convictions, alors il ne peut y avoir de réflexion sur l'herméneutique sans réflexion sur l'herméneute.

Dans le bouddhisme, comme d'ailleurs dans toutes les traditions religieuses, il est impensable de séparer sagesse, éthique et pratique. Ainsi, le Noble sentier octuple (la 4^e Noble Vérité) – le Sentier qui mène à la libération – articule les trois dimensions. Pas de compréhension juste, de pensée juste, de parole juste (sagesse), sans action juste, moyens d'existence justes, effort juste (éthique), attention juste et concentration juste (discipline)⁴⁴. Et réciproquement.

Parler de l'éthique ou de la spiritualité de l'herméneute peut sembler hors propos. Seul compterait sa capacité à analyser, à comprendre et à donner à comprendre.

Le sujet est éminemment délicat. Aborder de telles questions peut donner l'impression de se poser en « juge », alors que le premier à devoir être « jugé » c'est toujours soi-même.

⁴⁴ Lire par ex. l'ouvrage de référence de Walpola Rahula, *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*, Paris, Seuil, 1961, pp. 68s.

La qualité de la vie de prière, la manière de gérer l'argent, les orientations et les pratiques sexuelles, les engagements sociaux et politiques ont, parmi bien d'autres facteurs, des influences sur la manière même de pratiquer l'herméneutique.

Le modèle d'une herméneutique sage, pourrait-on dire, est inséparable de l'herméneute comme « modèle d'un sage » (Jacob Neusner)⁴⁵.

L'épître de Jacques invite chacun à devenir des « réalisateurs de la parole » (*poiètai logou*) et pas seulement des auditeurs. Seul le réalisateur d'œuvre (*poiètès ergou*) est déclaré heureux.

Il est aussi un autre sens dans lequel l'herméneute joue un rôle fondamental dans la pratique de l'herméneutique. C'est dans sa capacité unique à intégrer et à innover, à laisser résonner les paroles bibliques en soi et à devenir soi-même poète.

Ailleurs, j'ai suggéré qu'il y a au moins trois manières différentes et complémentaires par lesquelles nous sommes appelés à lire la Bible⁴⁶.

1. La lecture *obéissante* qui consiste à écouter attentivement les textes de la Bible et à les mettre en pratique.
2. La lecture *existentielle* qui consiste à s'identifier à l'extraordinaire diversité d'expériences des figures de la Bible.
3. La lecture *musicale* qui consiste à reconnaître que les Écritures sont comme des partitions que nous sommes appelés à interpréter de manière unique et qui nous appellent à développer notre propre créativité.

À l'image du Dieu trinitaire, ces trois lectures articulent *écoute* (du Père), *solidarité* (avec le Fils) et *liberté* (par l'Esprit).

La lecture *obéissante* nous apprend aussi à découvrir *qui* sont véritablement les personnages de la Bible.

La lecture *existentielle* nous apprend à découvrir que *je suis chacun* des personnages de la Bible.

⁴⁵ « Il (le judaïsme) est une religion qui repose sur l'idée de Torah, c'est-à-dire de Révélation. Et cette révélation s'est précisément exprimée ou s'exprime sous trois formes : un livre, la Bible hébraïque (pour une large part, l'Ancien Testament du christianisme) ; une tradition orale mémorisée, puis mise par écrit dans la Mishnah, à partir de 200 après J.-C. environ, ainsi que dans d'autres documents ultérieurs ; enfin, surtout, le modèle d'un sage qui incarne ici et maintenant, le paradigme de Moïse, et qu'on appelle rabbin » (« Le judaïsme », *Le grand atlas des religions*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 226).

⁴⁶ Shafique Keshavjee, *Dieu à l'usage de mes fils*, Paris, Seuil, 2000, pp. 161s.

La lecture *musicale* nous apprend à découvrir que *nous ne sommes aucun* des personnages de la Bible et que chacun est appelé par Dieu à devenir lui-même.

Dit autrement, il s'agit de toujours *parfaire sa technique musicale* (lecture obéissante), de *jouer les grands morceaux du passé* (lecture existentielle) et d'*improviser sa propre œuvre* (lecture musicale) dans un esprit de service.

Conclusion : **« Quelle herméneutique enseigner aux ministres d'aujourd'hui ? »**

L'herméneutique à enseigner aux (futurs) ministres et laïcs d'aujourd'hui est celle de la *pluralité* des herméneutiques.

Il est important que les différentes « traditions de lectures » des uns et des autres, d'Occident et d'ailleurs⁴⁷ (catholiques, orthodoxes, protestantes, philosophiques, historico-critiques, scientifiques, juives, bouddhistes...⁴⁸) soient comprises par les uns et les autres.

L'herméneutique à enseigner aux (futurs) ministres et laïcs d'aujourd'hui est aussi celle de la nécessaire *hiérarchie* des herméneutiques.

Comme (futurs) ministres d'une Église, il est important que la « tradition de lectures » (ou le « faisceau de traditions de lectures) de cette Église soit bien comprise et intégrée. Encore faut-il que cette tradition (ou faisceau de traditions) soit bien explicitée⁴⁹.

L'herméneutique à enseigner aux (futurs) ministres et laïcs d'aujourd'hui est aussi celle d'une nouvelle *symphonie* possible des

⁴⁷ La problématique herméneutique est bien plus complexe que ce que j'ai pu présenter dans ce texte, notamment parce que le débat herméneutique est aujourd'hui largement dominé en Occident... par des philosophes occidentaux ! L'ouverture aux théologiens chrétiens d'autres aires culturelles (Asie, Afrique, Amérique latine...) sera vitale pour le renouvellement de la théologie et de l'Église pour les décennies à venir.

⁴⁸ Pour une étude herméneutique comparative des différentes « Écritures » des traditions religieuses du monde, cf. de W. Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach*, London, SCM Press, 1993.

⁴⁹ Pour les Églises qui ont une confession de foi claire, cela est plus facile. Pour les Églises réformées, réticentes à introduire des confessions de foi, cela est bien plus ardu. D'où de nombreux conflits internes résultant de la volonté d'imposer sa « tradition de lectures » (jugée seule fidèle à « l'identité réformée ») au détriment d'autres.

herméneutiques à l'écoute toujours plus fine et ensemble⁵⁰ de l'Herméneute par excellence : *Kyrios Iesous* (cf. la confession de Romains 10,9 et 1 Corinthiens 12,3).

