

# LA LIBÉRATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Par R. T. France

*R. T. France est professeur de Nouveau Testament au "London Bible College", un institut théologique de la banlieue londonienne. Il nous propose ici une réflexion sur un thème de la plus haute actualité pour l'église dans les pays en voie de développement. Sa contribution à mi-chemin entre exégèse et éthique politique nous ouvre également, à nous nantis du monde occidental, des pistes intéressantes, tout en montrant que d'autres sont irrémédiablement barrées. Cet article est paru en anglais dans la revue The Evangelical Quarterly (1986/1, pp. 3-23). Nous sommes reconnaissants à l'auteur et aux éditeurs de cette revue, de nous avoir autorisés à publier cet article. Cette traduction est le fruit du travail d'une équipe Hokhma.*

## 1. JÉSUS ET LE ROYAUME DE DIEU.

La "paix" romaine avait du bon, mais ses vertus ne doivent pas nous faire oublier que la vie dans les provinces de l'Empire romain n'avait rien d'idyllique. En Palestine, berceau du christianisme, régnaient des injustices politiques, économiques et sociales propres à déclencher des révoltes sanglantes contre le pouvoir "éclairé" de Rome, et, ce qui est plus important encore, contre ses représentants locaux, souvent moins éclairés. La rédaction du Nouveau Testament a eu pour toile de fond une société en proie au mécontentement, et habituée à une violence et à une injustice comparables à ce que l'on rencontre dans certaines parties du monde aujourd'hui<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir par exemple M. Hengel, *Victory over Violence* (Traduction anglaise, Londres, SPCK, 1975) pp. 71ss, qui donne un résumé de

C'est en tenant compte de cet arrière-plan qu'il faut examiner l'attitude de Jésus face aux mouvements révolutionnaires de son temps. On s'est appliqué à faire de Jésus le soi-disant meneur d'une révolution violente, un précurseur des chefs zélotes qui, une génération plus tard, devaient plonger la Palestine dans la désastreuse "guerre de libération", qui aboutit à la destruction de Jérusalem par les Romains<sup>2</sup>. Au jour d'aujourd'hui cependant, il est généralement reconnu qu'une telle position ne peut être maintenue qu'en laissant de côté la quasi-totalité des données à dispositions (dans les évangiles) et en battant en brèche la vraisemblance historique. Jésus, c'est là un avis assez largement partagé actuellement, n'était pas un zélote. En effet, il a pris soin, publiquement, de se démarquer de l'option révolutionnaire<sup>3</sup>.

En plus d'une discussion portant sur les textes auxquels on se réfère d'habitude, il faut tenir compte, dans l'analyse, des particularités de l'enseignement et de la vie de Jésus; ces données, une fois prises en compte, l'inscrivent en faux par rapport à toute révolution violente, la position zélote notamment. Sans entrer maintenant dans le détail, il convient de relever les thèmes suivants qui ont été développés ailleurs :

a. Jésus concevait son oeuvre messianique comme un rétablissement de la relation entre l'homme et Dieu, et non comme une revendication nationaliste, ou une libération politique; pour lui, le moyen adéquat d'accomplir cela n'était pas la reconquête, mais la souffrance et la mort<sup>4</sup>.

---

l'étude détaillée des chapitres précédents. Voir aussi du même auteur, *Jésus et la violence révolutionnaire* (Paris, Cerf, 1973).

<sup>2</sup> La plus connue, mais pas la seule, des tentatives de ce genre est celle de S. G. F. Brandon, *Jésus et les zélotes*, trad. fr. par G. et B. Formentelli (Paris, Flammarion, 1975).

<sup>3</sup> Cf. en particulier une série d'études de M. Hengel, "Jésus fut-il un révolutionnaire ?" in *Jésus et la violence révolutionnaire; Christ and Power* (Trad. anglaise, Philadelphie, Fortress Press, 1977); A. Richardson, *The Political Christ* (Londres, SCM, 1973). Etudes plus brèves: Myrtle Langley, "Jesus and Revolution", in C. Brown (éd.), *New International Dictionary of New Testament Theology (NIDNTT)* (Exeter, Paternoster, 1978), vol. 3, pp. 967-981. Et aussi notre *The Man They Crucified* (Leicester, IVP, 1975) au chapitre 8. Pour un débat scientifique approfondi des thèses de S. G. F. Brandon, se reporter aux actes du récent colloque *Jesus and the Politics of his Days* (éd. E. Bammel & C. F. D. Moule, CUP, 1984).

<sup>4</sup> Cf. notre conclusion dans *Jesus and the Old Testament* (Londres, Tyndale Press, 1971), pp. 148-150.

b. Ses idées sur la place de la nation juive dans le dessein de Dieu contrastent avec l'idéal zélote; dans ses avertissements répétés, c'est la nation juive en tant qu'institution politique qu'il menace du jugement divin<sup>5</sup>.

c. Constamment Jésus parle de l'amour, même de l'amour pour les ennemis, et du pardon sans limites. Une telle insistance est inconciliable avec la philosophie de la haine qui est à l'origine des mouvements révolutionnaires<sup>6</sup>.

Ce sont là des sentiers battus. Cet article ne se propose pas, cependant, de critiquer à nouveau *Jésus et les Zélotes* mais plutôt de considérer ce que fut la mission de Jésus, sous un angle plus large et de façon plus constructive. Bref, de voir ce que fut sa mission plutôt que ce qu'elle ne fut pas. En l'occurrence, nous verrons jusqu'où le langage de la libération est approprié pour décrire ce que Jésus vint réaliser.

Le terme que Jésus emploie le plus souvent pour désigner l'ordre nouveau qu'il est venu apporter, le but de sa mission, est "Royaume de Dieu" <sup>7</sup>. La traduction est maladroite, car elle suggère une entité politique, alors que le grec *basileia* renvoie plutôt à l'action de régner, à une situation que Dieu contrôle, bref au règne ou à la souveraineté de Dieu. A travers cette expression, Jésus parle des nombreux aspects différents de son oeuvre, si bien que "Royaume de Dieu" finit par signifier très généralement "les choses telles que Dieu les souhaite", et que Jésus veut faire advenir. Le Royaume de Dieu est proche (Mc 1,15; Lc 10,9.11), il faut le rechercher (Mt 6,33), on peut y entrer (Mc 9,47; Mt 5,20; 7,21; Jn 3,5) ou en être proche (Mc 12,34), mais il peut aussi être fermé (Mt 23,13; cf. 16,19) ou enlevé (Mt 21,43). Il est prêché (Mt 24,14; Lc 4,43; 9,60), soumis à la violence (Mt 11,12), il vient secrètement (Lc 17,20) et viendra avec puissance (Mc 9,1). Sa venue doit être désirée (Mt 6,10; cf. Lc 19,11) et pourtant il est déjà "parmi vous" (Lc 17,21). Il est réservé à ceux qui s'engagent (Lc 9,62), aux enfants et à ceux qui leur ressemblent (Mc 10,14ss), aux pauvres en esprit et aux persécutés (Mt 5,3.10); le disciple pauvre le possède (Lc 6,20), mais le riche y entre difficilement (Mc 10,23-

---

<sup>5</sup> Cf. ci-dessous pp. 18s.

<sup>6</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, pp. 75s., note 103; voir aussi du même, *Jésus et la violence révolutionnaire*, pp. 117ss. Ainsi que A. Richardson, *op. cit.* pp. 46s.

<sup>7</sup> "Royaume des Cieux", chez Matthieu, n'est qu'une variation de style. Le sens et l'usage des deux expressions sont les mêmes.

25). C'est par-dessus tout un mystère (Mc 4,11) qui peut prendre les hommes au dépourvu (Mt 12,28).

