L'UNIVERSALISME MODERNE

Perspectives bibliques sur la révélation de Dieu

Par Chrys Caragounis
Docteur en théologie, Uppsala

I INTRODUCTION : PLUSIEURS CHEMINS VERS LE MÊME BUT ?

L'universalisme moderne¹ n'est pas, à proprement parler, une problématique d'origine biblique, même si l'on se sert souvent de textes bibliques pour en débattre. Il est apparu par le concours de divers facteurs. Les plus anciens d'entre eux remontent à l'influence de la vieille dogmatique universaliste². Mais la plupart résultent d'une mise

¹ On entend par *universalisme moderne* la doctrine actuelle selon laquelle l'Unicité de Dieu et l'unité du genre humain impliquent :

- que Dieu s'est révélé de façon égale, et adéquate, à travers les différentes religions (ou « expressions de foi »).

- qu'il y a plusieurs chemins – pas seulement la voie chrétienne – qui puissent mener vers Dieu et le Salut.

Il semblerait que les formes primitives de religion, comme l'animisme, ne soient pas au nombre des bénéficiaires de la révélation divine. Pour les besoins de la comparaison, certaines des « expressions de foi », telles l'hindouisme ou le bouddhisme, sont dépouillées de leurs éléments polythéistes ou frustes ; on en vient donc à les appréhender comme de pures idéologies religieuses, le meilleur et le plus beau produit de la pensée humaine.

² C'est-à-dire, la croyance qu'à cause de la bonté de Dieu, toute créature, humaine ou angélique, sera finalement sauvée. Pour l'universalisme chez Origène, cf *De Principiis*. Cf également H. Lietzmann, *A History of the Early Church*, Vol II, Londres 1961, pp. 305-312 ; J. Quasten, *Patrology*, vol II, 1953, pp. 87-91 ; J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Eglise*, Paris,

en cause actuelle de la foi chrétienne et son « triomphalisme »³, son « impérialisme »⁴, son impuissance à transformer le monde, preuve de sa faiblesse intrinsèque⁵ et son antisémitisme, révélé par l'Holocauste⁶. La conscience des nations montantes du tiers et du quart mondes, la peine bien compréhensible qu'elles éprouvent à oublier la période coloniale⁷ semblent constituer un facteur supplémentaire. Tous ces

Cerf 1968, etc. Pour un bref aperçu de l'histoire de l'Universalisme, voir R.J. Bauckham, « Universalism : A Historical Survey », *Themelios* 4 : 1979, pp. 48-54, et A. Fernando, *A Universal Homecoming ?*, Madras, 1983, pp. 9-19.

³ Voir entre autres D.G. Dawe, « Christian Faith in a Religiously Plural World », in *Christian Faith in a Religiously Plural World*, éd. D.G. Dawe et J.B. Carman, Maryknoll, New York 1978, en particulier les pp. 17ss ; S. Samartha, « The Lordship of Christ and Religious Pluralism », in *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, éd. G.H. Andersson et T.F. Stransky, Maryknoll, New York 1981, p. 23. Dorothee Sölle qualifie la Christologie de « Christofascisme » (!). Cf aussi P. Knitter, *No Other Name ? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions*, Maryknoll, New York 1985, p. 164, et M.B.J. Brown, « Response », in *Christ's Lordship...*, pp. 75ss.

⁴ « Le lien (i-e entre la prétention universelle du christianisme et les diverses formes d'impérialisme) est très simple », écrit K. Stendahl ; si je prétends que ma foi est universelle, alors malheur à ceux qui voient le monde autrement que moi » (« Notes for three Bible Studies » in *Christ's Lordship*, p. 15). Cf aussi Samartha, *ibid.*, p. 22 ; M. Palihawadana, « A Buddhist Response : Religion beyond Ideology and Power », in *Christian Faith*, surtout pp. 38-43, et K.L. Seshagiri Rao, « A Hindu Response : The Value of Religious Pluralism », *ibid.*, pp. 48ss. Opinion différente : A.C. Krass, « Accounting for the Hope that is in Me », *ibid.*, pp. 156s.

⁵ Selon Dawe, *Christian Faith*, p. 15 ; et Samartha, *Christ's Lordship*, p. 20s.