Et c'est dans notre compréhension de *Kyrios Iesous* que les enseignants peuvent converger ou... fondamentalement diverger.

Les Facultés de théologie protestante au sein d'Universités d'État refusent d'avoir une confession de foi (en tout cas en Suisse romande). Rien ne doit venir limiter la « liberté de recherche » du professeur. L'éloge de la liberté est tout à leur honneur et cette liberté doit être protégée. Mais au nom de cette « liberté », les enseignants peuvent être tentés de se soumettre à des visions du monde qui rétrécissent la liberté : celle de Dieu et donc celle des humains⁵¹. Ainsi, l'adoption d'une méthode historico-critique sans critique des pré-supposés philosophiques de la méthode induit une vision du monde dans laquelle Dieu ne peut intervenir dans l'histoire⁵². La résurrection du Christ vient alors à être niée ou anesthésiée⁵³. Seul le Jésus ressuscité par le Seigneur (Père) peut être déclaré Seigneur (Fils). Et si la résurrection est niée, le « Seigneur » ne sera pas Jésus, mais la

⁵⁰ Pour de premiers pas dans cette direction, cf. l'ouvrage de Peter Bouteneff & Dagmar Heller (éds), *Interpreting Together, Essays in Hermeneutics*, Geneva, WCC Publications, 2001.

⁵¹ Le Dieu de la Bible m'apparaît comme celui qui appelle les humains à participer à sa liberté. Sur cette thématique, cf. ma contribution : « La sécurité : une approche théologique » (www.skblog.ch).

⁵² Ou, s'il intervient, c'est un Dieu docète et docile, agissant dans la construction et la reconstruction de sens par les humains.

⁵³ Au sein des Facultés de théologie protestante, plusieurs professeurs confessent clairement le Christ ressuscité dans la ligne de Barth. D'autres ont une position plus floue dans la ligne de Bultmann. Mais presque tous semblent tenir Ricœur pour LA référence en matière herméneutique. Or Ricœur, comme Bultmann, comprend la résurrection comme une « résurrection dans la communauté » (*La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris, Hachette Littératures, 1995, p. 230). Selon Ricœur « le renoncement à l'idée de survie » (p. 239), aussi rigoureux est-il, est nécessaire. « Pour employer un langage qui reste très mythique, je dirais ceci : Que Dieu, à ma mort, fasse de moi ce qu'il voudra. Je ne réclame rien, je ne réclame aucun 'après'. Je reporte sur les autres, mes survivants, la tâche de prendre la relève de mon désir d'être, de mon effort pour exister dans le temps des vivants » (p. 239). Dans son ultime livre, il affirme encore : « La mort sans survie prend sens dans le *don-service* qui engendre une communauté » (*Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 91). Toute l'herméneutique de Ricœur, aussi brillante soit-elle, s'achève dans une espérance dont le contenu chrétien est extrêmement pauvre. Et à mes yeux, l'Église chrétienne ne peut se limiter à annoncer l'espérance ricœurienne. Non seulement celle-ci est « pauvre », mais elle est à mes yeux « infidèle » à ce que la tradition chrétienne n'a cessé de communiquer (une Vie transfigurée au cœur et après cette vie défigurée).

Raison se croyant et se déclarant autonome, et de fait soumise à une vision du monde matérialiste, agnostique ou autre.

Dans l'Évangile de Marc, Jésus pose une question sévère aux sadducéens qui doutaient de la résurrection :

« *N'est-ce pas à cause de cela que vous vous égarez : ne connaissant ni les Écritures ni la puissance de Dieu ?* » (Marc 12,24).

L'herméneutique à enseigner aux ministres et aux laïcs d'aujourd'hui est une herméneutique qui comprend les Écritures et qui comprend la puissance (*dunamis*) de Dieu. La compréhension des Écritures sans la puissance de Dieu et la compréhension de la puissance de Dieu sans les Écritures sont également néfastes.

Or Jésus révèle sa puissance dans le service et la faiblesse de la Croix. Tout ministre est appelé au service et sera habité par la faiblesse de la Croix. Mais en Jésus ressuscité est aussi révélée la puissance de Dieu. Par elle tout ministre est aussi appelé à être profondément transformé⁵⁴.

L'herméneutique à enseigner aux ministres et laïcs d'aujourd'hui est celle où Jésus est à la fois l'enseignant du ministère et l'enseignant de l'herméneutique.

Or Jésus est l'herméneute par excellence des Écritures... sans rien avoir écrit lui-même ! Sa Voix a résonné dans ses disciples, leurs écrits et leurs lettres, et elle continue à résonner jusqu'à nous.

La Bible est l'Espace de résonance de la Voix de Dieu et des hommes⁵⁵. Et c'est dans la résonance de la Voix de Jésus que Dieu continue à nous parler aujourd'hui.

« Triple écoute » ai-je dit. Écoute prioritaire des voix de la Bible. Écoute des voix des traditions. Écoute des voix du monde⁵⁶.

⁵⁴ Paul a admirablement enseigné et reflété dans sa vie, la mort et la résurrection du Christ (cf. 1 Corinthiens 2,1-5 ; 1 Corinthiens 15 ; 2 Corinthiens 4 ; Philippiens 4,10 ; Romains 6...).

⁵⁵ Ainsi, la Bible peut être comprise non seulement comme Texte(s), Écriture(s) ou Parole(s), mais aussi comme Voix qui résonne(nt). Pour une riche réflexion sur la thématique des voix dans la littérature, cf. de Christiaan L. Hart Nibbrig, *Voix fantômes. La littérature à portée d'oreille*, Paris, Van Dieren Editeur, 2008. L'ouvrage s'ouvre avec cette belle citation : « Il existe une écoute appropriée aux résonances. [...] Pour la plupart des gens, la résonance s'atténue lentement – finit par se perdre entièrement. Pour ceux qui ont l'ouïe appropriée, la résonance peut suivre ses propres lignes : elle s'estompe d'abord, reprend de l'amplitude ensuite et devient finalement plus sonore que le son lui-même » (Arthur Schnitzler à Olga Waissnix, 18.4.1888) (p. 7).