Mais qu'est-ce alors que le Royaume de Dieu ? L'énumération ci-dessus doit suffire à démontrer qu'une réponse simple ne peut rendre justice à l'enseignement de Jésus. De fait, les évangiles ne contiennent pratiquement rien qui constituerait l'ébauche d'une définition ou même d'une description du Royaume de Dieu. La "justice" (Mt 6,33) ou "l'accomplissement de la volonté de Dieu" (Mt 6,10) en sont manifestement des concepts parallèles. Il semble parfois, cependant, désigner la condition future de ceux que Dieu agrée (Mt 8,11; 13,43). De manière caractéristique il est décrit en paraboles : "Il en est du Royaume de Dieu comme de..." Mais ces paraboles se rapportent tantôt à l'annonce et à l'impact de l'Evangile (Mc 4,26ss.30ss; Mt 13,33), tantôt à l'expérience actuelle du converti (Mt 13,44-46) ou à ses obligations (Mt 18,23ss), tantôt à la destinée ultime de l'homme (Mt 13,24ss.47-50; 20,1ss; 22,2ss; 25,1ss).

Tout ceci appuie la thèse de Norman Perrin selon laquelle le "Royaume de Dieu" n'est pas un concept ou une idée relevant d'une seule définition du dictionnaire, mais plutôt un "symbole provoquant"; il entend par là une expression qui peut avoir une gamme étendue de significations ou de connotations et dont la fonction est d'évoquer un ensemble d'idées sur le dessein de Dieu en général plutôt que de désigner un concept, un événement ou un état de choses en particulier<sup>8</sup>.

S'il en est ainsi, nous devons éviter les affirmations simplistes selon lesquelles le Royaume de Dieu c'est "le Ciel" uniquement, ou bien "l'expérience de la conversion" seulement, "un cataclysme à venir" ou encore "la justice sociale pour les pauvres" purement et simplement. L'expression a une portée générale : elle désigne le dessein de Dieu, tel qu'il est concentré dans le ministère de Jésus; et on ne peut en tirer légitimement des principes éthiques ou théologiques qu'à la condition de les justifier par le ministère et l'enseignement de Jésus tels que le NT nous en rend compte. Et pas en se fondant sur un "sens" présumé de "Royaume de Dieu".

Il s'ensuit qu'il n'est pas juste de prétendre, comme on le fait souvent, que l'emploi par Jésus de l'expression "Royaume de Dieu" démontre son souci de libération politique, de restructuration de la société, ou encore d'un style de vie détaché des contingences, ou de

---

<sup>8</sup> N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom* (Philadelphie, Fortress Press, 1976), surtout pp. 29-34.

Jésus tels que le NT nous en rend compte. Et pas en se fondant sur un "sens" présumé de "Royaume de Dieu".

Il s'ensuit qu'il n'est pas juste de prétendre, comme on le fait souvent, que l'emploi par Jésus de l'expression "Royaume de Dieu" démontre son souci de libération politique, de restructuration de la société, ou encore d'un style de vie détaché des contingences, ou de tout autre idéal éthique particulier. Il faudrait pour l'affirmer davantage d'indices à propos de ce que Jésus visait par ces mots.

Il convient aussi de noter qu'on parle de Royaume de Dieu presque toujours comme d'un sujet actif — on dit qu'il "vient", etc. — ou comme d'une réalité existant déjà, réalité à laquelle les hommes peuvent s'associer en y "entrant". Nous pouvons donc le rechercher et prier pour son établissement, mais sa venue ne dépend pas d'un effort humain, pas même de l'obéissance à la volonté de Dieu. La vieille idée libérale — dont on trouve parfois l'écho dans les débats actuels — des hommes provoquant eux-mêmes l'avènement du Royaume de Dieu sur terre, n'a pas de fondement dans les évangiles<sup>9</sup>.

L'expression "Royaume de Dieu" ne débouche pas sur une approche prometteuse pour cerner les implications sociales et politiques du ministère de Jésus. Il nous faut étudier plus largement les points forts de sa vie et de son enseignement.

Helmut Gollwitzer<sup>10</sup> soutient que Jésus, malgré son désaccord avec l'idéal zélate, était révolutionnaire en ce sens qu'il renversait les valeurs existantes et précipitait ainsi une transformation définitive des structures de pouvoir, des rapports de propriété, des conventions sociales, etc. Il est important de savoir si oui ou non cette étincelle, qui peut mettre le feu aux poudres, aujourd'hui encore, est ce que la plupart d'entre nous appellent "révolution". Jésus a effectivement enseigné et mis en pratique des valeurs relatives à la société, à la diversité des ethnies, aux richesses; bien entendu, il a aussi formulé des valeurs ayant trait à des questions éthiques fondamentales comme l'observance de la loi et la volonté de Dieu. Toutes ces valeurs étaient empreintes d'un radicalisme inconfortable<sup>11</sup> et nous ne faisons que

---

<sup>9</sup> Pour une étude plus approfondie des implications de l'expression "Royaume de Dieu" et des dangers d'un usage moderne peu approprié, cf. notre article "The Church and the Kingdom of God" in D. A. Carson (éd.), *Hermeneutics and the Church* (Exeter, Paternoster, 1984).

<sup>10</sup> "Liberation in History", *Interpretation* 28/1974, pp. 404-21, surtout pp. 410s.

<sup>11</sup> Pour un examen rapide de quelques-unes de ces valeurs, cf. notre *The Man They Crucified*, pp. 80-106.

commencer à explorer leurs conséquences pratiques. Les bombes à retardement que Jésus a posées ont explosé dans les réformes sociales et politiques inspirées par le christianisme et dans des styles de vie qui ont défié la société dès l'aube de l'ère chrétienne. Elles continuent de le faire de manière stimulante lorsque, aujourd'hui, les chrétiens réexaminent certaines de leurs conduites traditionnelles de disciples.

Mais dans quelle mesure ce "bouversement de l'échelle des valeurs"<sup>12</sup> cautionne-t-il la théologie moderne de la libération ? Comment Jésus concevait-il la réalisation de sa "révolution" des valeurs ? A-t-elle quelque chose à voir avec les luttes actuelles pour la liberté politique ?

Par définition, un disciple qui prend la conduite et l'enseignement de Jésus comme un guide pratique pour sa vie se fera toujours remarquer et sera toujours un défi pour les valeurs établies d'une société. Un groupe de disciples qui s'efforce de vivre selon les valeurs de Jésus développe inévitablement une "contre-culture". Le but de Jésus était-il donc d'établir une société alternative, visible, comme moyen de renverser le système existant ?

Voici comment Luc rapporte le programme de Jésus :

Il est envoyé

"annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres;

...proclamer aux captifs la délivrance,

et aux aveugles le recouvrement de la vue,

renvoyer libres les opprimés,

proclamer une année de grâce du Seigneur"

(Lc 4,18ss, d'après Es 61,1ss).

Alors que l'exégèse traditionnelle a "spiritualisé" le sens de ces paroles de libération, certains exégètes modernes les comprennent plus littéralement et voient en particulier dans "l'année de grâce" le *jubilé* de l'Ancien Testament, dont Jésus aurait voulu qu'il soit observé à la lettre, avec pour résultat la redistribution des richesses et un nouvel ordre socio-économique en faveur des pauvres<sup>13</sup>. Cette interprétation a laissé sceptiques un grand nombre d'interprètes, mais certains ont bien accueilli la thèse selon laquelle Jésus n'a pas seulement prêché de nouvelles valeurs mais également défini un programme de réformes

---

<sup>12</sup> Gollwitzer, *art. cit.*, p. 411.