⁶ Dawe, *Christian Faith*, p. 14. Samartha, *Christ's Lordship*, p. 22. voir aussi F.P. Littell, « Kirchenkampf and Holocaust : The German Church Struggle and Nazi Anti-Semitism in retrospect », *Church and State* 13, 1971, pp. 209ss ; E.L. Falkenheim, « The Holocaust and Philosophy », *Journal of Philosophy* 82 : 1986, pp. 505-515 ; R.R. Ruether, *Faith and Fratricide : the Theological Roots of Anti-Semitism*, New-York 1974. E. Grässer, « Exegese nach Auschwitz ? », réédité dans son ouvrage *Der Alte Bund im Neuen*, WUNT 35, Tübingen 1985, pp. 259ss, critique la thèse selon l'Holocauste. Pour une critique des prises de position énumérées ci-dessus, voir K. Haacker, « Der Glaube im Hebräerbrief und die hermeneutische Bedeutung des Holocaust. Bemerkungen zu einer aktuellen Kontroverse », *ThZ* 39, 1983, pp. 152ss.

⁷ Ainsi, Samartha fait une lecture renversée du Ps.137,4 : « Comment chanterions-nous un cantique étranger (i-e, le Christianisme) sur la Terre du Seigneur ? » (c'est-à-dire l'Inde ou Ceylan) (in *Christ's Lordship*, p. 20). Voir, dans le même ouvrage, la réponse d'Appian-Kubi à l'article de P. Rosanno, pp. 121ss, pour le point de vue Africain. Point de vue Latino-Américain : « A

facteurs, amplifiés et répercutés par le cosmopolitisme ambiant⁸, en ont amené beaucoup à considérer désormais le christianisme comme dépassé, arrogant dans ses prétentions universelles⁹, obstacle à la solidarité des peuples¹⁰, et exigent haut et fort des chrétiens qu'ils cessent de prétendre¹¹ posséder l'unique chemin qui mène à Dieu¹². Toutes les religions subissent un conditionnement culturel¹³, mais Dieu

Radical evangelical Contribution from Latin America » par O. Costa, théologien de la libération, pp. 133-156. Cf aussi, du côté de l'Asie, P. Sudhakar, « A Christian Among Hindu Neighbours » in *Faith in the Midst of Faiths : Reflections on Dialogue and Community* (éd. S.J. Samartha), COE, Genève 1977, p. 93s ; M. Paliwadana in *Christian Faith*, pp. 40ss ; K.L. Seshagiri Rao, *ibid.*, pp. 48ss.

Un Africain, Byang H.Kato a critiqué les tendances syncrétistes et nationalistes de beaucoup de penseurs du tiers ou du quart mondes : « The Gospel, Cultural Context and Religious Syncretism » in *Let the Earth Hear His Voice* (éd. J.D.Douglas), Minneapolis 1975, pp. 1216-1223. Kato répond fort à propos à J. Getonga, selon qui la chrétienté impérialiste d'Occident demande à l'Africain de rompre tous liens avec son passé, et même de jeter ses langes : « on est tenté de demander à Getonga de quels langes il veut parler, et s'il a vraiment l'intention de s'en revêtir à nouveau ! » (p. 1222).

⁸ Cf Dawe in *Christian Faith*, p. 14 ; Knitter, *No Other Name ?*, p.1, écrit : « Aujourd'hui la communication à l'échelle planétaire nous a fait prendre conscience plus douloureusement que jamais du pluralisme religieux et de l'immense diversité des réponses. Pourquoi « douloureusement ? » Parce que l'importance et la précision de nos connaissances sur toutes ces autres religions font surgir une montagne de questions que les croyants d'autrefois, à l'abri dans leur religion comme dans un camp retranché, n'ont jamais eu à affronter. » Dans le même sens : Samartha, *Christ's Lordship*, p. 24.

⁹ Cf Knitter, *No Other Name*, p. 40s., à propos des idées de Toynbee. Universalisme ou universalité de la foi chrétienne (ou de l'évangile) signifie la portée universelle du christianisme en tant que religion, ou de l'Évangile comme message de Salut. Il procède d'une auto-révélation unique que Dieu accorde à travers lui, à l'intention de toute l'humanité, et concerne donc tous les peuples sur terre, sans exception.

¹⁰ Cf Knitter, *No Other Name ?*, p. 15 : « To collaborate in building a common world » ; cf aussi p. 34. K. Stendahl, « Towards World Community » in *Jewish-Christian Dialogue*, COE, Genève 1975 ; Samartha, *Courage for Dialogue : Ecumenical Issues in Inter-religious Relationships*, COE, Genève 1981, pp. 15ss.

¹¹ Voir l'approche de Baum par A.C. Krass, in *Christian Faith*, p. 156ss. R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Londres 1981, p. 14, etc.

¹² Knitter, *No Other Name ?*, p. 40s.