⁵⁶ Il n'est pas inutile de préciser que l'écoute des « voix du monde » peut aussi être interprétée comme le déchiffrement des lois, mystères et signes que le Créateur y a inscrits. Ainsi, de grands scientifiques comme Newton, Pascal, James Maxwell,

À cela il faudrait en rajouter une quatrième. Écoute de la Voix vivante en nous à force d'écouter résonner toutes ces voix.

« *C'est pourquoi, comme dit l'Esprit Saint : aujourd'hui si vous entendez sa voix, n'endurcissez pas vos cœurs...* »⁵⁷.

La Voix de Dieu est vivante. Et en chacun de nous il y a des obstacles. Ma prière, c'est que cette Voix vivante de Dieu, par sa fine subtilité et son silence respectueux, libère chacune de nos voix pour une communication symphonique sous la direction de *Kyrios Iesous*.

Annexe

(Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 143.)

Théologie ecclésiale et théologie universitaire

La théologie universitaire est à distinguer de la théologie ecclésiale. Et au sein de la théologie universitaire, la théologie convictionnelle doit être distinguée d'une théologie philosophique et historico-critique.

1. L'Université

L'Université est un espace de **liberté** au service d'une quête d'**universalité** (vérité pour tous, bien de tous).

- 1.1. Hors des institutions de la société (État, entreprises, Églises...), elle est un espace qui résiste aux intérêts particuliers et à court terme.
- 1.2. Sa liberté est fragile et doit dès lors sans cesse être reconquise.
- 1.3. Sa vocation d'universalité est menacée et doit dès lors sans cesse être stimulée.

2. Théologie ecclésiale et théologie universitaire

La théologie universitaire est différente de la théologie ecclésiale.

- 2.1. La **théologie ecclésiale** a comme vocation première de renouveler continuellement la fidélité à son héritage et de le transmettre librement et généreusement dans un monde qui change. Elle est confessante.

suite en page suivante

Kurt Gödel ou Francis Collins, pour ne mentionner qu'eux, ont chacun cherché à articuler « écoute de la Bible » et « écoute du monde ». Et ce n'est pas un hasard si les sciences modernes ont pris leur véritable essor dans des pays façonnés par une vision du monde née de l'écoute de la Bible.

⁵⁷ Hébreux 7,7 en reprenant le Psaume 95,7-11.

- 2.2. La **théologie universitaire** a comme vocation première de garder vivante la liberté de la recherche (et la recherche de la liberté) au service d'une quête d'universalité (attentive à l'universalité des quêtes). Elle n'est pas au service de l'Église, mais libre pour contribuer au rayonnement de l'Église et de l'ensemble de la société. Elle n'est pas confessante, mais porteuse de convictions qui sans cesse sont ouvertes à la critique.
- 2.3. Aussi bien la théologie ecclésiale que la théologie universitaire peuvent perdre de leur liberté ou de leur universalité. Le cas échéant, chacune a besoin d'être critiquée et stimulée à retrouver sa vocation propre.

3. Théologie convictionnelle et théologie philosophique et historico-critique

La théologie universitaire est une discipline (la seule, avec la philosophie ?) qui a besoin de toutes les disciplines universitaires (sciences, sciences humaines, philosophies...) pour se construire.

- 3.1. La théologie universitaire a deux composantes : celle qui, *dans la modernité*, re-pense et transmet un héritage et celle qui à *partir de la modernité* pense et élabore une généalogie.
- 3.2. La préoccupation de la **théologie universitaire « convictionnelle »** (« chrétienne », « juive », etc.) est le renouvellement et le rayonnement de sa tradition en débat critique avec tous les savoirs contemporains.
- 3.3. La préoccupation de la **théologie universitaire « philosophique et historico-critique »** est l'élaboration d'une « théorie du religieux dans les limites de la raison humaine » et la production de « nouveaux savoirs conformes au critère d'autonomie propre à la modernité ».

4. Intercritique

La théologie universitaire « convictionnelle » et la théologie « philosophique et historico-critique » peuvent l'une comme l'autre s'égarer. Par une intercritique constante, elles peuvent se stimuler mutuellement à plus de liberté et de fidélité.

4.1. La théologie universitaire « philosophique et historico-critique » court le risque de succomber à un conformisme universitaire sans distance critique et ainsi de perdre sa liberté.

4.2. La théologie universitaire « convictionnelle » court le risque de succomber à un traditionalisme des convictions sans distance critique et ainsi de perdre sa liberté.

4.3. Par une interpellation mutuelle, chacune des deux théologies peut stimuler l'autre à plus de liberté et de créativité.

Chronique de livres

Christine Prieto, *Jésus thérapeute – Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique ?* Collection « Le Monde de la Bible » n° 69, Genève, Éditions Labor et Fides, 2015, ISBN : 978-2-8309-1567-9, 640 pages, 39 € ou CHF 57.

Après des études de théologie à Paris et Lausanne, Christine Prieto est devenue animatrice biblique dans l'Église protestante unie de France, depuis 2002. Elle vient d'achever un doctorat en théologie sur les miracles dans l'évangile de Luc. Cette thèse, dont ce livre est une reprise allégée, a reçu en 2013 le prix Paul Chapuis-Secrétan de l'Université de Lausanne. Elle a publié chez Labor et Fides *Christianisme et paganisme* (2004).

Dans *Jésus thérapeute*, Christine Prieto étudie les miracles de Jésus dans le contexte de la médecine antique. Elle commence par dresser un tableau complet de la médecine, non seulement en Grèce et à Rome, mais aussi en Mésopotamie, en Égypte et en Israël. On y voit émerger lentement et avec hésitation, la médecine scientifique. Mais les retours en arrière sont fréquents et, dans l'Antiquité, médecine scientifique et pratiques magiques restent souvent très mêlées.

Après ce tableau général, l'auteure se lance dans l'analyse de dix récits de guérison, deux de résurrection et cinq exorcismes, tous pris dans l'évangile de Luc, sans oublier, pour commencer, le discours programmatique de Jésus à la synagogue de Capharnaüm (Lc 4,14-30). Pour chaque chapitre, elle présente une analyse historico-critique du miracle étudié afin de le situer dans son contexte et en cerner le sens ; l'analyse narrative est aussi souvent invitée dans la démonstration. Ensuite elle présente des textes antiques relatant des traitements ou des guérisons de la maladie dont parle la péricope étudiée : lèpre, cécité, paralysie, fièvre, possession démoniaque. Il y a là une documentation impressionnante et intéressante.