<sup>13</sup> Cf. J. H. Yoder, *Jésus et le politique* (trad. française, Lausanne, P. B. U., 1984) pp. 58-69. A la suite d'A. Trocme, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Genève, Labor et Fides, 1961.

socio-économiques. J'ai tenté d'examiner assez en détail cette idée, en partant de l'enseignement de Jésus sur les richesses<sup>14</sup>. Ma conclusion est la suivante : même si les valeurs que Jésus enseigne ont, de toute évidence, une portée radicale, on ne peut fonder sur les évangiles le point de vue selon lequel Jésus préconisait, ou même approuvait, un programme particulier en vue de changer le système socio-économique existant. Autrement dit, Jésus avait des idées radicales sans être "révolutionnaire" au sens habituel de "celui qui veut renverser le *statu quo* par la force". Ses disciples avaient et ont encore la liberté de tirer des conclusions pratiques des valeurs dont il vivait et qu'il enseignait, mais ils ne peuvent se réclamer directement de son autorité pour le type d'action qu'ils choisissent; et légitimement ils peuvent être assez fondamentalement en désaccord sur le programme le plus à même de réaliser ces valeurs.

Ce qui est vrai de l'attitude de Jésus face à une réforme socio-économique vaut aussi, semble-t-il, pour son attitude politique. Son refus de cautionner l'option zélote est contrebalancé par un détachement, voire de l'hostilité, parfois à l'égard des notables juifs, et, par conséquent, à l'égard du système politique auquel ils devaient leur statut. Manifestement, Jésus était "non-aligné", ce qui mérite attention de la part de ceux qui revendiquent son autorité pour légitimer leur soutien inconditionnel à un parti, de droite ou de gauche, dans un conflit politique. Jésus était en situation idéale pour engager ses disciples ou du moins les inciter à s'engager soit dans la rébellion militante ou alors dans la répression autoritaire d'une population mécontente; mais il ne fit ni l'un ni l'autre. Il n'était pas venu pour cela. Et pourtant il a parlé de "bonnes nouvelles pour les pauvres", de "libération" et de "liberté". Si ce n'était pas la libération politique qu'il prêchait, que voulait-il donc dire ? Au risque de paraître désespérément traditionnel, nous ne pouvons qu'affirmer que la libération qu'il proclamait allait bien plus loin qu'une libération de l'oppression politique exercée par Rome. Jésus n'attendait et ne prônait certainement pas le rétablissement de l'indépendance nationale juive; au contraire, il n'a pas manqué une occasion de décourager tout espoir de ce genre<sup>15</sup>. Il s'intéressait aux attitudes des hommes, à leurs rapports les uns avec les autres, et avec Dieu. Dans ce dernier registre, il recherchait la libération du péché, de l'hypocrisie, de l'aliénation d'avec

---

<sup>14</sup> "God and Mammon", *EQ* 51/1979, pp. 3-21.

<sup>15</sup> Cf. ci-dessous, pp. 18s.

Dieu. A propos des relations des hommes les uns avec les autres, il s'attaquait à l'orgueil, à la cupidité, à l'injustice et aux barrières de classe, de race, de fortune et de respectabilité qui séparent les humains. Tout cela se rapporte aux attitudes et aux valeurs, à l'orientation spirituelle et sociale de l'homme. C'est ici le point central du programme de libération de Jésus.

Le cercle de disciples, fruit du ministère de Jésus, était un groupe de gens qui étaient eux-mêmes différents, plutôt qu'un groupe de gens avec une philosophie différente ou un système politique. Ils avaient connu une "libération" au niveau le plus fondamental. Il était inévitable que la communauté qu'ils formaient devînt par sa nature même un défi aux structures en place, et nous sommes sans doute en droit de penser que Jésus attendait et voulait qu'il en fût ainsi. Mais le défi chrétien relevait de la démonstration positive d'une autre façon de vivre, plutôt que d'un programme négatif de destruction et de remplacement de l'ordre existant. Il est radical, mais non révolutionnaire.

Cela ne signifie pas que Jésus n'attendait pas de changements politiques. Ses prédictions sur la destruction de Jérusalem démontrent le contraire. Mais ce n'était pas le changement qu'un "indépendantiste" juif aurait désiré. Le Royaume de Dieu dont Jésus enseignait à ses disciples d'attendre la venue, ne serait pas un triomphe nationaliste, mais un ordre nouveau que Dieu instaurerait en son temps et à sa manière (Mc 4,26-29). Il n'a pas laissé entendre que cet avènement pourrait être hâté par un effort humain, quoique les hommes puissent — et doivent — le chercher, l'implorer ardemment.

Dans l'intervalle, le Royaume de Dieu est déjà offert à ceux qui sont prêts à y entrer, non pas en adhérant à un parti politique mais par une réorientation personnelle des valeurs, d'où peut naître une vie centrée sur l'amour de Dieu et du prochain. Voilà la libération que Jésus proposait.

## 2. LE VOCABULAIRE DE LA LIBÉRATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Dans le grec du NT, on ne trouve pas d'équivalent direct du mot français "libération". Toutefois une étude des mots de sens voisin est utile pour comprendre les perspectives du NT sur la question.

La traduction de la Septante (LXX) emploie *aphienai* et *aphesis* pour désigner en particulier la libération des prisonniers et des esclaves, et la remise des dettes. *Aphesis* semble donc tout indiqué pour une interprétation "libérationniste" du NT. Cependant, on est frappé de constater que sur les 17 emplois de *aphesis* dans le NT, 15 se réfèrent au pardon des *péchés*, et les deux autres (Lc 4,18) se trouvent dans une citation de l'AT d'après la LXX<sup>16</sup>. On assiste donc à un glissement très net de l'emploi de *aphesis*, d'un sens social à un sens spirituel<sup>17</sup>.

*Eleutheroun* et ses dérivés, peu employés dans la LXX, le sont surtout à propos de la libération des esclaves (on notera avec intérêt que l'Exode, cependant, est vu comme "rédemption" divine, *lytrôsis*, plutôt que comme "libération" humaine). Ils sont peu utilisés dans le NT en dehors des épîtres pauliniennes, où leur emploi intervient presque exclusivement en référence métaphorique à l'expérience chrétienne de libération de la loi, de la servitude morale, ou bien, pour le verbe, du péché. On ne peut discerner aucune connotation socio-politique dans ces emplois. On trouve un emploi avec le sens littéral dans la déclaration fameuse : "En Christ il n'y a plus ni esclave ni homme libre" (Ga 3,28; cf. 1 Co 12,13; Col 3,11). Une telle déclaration aura d'énormes conséquences sur le plan social, mais le texte ne les explicite pas, et le contexte ne suggère pas non plus que Paul les recherchait consciemment au temps où il écrivait cela. La seule mention d'une libération, au sens littéral tel qu'on le rencontre dans la LXX (1 Co 7,20-24), se rapporte à un esclave chrétien placé devant le choix personnel de l'affranchissement; cependant il n'est fait état d'aucun programme de recherche de la liberté pour les esclaves en général<sup>18</sup>. La libération éventuelle du monde créé (Rm 8,21) doit être attendue avec impatience, mais elle surviendra par l'action souveraine de Dieu. De la LXX au NT, *eleutheroun* — tout comme *aphienai* — voit son champ sémantique glisser de la sphère de la libération humaine à une dimension spirituelle nouvelle.

---

<sup>16</sup> A noter que dans la citation libre de ce passage en Mt 11,5 à propos du ministère de Jésus, cette clause est absente et l'accent porte sur les activités de guérison et de prédication.

<sup>17</sup> Cf. H. Vorländer, *NIDNTT*, Vol. 1, pp. 698-701.

<sup>18</sup> La traduction du v. 21b fait problème. On peut comprendre: "Mais si tu peux devenir libre, profite-en plutôt" ou au contraire: "Même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit (ta condition d'esclave)". En faveur de la 2ème solution, cf. Ch. Senft, *La Première Épître de St Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1979) pp. 97s. (N. d. t.).