¹³ Ainsi, O. Costas, in *Christ's Lordship*, pp. 150ss.

s'est révélé néanmoins de façon égale à travers chacune d'elles¹⁴. Il a fixé plusieurs chemins de Salut, et aucun d'entre eux n'est exclusif ou universel¹⁵. Bref, « il y a beaucoup de sentiers qui mènent au sommet du Mont Fuji ! »¹⁶

A ce raisonnement très humaniste s'ajoutent des considérations « théologiques » : l'unicité de Dieu, l'unité du genre humain, l'amour sans discrimination de Dieu pour toutes ses créatures, qui implique, estime-t-on, qu'il se soit rendu accessible à tous, par une révélation appropriée. La Vérité dépasse donc les limites de la vérité chrétienne¹⁷.

On voit vite combien ce raisonnement mêle, de façon confuse, les critères légitimes et ceux qui ne le sont pas pour éclaircir la question essentielle de la révélation de Dieu à l'Homme. L'attitude indigne, notamment, de certains, voire beaucoup de ceux qui ont pris le nom du Christ ne peut en aucun cas servir à discréditer la foi Chrétienne elle-même¹⁸ ou nier qu'elle soit la révélation unique de Dieu. De même, il

¹⁴ Par exemple, C.P. Price, « Religion and Revelation », in *Christian Faith*, p. 117ss. Knitter, *No Other Name ?*, pp. 38ss et *passim* ; Bleeker, *Christ in Modern Athens*, pp. 103ss.

¹⁵ L'unicité de Jésus-Christ est contestée, ou, ce qui revient au même, relativisée par, entre autres : J. Hick, *God has Many Names*, Londres 1980 ; R. Panikkar, *Op.Cit.* ; P.Sudhakar in *Faith in the Midst of Faiths...*, p. 92 ; Knitter, *op.cit.*, pp. 222s, etc ; S. J. Samartha, in *Courage for Dialogue* par exemple ; Stendahl, avec mention particulière des juifs, in *Christ's Lordship*, p. 17s.

¹⁶ Cf par exemple Knitter, *op.cit.* p. 145s. Samartha le dit très bien dans *Christ's Lordship*, p. 31s : « Il n'y a pas de raison d'affirmer que la religion qui est née dans le désert du Mont Sinaï est supérieure à celle qui est apparue sur les rives du Gange. » Notons bien que pour Samartha, « la religion née dans le désert du Sinaï » est la même que celle qui a surgi sur les rivages de Galilée. (cf le ch.11 de *Courage for Dialogue*, p. 142ss). Voir aussi R. Panikkar, *The Trinity and World religions*, Madras 1970, et *The Unknown Christ of Hinduism* ; S. W. Ariarajah, *Dialogue*, Singapour 1980, et « Towards a Theology of Dialogue » in *Inter-Religious Dialogue*, éd. R. W. Rousseau, COE, Genève 1981 ; et enfin, P. Sudhakar in *Faith in the Midst of Faiths*, p. 93. Pour une critique de l'hypothèse des « chemins multiples », qui repose en fait sur l'hypothèse du théocentrisme, cf A.B. da Silva, *Can Religions be Compared ?*, Uppsala 1986, pp. 55s, 73.

¹⁷ C'est ce que répète Knitter, *op. cit.* Cf aussi Samartha, « Ganga and Galilee : Two Responses to Truth » in J. Hick, H. Askari, *The Experience of Religious Diversity*, Dorset 1985, pp. 91ss.

¹⁸ Mt 7,21 distingue bien les vrais disciples de Jésus de ceux qui n'en portent que le nom.

n'y a pas de rupture logique entre l'unicité de Dieu, l'unité du genre humain et l'amour inhérent à l'être de Dieu, d'une part, et l'idée que Dieu s'est révélé à un peuple particulier pour atteindre le monde entier, d'autre part.

Ce n'est pas en examinant les Croisades, l'Inquisition ou l'attitude de *Conquistadores* adoptée par certains missionnaires, ni par des arguments empruntés à l'humanisme moderne qu'on pourra décider si les autres religions expriment une révélation authentique de Dieu et de son dessein éternel. C'est par une recherche sérieuse sur la nature de cette auto-révélation divine.