Cet ouvrage établit un rapport entre les médecins de l'école hippocratique et les traits que Luc a mis en évidence dans sa présenta-

tion de Jésus : intérêt et dévouement pour la personne, gratuité des soins, attention portée aux pauvres. Mais à mon sens l'auteure met en relief, surtout dans sa conclusion, la différence essentielle entre la pratique des médecins antiques et Jésus. Les premiers, surtout ceux issus de l'école d'Hippocrate de Cos, ont accompli des actes médicaux, à la mesure des connaissances de leur temps, mais qui n'avaient rien de surnaturel, même si les contemporains n'ont pas toujours fait la différence entre médecine et magie. Dans le cas de Jésus, il s'agit de guérisons surnaturelles, par la Parole, sous l'effet de l'Esprit de Dieu, et qui témoignent que le « Règne de Dieu s'est approché ». ■

Alain Décoppet

Simon Buttica*z*, *Pâques, et après ? – Paul et l'espérance chrétienne* ; collection « Parole en liberté », Éditions Cabedita, 2014 ; ISBN : 2-88295-702-5, 91 pages, 16 € ou CHF 25.

Simon Buttica*z* est professeur assistant de Nouveau Testament à l'Université de Lausanne. Titulaire d'un doctorat en théologie, il a déjà publié un commentaire sur l'Épître aux Galates dans le « Nouveau Testament commenté » (Bayard-Labor et Fides, 2012). Il se situe volontiers comme étant à « l'interface de la théorie et de la pratique ». C'est dans ce souci qu'il faut situer la publication de *Pâques et après ?*.

Ce livre m'a plu, car il permet au grand public de redécouvrir le message d'espérance transmis par Paul dans les sept épîtres reconnues unanimement comme étant de sa main, l'Épître aux Romains en particulier. On sent, à l'arrière-plan, tout le travail sérieux et rigoureux de l'exégète, mais avec un réel souci de mettre à la portée de chacun le résultat de ses recherches et de répondre aux questions de l'homme d'aujourd'hui.

Le point de départ de l'ouvrage est la question : « Qu'espérer encore ? » (p. 8), dans notre monde vivant sous les menaces écologiques, économiques, terroristes, etc. L'auteur, avec une solide vision de l'histoire du salut, tourne d'abord nos yeux vers le message apocalyptique de Paul qui nous annonce que Dieu va mettre un terme au mal ; ensuite il nous oriente vers la croix, la mort et la résurrection de Jésus, qui amène dans le temps présent cette victoire divine sur le mal.

Paul, sur le chemin de Damas, a vu, expérimenté Jésus comme Seigneur, et dans le baptême, chaque chrétien est associé à l'histoire du salut (p. 25). Pâques devient pour lui une réalité intérieure. Le

chrétien reste fragile, mais l'Esprit lui donne de vivre le « déjà » dans le « pas encore ». Il découvre dans la communion du Christ une nouvelle identité qu'il peut vivre dans l'Église et qui va le mettre parfois en tension avec le monde.

L'auteur consacre un chapitre intéressant à la création, à partir de Rm 8, que Dieu prévoit sauver avec les hommes, d'où l'importance de mettre son corps et sa personne au service de cette création.

Rm 9–11 lui permet aussi un développement très intéressant sur Israël : « L'Église ne peut se passer d'Israël ». Avec Paul nous sommes invités à garder la certitude que la Parole de Dieu sera maintenue et à vivre dans l'espérance que Dieu démontrera sa miséricorde.

La conclusion nous invite à puiser notre espérance à la même source que Paul dont la vie, faut-il le rappeler, fut tout sauf un long fleuve tranquille.

Pâques et après ?, un livre roboratif à lire et à faire lire ! ■

Alain Décoppet

Yannick Imbert, *Croire, expliquer, vivre – Introduction à l'apologétique*, éd. Excelsis-Kerygma, 2014, Collection « Aix-cursus », EAN : 9782755002096, 336 pages, 23 €.

« Ce livre est plus que bienvenu. C'est un événement, car il n'existe rien de ce genre à ma connaissance : écrit en français par un Français et pour des francophones [...] » (p. 12). Ainsi s'exprime dans la préface W. Edgar, prédécesseur de l'auteur à la Faculté Jean Calvin. En effet, si l'on considère, dans le cadre du protestantisme francophone, le genre du manuel d'apologétique, enseignant pourquoi et comment présenter une foi protestante attachée au *credo* entendu littéralement, il semble qu'il faille remonter un siècle précisément avec le *Cours* de Gaston Frommel. Il était temps !

L'A. part d'un constat honnête : le monde est en errance. Mais nous, tout chrétiens que nous sommes, en un sens nous le sommes aussi, ne sachant pas bien quoi dire, quoi faire, et, lorsque nous le savons, nous ne le faisons pas toujours (p. 18). Toutefois, confiant dans la puissance de Dieu qui agit en nous, l'auteur souhaite que nous soyons convaincus tout d'abord que l'apologétique est de Dieu, qu'elle est biblique (partie I), ensuite qu'elle est une : un modèle utile nous est proposé par l'auteur (partie II), et enfin qu'elle est intégrale, que c'est de tout son être, personnel et ecclésial, que l'on est apologiste (partie III). Et puis, en route ! Car, bien que de nombreux écueils se trouvent sur le chemin du chrétien qui veut davantage assumer la foi

qui lui vient de Dieu – écueils que l’auteur souligne au fur et à mesure de l’ouvrage –, annoncer l’Évangile avec sérieux, présenter la foi chrétienne avec force est à notre portée. Telle est la conviction de l’auteur, qui n’a pas peur d’appeler son lecteur implicite « l’apologète » (p. ex. p. 166) !