*Luein* (délivrer) a des emplois très divers. Mais il ne sert clairement à désigner la délivrance de *personnes*, délivrance des péchés en l'occurrence, qu'en Ap 1,5 et, pour la délivrance d'une infirmité considérée comme une oppression satanique, en Lc 13,12.16<sup>19</sup>. L'emploi du verbe en Ep 2,14 renvoie à la destruction d'une barrière raciale, ce qui n'est pas sans intérêt pour notre propos, bien que, du point de vue linguistique, il ne soit pas question ici d'un emploi de *luein* pour la libération de personnes ou de nations. Cette harmonie entre ethnies est le fruit de l'oeuvre de réconciliation de Jésus-Christ. C'est un fait accompli, et non pas un but à atteindre.

Si *luein* ne présente qu'un intérêt marginal pour notre étude, il n'en va pas de même pour son dérivé *lutrousthai* (délivrer contre rançon), ni du substantif *lutron* (rançon). Le sens fondamental de cette famille de mots dans la LXX, est l'idée de paiement compensatoire comme moyen d'obtenir la liberté. On en trouve un emploi caractéristique à propos du rachat du premier-né; il peut avoir pour objet tant des êtres humains que des choses. De son utilisation dans le cas d'un affranchissement des esclaves obtenu moyennant une somme d'argent, provient l'image caractéristique du Deutéronome : Dieu "rachète" son peuple de l'esclavage en Egypte. Dans cet emploi, qui sous-entend bien sûr une libération politique, Dieu est toujours le sujet de l'action. L'homme peut libérer un esclave, mais le rachat d'un peuple est affaire divine. C'est ainsi qu'Esaië utilise fréquemment l'image pour évoquer l'action de Dieu en faveur de son peuple. Dans les Psaumes, le sens s'élargit à la délivrance du psalmiste de toutes sortes de dangers. Mais là encore, il n'y a et ne doit y avoir qu'un seul acteur : Dieu.

*Lutrousthai* survient rarement dans le NT. Il est intéressant toutefois de le voir réapparaître avec un sens nationaliste dans l'attente — inadéquate — des disciples d'Emmaüs (Lc 24,21; cf. *lutrôsis* pour l'espérance pré-chrétienne en Lc 1,68; 2,38). La racine (avec le préfixe *apo* — par ailleurs presque inconnue dans la LXX) se retrouve une quinzaine de fois avec un sens clairement théologique, lié à la libération du péché et au salut final que le chrétien attend avec impatience. Notons que cet emploi est lié au thème de la mort ou du "sang" de Jésus, et c'est lui que les textes désignent comme l'agent du rachat. Ainsi, le sens "nationaliste" (même s'il inclut l'action divine) qui subsiste encore dans la description lucanienne des pieux espoirs

---

<sup>19</sup> C'est le seul cas dans le NT. On a voulu interpréter Mc 7,35 dans le même sens, mais le contexte pousse à n'y voir qu'une métaphore; on ne trouve pas de mention d'un rôle actif de Satan.

juifs précédant la venue du Christ, devient clairement sotériologique dans le NT. L'exode du NT, c'est la libération du péché et de ses conséquences.

*Sôzein* (sauver) est, parmi les verbes que nous devons examiner, le plus fréquent dans le NT. La gamme de ses emplois, dans la LXX comme dans le NT, est aussi variée que l'ensemble des dangers et des problèmes dont les hommes doivent être secourus ! Dans les évangiles synoptiques, il désigne le plus souvent, à côté du sens immédiat de secours dans le danger physique et la mort, la guérison des maladies. Dans ce cas, c'est un synonyme de *iâsthai* (soigner, guérir) ou de *therapeuein* (soigner). La délivrance des malades est un aspect essentiel du ministère de Jésus. Mais, dès les évangiles, "être sauvé" revêt le sens absolu, propre au NT, de "l'entrée dans le Royaume de Dieu" (Mc 10,23-26). Jésus est venu pour sauver les perdus (Lc 19,9s), ou, plus précisément, pour sauver son peuple de ses péchés (Mt 1,21). Dans le reste du NT, *sôzein* n'a pratiquement plus que ce sens. La nature du salut est rarement explicitée, mais le contexte permet clairement de la définir comme restauration d'une relation brisée entre Dieu et l'homme. Dans une citation de la LXX en Rm 9,27, le verbe est employé pour le salut de la nation, mais dans un contexte qui est opposé, explicitement, au nationalisme exclusif<sup>20</sup>. On peut donc dire que dans le NT, *sôzein* et les mots de la même famille ont à voir avec l'intégrité physique ou spirituelle des hommes, mais visiblement pas avec leur statut social ou politique.

Cette étude très sommaire des équivalents possibles du mot "libération" dans le NT, montre une insistance unanime et frappante sur la libération, pour les hommes, du péché et de ses effets (et, dans le cas de *sôzein*, de la maladie). Avec deux constantes : la relation entre l'homme et Dieu et l'initiative divine dans l'oeuvre du salut<sup>21</sup>. Le NT se trouve ici fréquemment en rupture avec la LXX, et reflète une orientation nouvelle prise par les écrivains chrétiens.

Bien sûr, l'idéal de libération peut s'exprimer de manières très différentes, et l'étude terminologique n'est, au mieux, qu'un guide parmi d'autres pour comprendre les arrière-pensées et les préoccupations des auteurs. Nous élargirons à présent notre démarche. Mais quelle que soit leur valeur, ces études lexicographiques orientent

---

<sup>20</sup> Cf. Jude 5 pour une autre citation de l' AT, évoquant l'Exode.

<sup>21</sup> Il faut toutefois signaler que *sôzein* est occasionnellement employé avec un sujet humain, qui est l'agent de la réconciliation avec Dieu (Rm 11,14; 1 Co 7,16; 9,22).

la recherche vers les thématiques essentielles du NT, celles que l'on ne peut ignorer.

### 3. PERSPECTIVES DU NOUVEAU TESTAMENT SUR LA LIBÉRATION

"Libération" a un sens si élastique qu'il est nécessaire d'opérer quelques subdivisions pour exposer ce qui semble être les principales aires sémantiques de ce concept. Au risque de trop simplifier et de voir les différents sens se superposer, nous proposerons trois catégories de libération.

#### 3.1 La libération personnelle

Nous entendons par là la libération d'une oppression qui prend sa source dans la personne elle-même, et non pas dans son environnement. Ici aussi il faut distinguer deux sous-emplois : l'oppression physique (la maladie) et l'oppression spirituelle (le péché; l'aliénation d'avec Dieu).

Nous l'avons dit, la libération de l'oppression physique mobilise une part importante des emplois de *sōzein* dans le NT, et c'était là bien entendu un des aspects centraux de l'activité de Jésus. La délivrance des malades le préoccupa toujours, tout comme ses disciples dans les Actes par la suite. Mais curieusement, ce ministère de guérison tient une faible place dans les épîtres, en dehors de la liste des dons de 1 Co 12 et d'une brève mention en Jc 5,14-16.

Jésus a une fois qualifié une infirmité de lien infligé par Satan, et sa guérison comme "libération" (Lc 13,16). Luc décrit la malformation comme "esprit d'infirmité" (v. 11) et cela suggère que nous sommes en présence d'un des rares cas où un handicap, manifestement physique, est expliqué par une possession démoniaque (cf. Mc 9,17-27, épilepsie ?; Mt 9,32s, mutité; Mt 12,12, cécité et mutité). Le plus souvent, les évangiles distinguent soigneusement maladie et possession; il n'y a donc rien à voir entre la guérison de la maladie et l'exorcisme requis par la possession. Mais que la maladie, dans le cas de Lc 13,11-16, soit due ou non à l'"habitation" de la personne par un démon, le v. 16 laisse entendre que Jésus interprétait ainsi certaines pathologies et qu'elles exigeaient une libération, dans laquelle il s'engagea activement, de même que ses premiers disciples.