Quelle est alors l’apologétique à laquelle il entend former ? Une apologétique qui se situe, d’après l’auteur, dans le droit fil de l’apologétique qui se donne à lire dans la Bible entière, à l’étude de laquelle – sous le prisme de cette thématique – il a consacré utilement l’essentiel de la première partie de son ouvrage (p. 45-98). En quoi consiste maintenant l’apologétique qu’il met à jour ? En voici un aperçu : l’auteur souligne d’abord que ce qui régent notre vie, chrétien ou non, c’est une *vision du monde* (chap. 4) ; il s’efforce ensuite de montrer que, puisque Dieu nous a tous créés, et puisque, au plus profond de nous, nous savons cela, dans la mesure où nous reconnaissons Dieu/nous lui déniions l’existence, nos visions du monde sont plus ou moins cohérentes (chap. 5) ; enfin, et par conséquent, notre apologétique peut se dérouler comme suit : 1) montrer à notre prochain les contradictions théoriques ou pratiques auxquelles son refus de Dieu l’amène, 2) donner à voir et à entendre notre espérance, de façon appropriée à notre interlocuteur (chap. 6). Après cela, l’auteur donne un bel aperçu de ce que cela peut donner face à quelqu’un qui est marqué par le bouddhisme, qui se revendique athée, qui est matérialiste ou encore de confession musulmane.

Est-ce à dire que, pour l’auteur, l’apologétique est une question de débat d’idées ? Il est vrai que, pour l’auteur, la pensée, la connaissance, la vérité, la raison et l’argumentation sont *capitales*. Toutefois, il en a une conception large : la connaissance est à entendre au sens biblique (p. 118-119), la vérité chrétienne à communiquer n’est pas « un système ultra-rationnel rassemblant les enseignements bibliques » (p. 119), la joie peut avoir force d’argument (p. 226), etc. Et plus encore, il ne réduit pas notre apologétique à la parole, bien qu’elle en soit l’aiguillon, la pointe (chap. 8). En effet, notre attitude et nos émotions peuvent soutenir puissamment nos paroles et nos discours, ou les contredire (chap. 7). Et de même en va-t-il de l’Église (elle aussi apologète !) : elle a à manifester la grâce, mais aussi la justice, ainsi que l’harmonie (chap. 9), c’est *ensemble* que l’on est appelé à être lumière.

À quel public cet ouvrage est-il destiné ? À tout chrétien qui, aimant Dieu, aimant sa Parole, aimant son prochain, aimant le monde, veut progresser dans le témoignage de la foi. L’A. en effet a un grand sens de la pédagogie : la structure est clairement dessinée, une série

de questions de compréhension et de réflexion clôt chaque chapitre, un glossaire de 43 notions fréquentes ou de concepts techniques se situe en fin d'ouvrage, le propos est riche en images et références culturelles, etc. Mais cet ouvrage peut clairement être un tremplin pour la recherche dans le domaine de l'apologétique, notamment par ses indications bibliographiques « pour aller plus loin » à la fin de chaque chapitre et par une bibliographie fournie et classée en 8 catégories, ainsi que, tout simplement, par un discours qui ne simplifie pas à en être simpliste. Maintenant, est-ce vraiment un livre pour des chrétiens de tous bords ? Pour ceux qui ne connaîtraient pas l'auteur, on découvre assez rapidement ses appartenances : réformé ecclésiastiquement, néo-calviniste en théologie, présuppositionaliste en apologétique. Est-ce à dire que si les appartenances du lecteur sont autres, il risque de ne point y trouver son compte ? Je serai plutôt d'avis contraire et pense cet ouvrage assez fin pour servir bien plus largement : nombreux sont les balancements de la pensée qui équilibrent le propos, qui ne perd jamais pour autant sa saveur propre.

À ceux qui auraient voulu un *mode d'emploi*, l'auteur répond : « Je crois que nous ne pouvons pas déterminer un plan de route aussi précis » (p. 296), mais offre quand même une sympathique boîte à outils (p. 187-204). Et à ceux qui auraient aimé un *appel* à l'évangélisation improvisée, l'auteur met en garde contre de nombreuses fautes que les chrétiens font en la matière, fautes bêtes, trop nombreuses, que l'on pourrait éviter par une simple formation – comme celle qu'il propose à tous par cet ouvrage, en rappelant, mais *à la fin*, que le temps de la pratique est alors venu. Aussi, ni *mode d'emploi*, ni *appel à l'improvisation*, ce *manuel* est, dans ce domaine, bien utile et bien venu. ■

Charles Vanseymortier

Roland Meynet sj, *Selon les Écritures — lecture typologique des récits de la Pâque du Seigneur*, Rome, Gregorian et Biblical Press, 2012, coll. « Theologia » 7 — ISBN 978-88-7839-215-1, 224 pages, 25 €.

Roland Meynet a souvent été présenté dans cette rubrique : je rappellerai qu'il est professeur émérite de théologie du Nouveau Testament de l'Université Grégorienne de Rome. Il a publié de nombreux ouvrages sur la rhétorique biblique ou sémitique ainsi que plusieurs commentaires bibliques, selon cette méthode qu'il a constamment perfectionnée depuis près de 40 ans.

Pour qui est habitué à lire Roland Meynet, *Selon les Écritures* a de quoi surprendre au premier abord, car les recherches d'analyse rhétorique s'effacent pour faire place à des études typologiques. Mais en fait, ce n'est pas vraiment une surprise pour qui a bien suivi le parcours de cet auteur. La forte influence de Paul Beauchamp, le recours systématique à l'inter-textualité pour l'élaboration de ses commentaires allaient tôt ou tard l'amener à écrire un ouvrage de ce genre.

Parler de typologie aurait pu me faire tiquer. J'ai trop souvent été agacé par les sottises de certains scribouilleurs qui, usant d'une méthode typologique mal digérée, faisaient dire n'importe quoi à la Bible. Mais là, je dois avouer avoir été réconcilié avec cette approche qu'on trouve souvent chez les Pères de l'Église, même si, à mon sens, ceux-ci ne l'utilisent pas toujours avec autant de rigueur que Roland Meynet.