Parler de possession démoniaque nous amène à la frontière entre libération physique et libération spirituelle. Mais, il faut bien l'admettre, c'est là une forme spéciale, et moins fréquente au vu de l'ensemble des écrits du NT, de servitude spirituelle. Dans notre survol du vocabulaire néotestamentaire ayant trait à la libération, nous avons constaté une focalisation sur la libération individuelle du péché et de ses effets, lesquels n'incluent pas seulement la culpabilité et la séparation d'avec Dieu, mais aussi les valeurs fausses d'un monde sans Dieu : légalisme, cupidité, toute forme d'égoïsme et d'indifférence. Le salut chrétien (un terme plus approprié que "libération" pour la thématique du NT, car il est, dans l'usage moderne, connoté plutôt spirituellement que socio-politiquement) est un changement complet qui affecte toute la vie de l'homme et ses relations passées, présentes et futures . Mais ce salut trouve son point central dans la restauration d'une relation rompue avec Dieu, relation rompue qui se trouve être à l'origine de notre détresse selon le NT.

J'espère que cette insistance sur la libération personnelle, surtout dans sa dimension spirituelle, est assez évidente aux yeux de quiconque lit le NT pour pouvoir se passer d'une démonstration trop longue. Nous y reviendrons. Mais attention au danger d'exagérer cet aspect de la libération et de tomber dans le piège piétiste : réduire, comme l'a fait le plus souvent la pensée évangélique jusqu'à ces dernières années, le message libérateur du NT à cette seule dimension.

Aussi, après avoir pris acte de cette préoccupation prioritaire des premiers chrétiens, voyons l'intérêt que leurs écrits manifestent pour d'autres formes de libération.

### **3.2 La libération dans le domaine socio-économique**

Nous avons soutenu plus haut que Jésus n'a pas établi un programme de redistribution des richesses ou de réformes socio-économiques. Sa mission n'était pas là, et ses disciples aujourd'hui ont bien du mal à déduire un tel programme de son enseignement pour y retrouver le leur. Mais cela n'implique pas que Jésus n'ait rien eu à dire sur la justice sociale, ou que l'économique ne l'intéressait pas. Loin de là.

Pour Jésus, il est évident qu'il est juste de donner de l'argent aux pauvres (Mc 10,21; 14,7; Lc 19,8. Cf. l'action personnelle de Jésus en Jn 13,29). Il va jusqu'à recommander de les inviter à table (Lc 14,13). La louange qu'il adresse à l'offrande de la veuve (Mc 12,41-44) dénote un intérêt particulier pour les pauvres, et on ne peut ignorer son indignation contre le riche laissant le pauvre souffrir à sa porte (Lc 16,19-21).

Mais le souci des pauvres n'est pas en soi un appel à un changement socio-économique. Quelles sont, dans ce cas, ces "bonnes nouvelles pour les pauvres" qui étaient, il l'affirmait, partie intégrante de sa mission (Lc 4,18; Mt 11,5) ? L'appel à la charité n'a rien de "nouveau", et ne constitue pas un bon moyen de résoudre un problème économique. Les zélotes et d'autres allaient bien au-delà dans leur exigence de réformes sociales et de libérations des esclaves<sup>22</sup>. Jésus partageait-il leur idéal ?

"Les pauvres", *'anawim*, est un titre honorifique dans l' AT et la littérature juive postérieure. Il désigne moins ceux qui manquent de moyens matériels que les fidèles opprimés par les méchants, mais auxquels Dieu fera finalement justice. Leur pauvreté, au sens propre, résulte de leur choix délibéré en faveur de Dieu dans une société qui le rejette. Ils sont aussi appelés "les doux", catégorie définie par une attitude plus que par le seul statut socio-économique<sup>23</sup>. C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter cette déclaration étonnante de Jésus à ses disciples : "Heureux, vous les pauvres, le Royaume de Dieu est à vous" (Lc 6,20). Leur pauvreté résultait délibérément de leur choix de disciples. Jésus félicite donc ici moins leur état de dénuement que le choix qui les y a conduits. Le terme "pauvre" ne doit pas être édulcoré dans le seul sens d'une condition spirituelle, à la lumière de Mt 5,3 (où la béatitude est formulée très différemment), mais il se rapporte à la pauvreté du disciple, celle des *'anawim* de l'AT, et non à la pauvreté matérielle proprement dite.

A l'opposé du disciple pauvre se tient le riche. Il lui est difficile d'être sauvé (Mc 10,23-25), car la fascination concurrente de Mammon (toutes les possessions, pas seulement les biens mal-acquis) tend à l'éloigner de Dieu (Mt 6,24, cf. Mc 4,19). La cupidité est l'adversaire principal de celui qui veut devenir réellement disciple (Lc 12,15-21). Le remède : donner généreusement, et même prodiguer (Mc 10,17-22; Mt 5,40-42; Lc 12,33s; Lc 14,33).

C'est là un appel suffisamment éloquent à la redistribution des richesses, mais dont la pointe réside dans le salut du riche plutôt que dans les besoins matériels du pauvre. Et cela est typique de la démarche de Jésus. La "Bonne Nouvelle" aux pauvres, ce n'est pas qu'ils vont avoir accès à la richesse ni même à l'égalité, c'est que le Royaume des

---

<sup>22</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, p. 59, ainsi que la note 74.

<sup>23</sup> Pour ce courant de pensée judaïque, cf. E. Bammel, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, pp. 888-899.

Cieux leur appartient. La pauvreté, selon l'AT, est une bénédiction et non un malheur à fuir, car elle libère pour la recherche du Royaume, là où la richesse n'est qu'un frein sur ce chemin. D'où le renversement des rôles, ce trait tellement évident de l'enseignement de Jésus à propos des pauvres (Mc 12,41-44; Lc 6,20-26; 16,19ss; etc.) : ce n'est pas que le pauvre deviendra riche et le riche pauvre, mais que les pauvres, qui, en ce monde, semblent les perdants deviendront en fait gagnants, alors que ceux qui jouissaient apparemment de la prospérité en viendront, pour sauvegarder leur aisance, à manquer ce qui compte vraiment. La vraie richesse est dans le Royaume de Dieu, et dans ce domaine le pauvre est privilégié.

Ainsi Jésus est le libérateur des pauvres, comme le soutient avec brio James Cone<sup>24</sup>, mais cette libération ne consiste pas, au moins directement, à rectifier l'injustice économique, mais à ouvrir aux pauvres un horizon nouveau, au-delà des anciennes valeurs. Elle s'apparente à la "libération" des collecteurs d'impôts et des gens peu fréquentables auxquels Jésus se mêlait; ils restaient collecteurs d'impôts, mais trouvaient avec Jésus un accueil et une dignité qui changeaient complètement leur condition.

Bien sûr, une telle interprétation du message de Jésus aux pauvres court le dangereux risque d'être assimilée à l'"opium du peuple" : un nouveau bien spirituel qui rend la pauvreté matérielle tolérable au lieu de la combattre. Ce qui nous garde de rester dans cette ornière, c'est la rupture radicale avec le système de valeurs ambiant, qui est impliquée. Si le trésor sur la terre est à l'opposé du "trésor dans le ciel", si la condition authentique de disciple implique le détachement, voire l'abandon des possessions matérielles, si le matérialisme est le plus grand ennemi de la foi, alors personne ne peut à la fois suivre Jésus et vivre pour un avantage matériel. S'il en est ainsi, le coeur du disciple n'a plus l'âpreté au gain qui est à la racine de l'injustice économique. Les chrétiens, s'ils comprennent l'enseignement de leur maître, ne peuvent s'enrichir aux dépens des autres. Ajoutons à cela l'enseignement de Jésus sur l'amour et la compassion, et nous n'avons plus seulement aucun motif à exploiter autrui, mais encore une raison positive de rechercher son bien-être, autrement dit un souci de justice socio-économique. Pour le dire avec une simplicité naïve : si tout le monde était chrétien, il n'y aurait pas d'exploiteur, mais jusqu'à ce que cela advienne, l'amour exige que le chrétien se range du côté des exploités. Car dans l'échelle des valeurs de Jésus, les gens passent

---

<sup>24</sup> *God of the Oppressed* (New York, 1975), pp. 72-81.

avant les possessions; et tout au long de son ministère, les besoins humains, qu'ils soient d'ordre physique, psychique ou spirituel, ont eu priorité sur les conventions sociales.