En fait la typologie utilisée ici repose sur l'inter-textualité. L'emploi d'une expression, d'un nom, d'un mot, permet d'établir un rapport entre le texte étudié et un autre texte biblique et d'en recevoir l'éclairage. C'est fondamentalement le principe de la *gezera shava* abondamment utilisée dans la littérature rabbinique (voir mon article, « Le midrash, une source de la rhétorique biblique », dans *Hokhma*, n° 101). De cette manière, il étudie les récits de la passion et de la résurrection dans les Évangiles synoptiques. On sent derrière son travail tout une analyse rhétorique des passages étudiés mais cela reste discret. C'est un livre destiné au grand public. Par la mise en perspective du Christ avec des personnages de l'Ancien Testament comme Adam, Abel, Noé, Abraham, Moïse, David, le serviteur souffrant, etc., l'auteur fait miroiter de nouveaux reflets sur la face du Christ. C'est vraiment enrichissant.

Signalons encore, au début et à la fin de l'ouvrage deux articles très riches de Paul Beauchamp : « Exégèse typologique, exégèse d'aujourd'hui », et « Lecture christique de l'Ancien Testament ». Le livre imprimé contient encore une quarantaine de pages avec des reproductions de la *Biblia pauperum*.

Un mot encore : le malvoyant que je suis est vraiment très reconnaissant à l'auteur d'avoir lu son livre (7 heures de lecture) pour une version audio en fichiers mp3, diffusée par Saint-Léger Production, pour 16 €.

■
Alain Décoppet

Courrier des lecteurs

À propos du numéro 106 : Spécial Israël

J' ai dévoré le dernier numéro de *Hokhma* consacré à Israël car j'étais curieux de prendre le pouls des théologiens évangéliques francophones sur ces questions brûlantes.

Je suis un peu mal à l'aise vis-à-vis de cette 106 livrée des théologiens francophones, à cause de la couleur unique. Ce numéro n'est pas loin d'un monologue, en clair. Avec son effet polarisant : les convaincus seront rassurés, les sionistes se braqueront. Qui sera plus avancé après sa lecture qu'avant ? À ce titre et pour citer Jean-René Moret, futur professeur de théologie, en page 62 : « Il est impératif de voir l'Eglise comme l'Eglise des Juifs et des non-Juifs »... Eh bien on pourrait passer de la théorie à la pratique et accueillir une voix juive dans cette édition même, non ? C'est pour cela que je parle de « monologue ». On parle des Juifs à longueur d'édition, mais on ne parle *avec* eux ; on ne leur donne jamais la parole. Il est difficile d'en faire le reproche aux seuls théologiens de *Hokhma*, je le conçois bien, car nos églises et nos œuvres sont pagano-chrétiennes. Allez y trouver un Juif messianique ! Mais accueillir une voix juive pour discuter du statut des Juifs, ce serait fair-play, non ? Il est clair que, ce faisant, un tel numéro de *Hokhma* ne pourrait plus être un catéchisme supersessionniste, car cette position-là est proprement insultante pour eux ; les Juifs messianiques sont en règle générale sionistes de cœur, d'appartenance et de théologie.

Un autre écueil me semble être la non-prise en compte de l'actualité moderne, je parle ici de la renaissance moderne d'Israël (1948, 1967, etc.) dans les systèmes théologiques. Je sais bien que c'est hors du champ de compétence des exégètes, mais c'est là que la théologie se disqualifie elle-même : quand elle ne prend plus en compte le réel (ou l'actualité). La renaissance moderne d'Israël est vraiment l'épingle plantée dans le ballon de la théologie chrétienne historique, laquelle affirme la première alliance caduque (et c'est aussi la teneur globale de cette édition). Là, je fais le reproche aux théologiens de

rester le nez plongé dans l'étude des textes sacrés, par peur de tirer les conclusions nécessaires de l'actualité récente (depuis 70 ans maintenant). Et pourtant, ils le doivent, sous peine d'insignifiance.

Car cette renaissance moderne d'Israël n'a pas de sens hors de la théologie sioniste (ou dispensationnaliste, comme vous préférez la qualifier). Si Dieu lui-même fait renaître Israël dans la chair en tant que nation, c'est bien qu'il subsiste un dessein et une alliance qui déploie encore ses effets. Aïe aïe... À mon sens, le sionisme chrétien est aussi le seul à répondre sans détour, courageusement à la question du devenir des Juifs dans la chair ; les autres se défilent, même s'ils pensent tout bas : ils n'ont qu'à se convertir.

Et c'est là-dessus qu'il faudrait insister dans notre littérature... Le problème de ladite théologie de l'Alliance aujourd'hui (et j'insiste sur ce mot : *aujourd'hui*, pas à l'époque de Calvin ou de Scofield) est le suivant : au nom de Jésus de Nazareth, les théologiens de l'Église disent aux Juifs : « Vous n'avez plus de droit divin sur cette terre » (car Jésus met fin à la première alliance). Ou alors nous disons, ce qui revient strictement au même : « Vos revendications sur cette terre n'ont pas plus de valeur que celles des arabo-musulmans ». Ce faisant, nous retombons dans le sillon de l'antisémitisme séculaire de l'Église, qui a toujours opéré en retournant Jésus contre les Juifs. Nous n'en sommes pas toujours conscients mais les Juifs, eux, décodent immédiatement cette vieille, vieille rengaine. Ce Jésus-là qui n'est pas franchement une bonne nouvelle pour eux et nous voudrions qu'ils l'accueillent ? C'est vraiment une fanfaronnade.

Quant à Steve Lightle, j'ai eu le privilège de le rencontrer et de l'interviewer pendant une heure à l'époque et c'est un géant de la foi, pas juste un « auteur américain ». Et c'est un Juif messianique, ce que *Hokhma* manque de relever...

Il reste que cette édition de *Hokhma* m'aura intellectuellement captivé pendant quelques heures. ■

Joël Reymond,
ancien rédacteur du *Christianisme Aujourd'hui*,
à présent coach d'auteurs et conseil en communication

Réponse à Joël Reymond

120 **N**ous remercions notre lecteur de nous avoir fait part de ses remarques concernant le numéro 106 de la revue *Hokhma* consacré à la

question d'Israël, sujet oh ! combien polémique et « brûlant » en effet. Le comité de rédaction apprécie toujours le dialogue et la remise en cause, c'est bien là le but d'une revue de réflexion théologique qui ne veut pas être un « catéchisme » particulier.

En cela, nous sommes reconnaissants à J. Reymond d'avoir pris la peine de nous dire son malaise au sujet de la « couleur unique de ce numéro ». La principale lacune du numéro serait selon lui d'avoir traité de ce sujet sans laisser la parole aux intéressés. Il est vrai qu'une voix juive messianique manque à notre numéro. Il est effectivement difficile d'être exhaustif sur un tel sujet, de même qu'il n'est pas forcément aisé de trouver une voix juive messianique comme le remarque J. Reymond lui-même. Cela n'excuse pas pour autant le manque constaté. Le reproche de monologue est donc sans doute en partie justifié, même s'il n'est pas intentionnel de notre part.

L'affirmation selon laquelle « nos églises et nos œuvres sont pagano-chrétiennes » est tout à fait pertinente et explique certains réflexes parfois biaisés. En tant que (pagano-) chrétiens, nous en oublions – trop souvent peut-être – que la vocation de l'Église est d'être composée de Juifs *et* de Gentils (non-Juifs, païens). Nous nous étonnons du fait qu'il y ait des Juifs qui puissent croire en Jésus-Christ tout en restant Juifs, et nous persistons à faire, consciemment ou non, des distinctions là où Dieu lui-même n'en fait pas. En effet, l'apôtre Paul affirme qu'il n'a pas honte de l'Évangile car : « C'est une puissance de Dieu pour le salut de *quiconque* croit, du Juif premièrement, puis du Grec », (Rm 1,16) les deux étant appelés à vivre par la foi (v. 17), une foi fondée dans le Christ lui-même. Plus loin l'apôtre confirme son propos en disant : « Il n'y a *pas de distinction* : tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est dans le Christ-Jésus », (Rm 3,23-24). C'est précisément parce qu'il n'y a pas de distinction et que tous ont péché que l'apôtre Paul exprimera son « vœu et sa prière pour eux : c'est qu'ils soient sauvés » (Rm 10,1).

En revanche, s'il est scandaleux d'annoncer aux Juifs qu'ils ont à se convertir, comme le sous-entend J. Reymond, que faire de cet autre verset qui dit que Dieu, « sans tenir compte des temps d'ignorance, annonce maintenant à *tous les hommes*, en tous lieux, qu'ils aient à se repentir » (Ac 17,30) ? L'Évangile ne serait-il une bonne nouvelle pour les Juifs que dans la mesure où il leur promettrait terre et État-nation, ce qu'il ne promet pas même aux chrétiens en général ? De fait, croit-on encore que le salut par la foi est une bonne nouvelle pour tous, Juifs et non-Juifs indistinctement, ou ne reste-t-il que la géopolitique comme moyen de salut ?

D'autre part, nous trouvons dommage que J. Reymond laisse planer une menace culpabilisante d'antisémitisme sur ceux qui n'ont, semble-t-il, pas le point de vue qu'il soutient, car cela ne peut, à notre avis, que contribuer à brouiller les pistes et à clore prématurément le débat. C'est précisément pour tenter d'éviter cette impasse que ce numéro de *Hokhma* a voulu ouvrir le débat en se concentrant sur une approche à la fois théologique et biblique. C'est la raison d'être notamment des articles de C. Glardon et J.-R. Moret.

À ce titre, nous regrettons, là encore, que J. Reymond ne nous présente aucun argument exégétique, aucune référence propre à remettre en question la teneur biblique du numéro, ce qui aurait pourtant contribué à notre édification. Au lieu de cela, nous trouvons un argument relatif à l'histoire et à l'actualité. Les théologiens sont ici sommés de prendre en compte l'actualité de ces 70 dernières années – depuis la création de l'État d'Israël autrement dit – « sous peine d'insignifiance ». Or, laisser l'actualité nous dicter comment interpréter la Bible nous semble être un écueil herméneutique. La Bible, en tant que Parole de Dieu inspirée, est censée livrer elle-même ses propres clefs d'interprétation. D'où l'accent mis dans ce numéro sur une approche en terme de théologie biblique, qui ne soit pas pour autant désincarnée. Les articles de D. Attinger, de R. Pfister, et de S. Munayer sont tout à fait actuels et aux faits des dernières évolutions de la situation sur le terrain, tout en reflétant l'opinion théologique de leurs auteurs.

J. Reymond a très certainement raison d'affirmer que la « renaissance moderne d'Israël n'a pas de sens hors de la théologie sioniste » (qui, rappelons-le n'est pas synonyme de « dispensationalisme », cf. l'article de M. De Luca). Mais pourquoi alors faire tant de reproches aux théologiens en général, sans rappeler que le sionisme chrétien, pour audacieux qu'il soit, n'en est pas moins un système théologique lui aussi, avec ses forces et ses faiblesses. Nous laisserons aux lecteurs le soin de se référer aux articles idoines, pour tout ce qui concerne la question de la terre et de son appartenance, de même en ce qui concerne « la théologie de l'alliance », cela afin de ne pas alourdir cette réponse, sachant que ces sujets sont abordés dans le numéro 106.

Un jeune missionnaire de « Juifs pour Jésus » nous disait un jour que, quelle que soit notre position théologique sur la création de l'État d'Israël, ce qui est sûr c'est que cette conjoncture historique a créé une opportunité d'annoncer Jésus-Christ aux Juifs telle qu'il ne s'en était pas présentée depuis le temps des apôtres. Et cela était dit sur le ton de l'encouragement. Cette petite anecdote nous aidera peut-

être à recadrer le débat tout en faisant droit aux oubliés de notre numéro.

Merci à J. Reymond pour sa contribution qui nous aura aussi stimulés intellectuellement et théologiquement. ■

Michael De Luca et Jean-René Moret
pour la revue *Hokhma*

Que dire ? Et comment le dire ?

Colloque de la revue de réflexion théologique *Hokhma*

Vendredi 20 novembre dès 19 h
et samedi 21 novembre 2015 de 9 h à 19 h.

à l'Église protestante unie du Marais,
17 rue Saint-Antoine, 75004 PARIS

Les spécialistes de la communication¹ nous disent que nos contemporains n'ont plus de culture chrétienne et ne comprennent plus des termes comme la grâce, le péché ou la paternité de Dieu.