Donc, si Jésus n'a pas fait campagne pour la justice économique, ni donné à ses disciples des directives dans ce sens, il a néanmoins enseigné et mis en pratique des valeurs, des comportements propres à empêcher ceux qui veulent les prendre au sérieux d'exploiter ou d'ignorer le cri de ceux qu'on opprime. La libération socio-économique, si ce n'était pas là le but premier de Jésus, a sa place à l'ordre du jour de ceux qui acceptent les valeurs qu'il enseignait.

La mise en pratique de ces valeurs dans l'église primitive se manifeste clairement par le souci que les chrétiens avaient des besoins matériels des uns et des autres. La fameuse expérience de mise en commun des biens dans l'église de Jérusalem (Ac 2,44-47; 4,32-5,11), l'aide quotidienne apportée aux veuves (Ac 6,1-6), le secours en période de famine d'Ac 11,27-30 et la collecte de Paul pour soutenir les chrétiens de Jérusalem, démontrent le souci du bien-être matériel des autres; mais on voit bien que tout se passe à l'intérieur de la communauté chrétienne, et n'est pas étendu aux besoins de la société globale. Ces actes ne s'inscrivent pas non plus dans quelque programme de réforme. Se voulaient-ils des exemples à suivre par la société non-chrétienne ? En tout cas pas de façon explicite.

De même, dans l'enseignement de certaines épîtres sur l'abolition de certaines barrières sociales (Jc 2,1-9) ou le don aux nécessiteux (Jc 2,15s; 1 Jn 3,17), nous voyons s'appliquer ces principes à l'intérieur de la communauté chrétienne. Les directives d'action sociale à portée plus générale, comme 1 Tm 6,18s; Jc 1,27, sont assez rares. Ga 6,10 est particulièrement significatif : à l'ordre de faire du bien à tous les hommes est ajouté "principalement aux frères en la foi".

Il semble qu'il n'était pas encore temps pour les chrétiens, groupe minoritaire, de se battre pour une restructuration de la société dans son ensemble; mais, dans leurs propres milieux, ils pouvaient explorer les implications pratiques des valeurs radicales enseignées par Jésus. Bien entendu, des erreurs furent commises en cours de route; le "communisme" de l'église de Jérusalem en est souvent considéré comme un exemple. Il faut tâtonner pour appliquer des valeurs qui ne sont pas accompagnées d'un "mode d'emploi"; on peut donc commettre des erreurs et en tirer des leçons. Pour la société en général, le mot d'ordre était clair : amener des hommes à Christ et à la vie nouvelle qu'il offrait. Par ce moyen, la société pourrait finalement être transformée; pour le moment, les disciples du Christ ne semblaient pas se sentir en mesure de la changer.

Ainsi, l'attitude de Paul à l'égard de l'esclavage par exemple, est étroitement identique à celle de Jésus face à la pauvreté. Dans la situation que Paul envisage, il y aura encore des maîtres et des esclaves, il fournit néanmoins des conseils pratiques quant à l'attitude chrétienne à adopter dans de telles circonstances (Ep 6,5-9; Co 3,22; 4,1; cf. 1 P 2,18ss) : son conseil à l'esclave chrétien en mesure d'obtenir son affranchissement relève du choix individuel, non d'une remise en cause du système (1 Co 7,21). Mais en même temps, en enseignant que la liberté spirituelle rend les hommes égaux (1 Co 7,22; Ga 3,28; Phm 16), il sape les valeurs d'une société fondée sur l'esclavage et pose une bombe à retardement qui, un jour, explosera avec l'abolition de l'esclavage. Le fait que Paul n'ait pas milité, en son temps, pour l'abolition ne veut pas dire qu'il n'a aucune idée sur la question, mais seulement que son discours parle d'attitudes, non de réformes sociales.

Le changement socio-économique est donc un domaine au sujet duquel le NT nous fournit beaucoup de matériaux à l'état brut, sous la forme d'attitudes, de valeurs nouvelles et radicales. Elles ont commencé à s'exprimer dans la façon d'être de la communauté chrétienne. Mais en ce qui concerne la société globale, ces valeurs ont très lentement été appliquées en dehors de l'exemple dynamique donné par le nouveau style de vie des disciples de Jésus. Aussi la recherche d'un programme spécifique d'action sociale chrétienne dans le NT est-elle sans espoir.

### 3.3 La libération politique

A l'époque du NT, la libération de la nation israélite de l'oppression politique était l'objectif premier des zélotes, et de bien d'autres groupes de résistants, combattants ou activistes. Si tant est que nous puissions, dans le NT, trouver un parallèle aux mouvements de libérations contemporains<sup>25</sup>, il faudra alors regarder du côté de ces mouvements juifs. Nous montrerons au chapitre suivant combien Jésus a pris ses distances par rapport à leurs méthodes révolutionnaires. Mais partageait-il leur idéal ? A-t-il fourni, avec ses disciples, un appui quelconque même passif, à la cause de la libération politique ?

---

<sup>25</sup> Cf. N. A. Dahl, "Nations in the N. T. " in *New Testament Christianity for Africa and the World. Essays in honour of Harry Sawyerr* (éd. M. E. Glasswell, Londres, SPCK, 1974) pp. 54-68, à propos de la non-pertinence sémantique de "nation" pour les différents groupes ethniques dépendant de l'Empire romain à l'époque du NT. Il y est aussi noté le peu d'intérêt du NT pour le "nationalisme".

Jésus est venu réaliser l'espérance de ceux qui attendaient "la consolation d'Israël" (Lc 2,25; cf. Lc 1,54s.68s; 2,38) et il est peu probable que leurs espoirs ne fussent que spirituels. Il fut jugé et condamné comme un agitateur nationaliste, "le Roi des Juifs", et après sa mort au moins quelques-uns de ses disciples évoquèrent un espoir à présent déçu, celui qu'il "allait délivrer Israël" (Lc 24,21). Même après sa résurrection, ses disciples envisageaient encore sa mission de cette manière (Ac 1,6). C'est clair ! une telle perception de sa mission est pour une grande part dans l'enthousiasme des foules qu'il suscita de par son ministère (cf. en particulier Jn 6,14; Mc 11,9s et parallèles), tout autant que dans le désenchantement qui s'ensuivit. Si Jésus avait voulu promouvoir une libération nationale, il disposait d'une base toute prête pour son action.

Nous avons déjà évoqué son refus de jouer un rôle politique. L'essentiel de sa mission messianique était ailleurs, comme le résume la conversation avec Pilate sur la nature de sa royauté (Jn 18,33-38).

Quant aux espoirs du nationalisme juif, Jésus ne se contenta pas de les ignorer mais les rejeta, avertissant ses contemporains du jugement divin qui devait tomber "sur cette génération" (Lc 11,49-51; 13,34s; 19,41-44; 23,28-31, etc.) et de la destruction complète du Temple, le centre de leur vie nationale (Mc 13,1ss, etc.). Le seul acte de Jésus qui semble donner du crédit à un projet révolutionnaire, la purification du Temple, ne visait pas les Romains, mais l'*establishment* juif. Il y a fort à parier que Jésus croyait que le peuple juif tel qu'il était constitué alors, avait perdu son statut de peuple mis à part par Dieu (Mc 12,1-9; Mt 21,43; 22,1-14; etc.); sans aucun doute il discernait que le plan de Dieu concernait désormais d'autres nations et incluerait même une possible exclusion des Juifs (Mt 8,11s). Même après son fameux "manifeste de libération" à Nazareth (Lc 4,16-21), Jésus affirma que le plan de Dieu dépassait le cadre de la nation juive (4,24-27), opinion qui déplut à ses compatriotes (4,28s). Pour ce qui concerne l'avenir de la nation en tant que telle, Jésus ne prévoit que le jugement et ne laisse entendre dans son enseignement aucune restauration future d'Israël en tant que nation au niveau politique<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Pour tout ce paragraphe, cf. le détail de nos arguments dans notre article "O. T. Prophecy and the Future of Isarel", *Tyndale Bulletin* 26/1975, pp. 53-78; pour les prétendues exceptions à cette dernière observation que constitueraient Lc 21,24 & Mt 23,39, se rapporter *ibidem*, aux pp. 74-76 ainsi qu'à la note 41.

Ainsi donc, dans le contexte particulier de la Palestine du premier siècle, Jésus a non seulement évité de se mêler aux mouvements politiques de libération, mais a consciemment récusé l'espérance dont ils étaient porteurs. Ni son enseignement, ni son action ne contiennent la moindre incitation à renverser le *statu quo*. A une occasion même, spontanément, il lui est arrivé de donner comme exemple de non-résistance chrétienne la recommandation suivante : il faut se plier aux méthodes vexatoires, aux "dragonnades" des troupes d'occupation, en allant plus loin que ce qui est inévitable (Mt 5,41). Ce "deuxième mille" nous donne une preuve indirecte, mais convaincante de cette acceptation par Jésus du *statu quo* politique.

Dans le reste du NT, la question de l'attitude chrétienne à l'égard de l'institution politique — dans tous les cas à l'égard du gouvernement "impérialiste" de Rome exercé par des potentats locaux — survient de temps en temps. 1 Tm 2,1-2 demande de prier pour ceux qui détiennent l'autorité politique, entendu qu'à travers leurs efforts Dieu assurera une vie "calme et paisible". 1 Pierre est prolixe sur la conduite chrétienne vis-à-vis d'un pouvoir hostile : on y trouve l'injonction précise de soumission à l'autorité politique (à savoir, l'empereur et ses représentants), "à cause du Seigneur"; il attribue cette autorité locale du gouverneur à Dieu qui la lui a confiée (2,13-17). Et par-dessus tout, Rm 13,1-7 définit l'autorité temporelle comme partie intégrante de l'organisation du monde par Dieu. Ainsi, selon ce texte, les chrétiens doivent être "soumis" à l'autorité, ne pas lui résister et, non seulement payer leurs impôts, mais encore lui manifester respect et honneur.

Nous ne pouvons ici engager une analyse complète de Rm 13,1-7. Il faut cependant souligner que ce texte fait partie intégrante du développement sur les tâches du disciple, qui commence en 12,1. Il définit donc un principe général, fondé théologiquement, plus qu'une recommandation de circonstance pour les débuts du règne de Néron uniquement<sup>27</sup>. En tant que tel, le pouvoir civil est une institution donnée par Dieu; il est la manière que Dieu a d'organiser le monde et il

---

<sup>27</sup> Pour un survol récent de la question, cf. par ex. B. N. Kaye *in Law, Morality & the Bible*, éd. B. N. Kaye & G. J. Wenham, Leicester, IVP, 1978, pp. 104-108; cf. idem, *TSF Bulletin* 63, 1972, pp. 10-12. Evidemment voir aussi M. Hengel, *Victory over Violence*, pp 88s. Affirmer que Paul n'aurait pas écrit la même chose 10 ans plus tard repose sur deux conjectures: (1) nous ne sommes pas en présence d'un principe permanent et (2) Néron a "bien" exercé le pouvoir pendant les premières années de son règne.

requiert des chrétiens soumission — c'est là le terme utilisé par Paul, plutôt que celui d'obéissance<sup>28</sup>.

Faut-il en conclure que les chrétiens doivent accepter n'importe quel pouvoir, fût-il mauvais ? Aucune libération politique ne serait-elle juste ? Dans un commentaire fécond de Rm 13,1-7<sup>29</sup>, N. T. Wright suggère que, lorsqu'un gouvernement s'auto-divinise, il cesse d'être "un gouvernement au service Dieu" et devient, théologiquement parlant, assimilable à l'anarchie; il ne ressortit donc plus aux principes exposés en Rm 13. Le portrait d'un gouvernement anti-Dieu en Ap 13, que l'on présente souvent en contraste avec Rm 13, est celui d'une "anarchie" en ce sens-là.

L'idée mérite d'être creusée. Toutefois la conviction chrétienne universelle qui s'impose de façon évidente, à savoir qu'il faut au moins s'opposer à *certain*s pouvoirs (même si leur liste ne fait pas l'objet d'un consensus !), cette conviction doit au mieux s'expliquer comme le "moindre mal", puisque, en effet, des principes tous deux bons et approuvés par Dieu, se trouvent en opposition. Résister au pouvoir est mauvais en soi, mais ne pas le faire peut être pire. L'avis fameux des apôtres, "il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (Ac 5,29), nous incite à aller dans cette direction. Ainsi, on ne peut sans doute pas justifier la rébellion politique à partir de Rm 13; en fait, elle en viole les principes, dans tous les cas. Néanmoins, elle peut, en dépit de ces principes, constituer le devoir des chrétiens au nom d'un principe scripturaire plus essentiel. La même "conscience" qui requiert notre soumission au gouvernement (Rm 13,5) peut nous amener à défier une de ses décisions et à militer pour son renversement<sup>30</sup>. De tels choix sont toujours déchirants et rarement assez évidents pour s'imposer à l'ensemble des chrétiens. Mais l'éthique chrétienne dans un monde pécheur n'est jamais simple.

En tous les cas, Rm 13 ne parle pas du renversement des pouvoirs et de la libération des peuples, mais de la manière dont un chrétien doit se conduire dans la *statu quo*. Et il est périlleux d'y chercher un enseignement approuvant ou désapprouvant les luttes de libération. Le propos de Paul est différent, ici comme dans ses autres

---

<sup>28</sup> Sur l'importance de cette distinction, voir C. E. B. Cranfield, *NTS* 6/1959-60, pp. 242-45, et son commentaire, paru dans la collection ICC, *ad loc.*

<sup>29</sup> *Third Way*, vol. 2, numéros 9-12, Mai-juin 1978.

<sup>30</sup> Sur le rôle de la conscience à ce regard, cf. D. J. Bosch, "The Church and the Liberation of Peoples ?", *Missionalia* 5/2, 1977, pp. 25s.

lettres, et il en va d'ailleurs de même chez tous les auteurs d'épîtres néotestamentaires. Paul s'intéresse plutôt aux aspects pratiques de la vie dans le système en place; il a lui-même appliqué les principes développés en Rm 13, en respectant l'autorité légitime du grand-prêtre d'Israël (Ac 13,25) et des magistrats de Philippes... même s'il se prend à leur rappeler comment ils devraient normalement user de leur pouvoir (Ac 16,19-39), et même s'il demande au gouvernement romain de garantir ses droits légitimes de citoyen (Ac 22,25-29; 23,16ss; 25,10s; etc.).

A franchement parler, la libération politique est un sujet qui, simplement, n'est pas soulevé. Les auteurs du NT, alors qu'ils considèrent le chrétien avant tout comme un citoyen d'une autre espèce de Royaume (Ph 3,20; He 11,13-16; etc.), attendent de lui qu'il se conduise en citoyen responsable dans la société terrestre où il se trouve. Ils ne stipulent pas comment il devrait réagir face à un comportement du pouvoir que sa conscience chrétienne réprouverait. On peut même dire que, de toute évidence, ils n'envisageaient même pas que ce type de situation puisse se produire.