Alors, *que dire ? Et comment le dire ?*

En collaboration avec la paroisse du Marais, la revue théologique *Hokhma* vous invite à Paris pour un colloque destiné à approfondir et renouveler notre apologétique et notre communication. Cinq conférences et une table ronde nous permettront de revisiter la pertinence de nos convictions et la qualité de notre communication. La mission propre de l'Église comme la vie de chacun s'en trouveront éclairées.

L'annonce de l'Évangile comme parole d'espérance, parole pour vivre et parole de vie, reste ici la perspective de notre colloque. Nous aspirons à désigner le Christ et ouvrir un chemin pour le rencontrer au-delà même de ce que l'on pense pouvoir maîtriser.

Les différents intervenants choisis pour ce colloque apporteront leurs compétences très riches et résolument diverses :

Gilles BOUCOMONT est pasteur de l'Église Protestante Unie de France (EPUdF) dans la paroisse du Marais à Paris et auteur de : *Au nom de Jésus. Libérer le corps, l'âme et l'esprit* (2010) et *Au nom de Jésus, mener le bon combat* (2011) ;

Erwan CLOAREC est pasteur de l'Église baptiste de Lyon et auteur de *Foi et politique. De quoi je me mêle ?* (2011) ;

Nicolas FARELLY est pasteur de l'Église baptiste de Compiègne, professeur associé de NT à la Faculté Libre de Théologie Évangélique (FLTE) de Vaux-sur-Seine, et rédacteur en chef des *Cahiers de l'École Pastorale*. Il a co-dirigé avec Christophe Paya *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain* (2013) ;

¹ « Il est inutile de parler de péché à des personnes qui n'ont plus de culture chrétienne. Tout comme demander de se repentir à quelqu'un qui a plus besoin d'amour. Nos contemporains ne savent juste pas de quoi on parle. De plus, l'image résiduelle qu'ils ont du christianisme ne leur donne pas envie d'écouter. » Eric Jaffrain dans *Christianisme Aujourd'hui*, mars 2014.

Antoine NOUIS est rédacteur en chef du journal *Réforme* et auteur de plusieurs ouvrages dont *La lecture intrigante. La Bible appliquée à 20 situations de vie* (2012) ;

Christophe PAYA est professeur de théologie pratique à la FLTE. Il a dirigé le *Dictionnaire de théologie pratique* (2011), co-dirigé *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain* (2013) et co-dirige actuellement la série de commentaire *La Bible et son message* chez Excelsis.

Prix du colloque : 25 euros (repas non compris)
Possibilité de prendre les repas sur place : 10 euros par repas.
Possibilité de loger au : Défap, 102 Bd Arago, 75014 Paris ;
chambres à deux lits et petit-déjeuner : 25 euros par personne et par nuit.

Inscription avant le 20 octobre 2015
en ligne sur le site : <https://colloquehokhma.wordpress.com>
ou **par écrit** à Gérard Pella, Bd Paderewski 24, CH-1800 Vevey
par courriel : gerard.pella@gmail.com



Nom : Prénom :

Adresse :
.....

Téléphone :

Adresse électronique :

S'inscrit au Colloque des 20 et 21 novembre 2015 à l'Église du Marais (25 euros)

Prendra le repas de vendredi soir (18 h) à 10 euros : Oui – Non*

Prendra le repas de samedi midi (13 h) à 10 euros : Oui – Non*

A besoin d'être logé* (chambre à 2 lits au Défap pour 25 euros) : Oui – Non*

Signature :

*** Souligner ce qui convient et rayer ce qui ne convient pas !**

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

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

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

France et autres pays : CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille,
75007 PARIS (chèque à l'ordre de *Hokhma*).

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2014, soit 92 fascicules au prix de : 154 € / 215 CHF / 217 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

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

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

Tarif Normal : 18 € / 29 CHF / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 24 CHF / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

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

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N ^{os} disponibles	Prix normal	Prix réduit	Quantité	Total
4, 6 à 12	1,5 € / 6 CHF / 2,1 CA\$	1,2 € / 5 CHF / 1,7 CA\$		
13 à 18	2,3 € / 7 CHF / 3,2 CA\$	1,85 € / 6 CHF / 2,6 CA\$		
19 à 21	2,75 € / 7,5 CHF / 3,8 CA\$	2,3 € / 6,5 CHF / 3,2 CA\$		
22 à 24	3 € / 8,5 CHF / 4,2 CA\$	2,75 € / 7,5 CHF / 3,8 CA\$		
25 à 30	3,5 € / 9,5 CHF / 4,9 CA\$	3 € / 8 CHF / 4,2 CA\$		
31 à 45	4,55 € / 11 CHF / 6,4 CA\$	3,8 € / 9 CHF / 5,3 CA\$		
46-47 (n° double)	8,4 € / 15 CHF / 12 CA\$	8,4 € / 15 CHF / 12 CA\$		
49 à 51	4,55 € / 11 CHF / 6,4 CA\$	3,8 € / 9 CHF / 5,3 CA\$		
52 à 59	6,1 € / 12 CHF / 8,5 CA\$	4,55 € / 10 CHF / 6,4 CA\$		
61 à 74	6,8 € / 12 CHF / 9,5 CA\$	5 € / 10 CHF / 7 CA\$		
75 à 84	7,2 € / 14 CHF / 10 CA\$	5,6 € / 11 CHF / 7,8 CA\$		
85 à 102	9 € / 15 CHF / 12,6 CA\$	7 € / 12 CHF / 9,8 CA\$		
103 à 106	10 € / 15 CHF / 14 CA\$	8 € / 13 CHF / 11,2 CA\$		
Port 1 à 2 ex.	2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CA\$			
Port 3 à 5 ex.	5 € / 9 CHF / 10 CA\$			
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			
TOTAL				

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *92 fascicules* (dont un numéro double), plus de *7600 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2014 vous est proposée

(déduction faite des numéros épuisés

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

et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)

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

soit une remise de plus de 75 %.

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

Gérard Pella et David Martorana : *responsables de ce numéro*

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

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

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

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

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

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jebnheim

Impression :

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

Dépôt légal : 2^e trimestre 2015.

N^o d'impression 256

ISSN 0379 - 7465

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

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

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

Fidélité

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

Recherche

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

Hokhma

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