Le NT n'apporte donc pas d'appui direct à la libération dans son sens politique. Nous pouvons cependant plaider pour un engagement chrétien dans des mouvements de libération, comme moyen nécessaire en vue d'une fin bonne, tout particulièrement si ce moyen permet l'avènement d'une justice économique et sociale au profit des ressortissants d'un gouvernement tyrannique. Nous l'avons vu, cela est fondé du point de vue de la pensée du NT, même si cet aspect-là des choses est loin de faire partie des préoccupations essentielles de ses auteurs. Nous entrons là dans cette zone grise, où des principes doivent être soupesés l'un face à l'autre, de bons desseins jetés dans la balance avec des moyens indésirables. Le NT ne nous donne pas de directives précises. Non seulement il ne fait pas de la libération politique un idéal chrétien, mais encore il affirme clairement que l'insubordination au pouvoir est, du point de vue chrétien, mauvaise en elle-même. Ce n'est qu'en tant que moindre mal qu'elle peut être justifiée.

Ne nous leurrions pas en expliquant cette position des auteurs du NT par l'excellent climat politique qui régnait à l'époque de sa rédaction ! Au contraire, il y avait de quoi susciter beaucoup d'agitation politique en ce temps-là. Il était bien plus dur d'accepter le *statu quo* qu'aujourd'hui, en Occident. Mais c'est ce qu'ils firent, car leurs motivations étaient ailleurs.

Le Dr. David Bosch, qui écrit dans le contexte sud-africain actuel, résume de manière provocante le sujet central dont traitent les auteurs du NT en une distinction fine entre la libération des *personnes* (sujet

central) et la libération des *peuples*<sup>31</sup>, un concept qu'il estime — de même que celui de *nation* — non-pertinent et, qui plus est, en contradiction avec le caractère supra-national du christianisme. Ainsi, "le peuple" n'est pas une entité à "libérer"<sup>32</sup> : ce sont les personnes au contraire qui doivent *s'en libérer* !

#### 4. CONCLUSIONS

La libération qu'offre le NT est avant tout libération du péché et de ses effets<sup>33</sup>. Si l'on veut parler en termes plus habituels, c'est un salut spirituel. Mais le péché compte, parmi ses conséquences, la perversion des valeurs, le matérialisme égoïste de l'humanité non-restaurée et le salut chrétien est, pour une part essentielle, la libération de ces contre-valeurs. Sont ainsi invalidées aux yeux du chrétien les distinctions de race, de couleur, de classe, de sexe et de niveau de vie. C'est cette libération que Jésus, de même que les auteurs du NT, ont en point de mire, plutôt qu'une attaque directe des structures sociales. La libération politique en tant que telle ne les préoccupe pas.

Les chrétiens doivent-ils pour autant ignorer le cri de ceux que l'on persécute à cause de la justice et se contenter de leur communiquer de nouvelles valeurs, aptes à leur rendre l'injustice plus supportable ? Doivent-ils classer la théologie de la libération comme irrémédiablement mondaine et contradictoire avec le NT ?

La théologie de la libération attire notre attention sur des domaines où les valeurs chrétiennes se trouvent de fait méprisées, sur le comportement d'une humanité non-rachetée (et, trop souvent, d'une humanité qui se dit sauvée mais n'en produit pas les fruits). De telles situations bafouent les valeurs que Jésus a prêchées. Elles constituent un défi lancé à ceux qui déclarent être ses disciples. Le NT le laisse clairement entendre et la conscience chrétienne le proclame haut et fort : ces réalités sont inacceptables.

Mais le NT ne nous dit pas comment redresser ces états de fait erronés. Il nous indique la fin et nous laisse le soin d'élaborer les moyens. Il nous fournit des principes, parfois même contradictoires, comme dans l'exemple de la charité qui exige que le système soit changé, alors que l'institution divine de l'état implique soumission aux autorités. Le chrétien qui prétend voir sa ligne de conduite clairement

---

<sup>31</sup> Jeu de mots intraduisible entre *people*, "les gens", et *peoples*, "les peuples", (N.d.t.).

<sup>32</sup> *Art. cit.*, pp. 29-35.

<sup>33</sup> Cf. l'insistance d'H. Gollwitzer sur la libération à l'égard du jugement, qui est pour lui au coeur de l'Evangile, *art. cit.*, pp. 407-409.

tracée dans l'écriture fait preuve envers elle de désinvolture ou de simplisme.

C'est pourtant bien ce que semble faire la théologie de la libération, quand elle canonise, pour ainsi dire, une approche parmi d'autres. Les buts recherchés doivent être qualifiés de chrétiens (justice sociale, libération des opprimés), pour autant qu'ils n'usurpent pas la place de la mission salvatrice du Christ, l'essence même de l'Évangile. Mais la supposition trop fréquente, selon laquelle les moyens politiques pour lesquels on a opté arbitrairement bénéficient de l'aval de Dieu lui-même, fait problème, surtout lorsque ces moyens s'apparentent à l'option révolutionnaire que Jésus a rejetée.

En effet, ce qui est, du point de vue du NT, gênant dans la théologie de la libération, c'est qu'elle n'est pas assez radicale<sup>34</sup> ! Elle traite exclusivement les symptômes (injustice sociale, etc.) sans prescrire de soins contre la maladie elle-même (les valeurs faussées que sont l'égoïsme et le matérialisme). Jésus était radical sans être révolutionnaire et la théologie de la libération est... le contraire.

Bien sûr, ce sont là des jeux de mots un peu faciles mais qui mettent le doigt sur un problème de fond de plus d'une théologie de la libération : beaucoup d'auteurs qui s'en réclament, tirent l'essentiel de leurs références bibliques de l'AT. Le modèle par excellence de l'œuvre divine de libération, c'est l'Exode, interprété dans une perspective politique<sup>35</sup>. Mais, à commencer par l'AT, et de façon indiscutable dans le NT, l'Exode apparaît comme le signe de la rédemption que Dieu opère auprès du peuple d'une servitude encore plus profonde : celle du péché et de l'aliénation d'être à distance de lui<sup>36</sup>. En se focalisant sur cet aspect vétérotestamentaire de l'œuvre salvatrice de Dieu, la théologie de la libération aurait-elle oublié la nouveauté radicale de l'Évangile chrétien, qui va au cœur de ces valeurs faussées d'où sortent l'oppression et l'injustice ? Toute à son projet d'élimination des fruits du péché, n'a-t-elle pas prescrit un remède qui en laisse intacte la racine ?

Le riche, qui opprime et exploite, a lui aussi besoin de libération, au plus profond de lui-même. Clark Pinnock conclut l'ouvrage

---

<sup>34</sup> D. J. Bosch, *art. cit.*, p. 37.

<sup>35</sup> Cf. M. Hengel, *Victory over Violence*, p. 59, à propos d'une utilisation analogue du thème de l'Exode par les zélotes. Voir aussi du même, *Jésus et la violence révolutionnaire*, pp. 84s.

<sup>36</sup> Cf. R. E. Nixon, *The Exodus in the NT* (Londres, Tyndale Press, 1963); voir aussi D. F. Wells, *The Search for Salvation*, Leicester, IVP, 1978, pp. 134-136.

*Evangelicals and Liberation*<sup>37</sup> par un chapitre court et incisif intitulé : "Appel pour la libération des chrétiens d'Amérique du Nord". Il plaide pour "qu'ils soient délivrés de leur asservissement à Mamon". C'est une salutaire mise en garde, qui nous inspire une sage réflexion : si *cette* libération était accomplie, comme l'exige le NT, beaucoup de besoins criants qui ont suscité la théologie de la libération ne seraient peut-être jamais apparus.

**Avez-vous payé votre abonnement 1988 ?**

**Merci de le faire dès maintenant**

**Le Comité de rédaction.**

---

<sup>37</sup> C. E. Armerding (éd. N. J. Nutley, Presbyterian & Reformed, 1977).