Nous nous heurtons ici à un problème de méthode. Quels sont les critères qui nous permettent de décider de l'authenticité d'une prétendue révélation divine ? D'une religion à l'autre, il n'y aura semble-t-il jamais de consensus pour en définir un ensemble quelconque. Mais s'il n'y a pas de critères « objectifs » pour affirmer qu'une ou des religions contiennent une véritable révélation divine, il en existe au contraire pour résoudre la question d'une révélation de Dieu par *plusieurs* expressions religieuses : le *critère de continuité* et le *critère de cohérence*. Le critère de continuité peut se définir ainsi : à partir du moment où l'on admet que la révélation divine n'est pas univoque, les divers éléments de cette révélation doivent s'articuler et se compléter. Par conséquent, si Dieu s'est révélé dans plusieurs religions, ces révélations doivent être en relation de continuité. Le critère de cohérence implique non seulement que les diverses faces de l'auto-révélation divine ne soient ni incompatibles, ni contradictoires, mais encore qu'elles montrent une cohérence et harmonie internes, de sorte qu'elles ne puissent fournir une représentation correcte de Dieu que considérées dans leur totalité.

Ces deux moyens de vérification ne préjugent d'aucune religion. C'est pourquoi ils sont applicables. En revanche, ils attendent continuité, unité et cohérence d'une révélation divine authentique. Il s'ensuit que si l'on peut prouver par ailleurs que Dieu s'est révélé à travers le bouddhisme, et que la révélation chrétienne ne peut s'harmoniser avec celui-ci, alors le christianisme n'est pas vraiment révélé ! Il semble donc clair que nous n'entrons pas dans un débat stérile du genre : « Ma religion contient la révélation véritable, la vôtre, une révélation fausse. » Notre propos se limite à supposer qu'une révélation authentique, quel que soit le peuple ou les peuples auxquels elle ait été accordée, présente ces trois caractéristiques.

Les adeptes des religions orientales, habitués à penser en termes de contraires unis harmonieusement en un « Dieu » impersonnel et

omniprésent, trouveraient sans doute à redire à cette logique « occidentale ». Mais on ne peut que maintenir les principes de continuité et de cohérence si nous voulons seulement donner sens à nos propos sur Dieu, son auto-révélation, sa volonté, et communiquer à l'homme un contenu spécifique qui lui soit accessible et le rende responsable devant Dieu.

Il est clair qu'il n'y a pas de point de vue neutre – à savoir extra-religieux – pour décider quelle religion a reçu une révélation authentique de Dieu. Mais on doit poser l'axiome selon lequel des révélations qui se contredisent mutuellement ne peuvent toutes venir de Dieu.

On entend souvent dire que la Bible n'exclut pas la possibilité d'une révélation venant vraiment de Dieu dans d'autres religions. Elle semblerait admettre que Dieu œuvre au salut par le moyen d'autres croyances et d'autres sauveurs. Nous examinerons ci-dessous les données bibliques sur cette question, sur la révélation de Dieu et l'idée biblique de continuité et de cohérence.

II DIEU S'EST-IL RÉVÉLÉ INDISTINCTEMENT À TOUS LES HOMMES ?

« Révélation » signifie avant tout que quelqu'un révèle quelque chose à quelqu'un. Ce qui suppose quatre éléments : quelqu'un qui révèle, un acte de révélation, un contenu révélé, et un destinataire. En l'espèce, c'est Dieu le révélateur, le contenu révélé est Dieu et sa volonté, et le destinataire l'homme. Sur ces trois premiers éléments, on doit pouvoir établir un consensus. Le point critique est le quatrième : l'acte ou processus de révélation, ce qui inclut ses modalités, et se trouve en rapport avec la positivité de *l'événement de révélation*. Voilà le point essentiel de notre réflexion.

Dieu peut se révéler à l'homme par deux canaux : la Nature (c'est ce que l'on appelle parfois la Révélation Générale) et une Révélation Spéciale¹⁹. Nous les examinerons brièvement toutes les deux.

¹⁹ La conscience humaine, quelquefois incluse dans la révélation naturelle (ou générale) n'en relève pas vraiment, pas plus que de la révélation spéciale : les révélations impliquent en effet une communication *ab extra* plutôt qu'un donné résidant de façon permanente dans l'Homme lui-même.

1. La révélation naturelle (ou générale) et ses limites.

L'Ancien Testament comme le Nouveau affirment que la Création porte un témoignage valable à son Créateur. Le Psalmiste médite : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'étendue céleste annonce l'œuvre de ses mains », Ps.19,1²⁰. Nous pourrions en conclure que quiconque tourne les yeux vers le ciel peut découvrir Dieu, et être tentés de lire ici comme dans d'autres textes une théologie naturelle. Il y aurait donc une caution biblique à l'idée que Dieu communique à tous les peuples, à travers sa Création, une connaissance vraie de lui-même. Mais ce n'est pas du tout le cas. L'univers est ici dépeint comme une manifestation objective de son créateur, bien sûr, mais ce n'est que par la foi qu'on peut la percevoir. De par leur *genre littéraire*, en outre, ces textes utilisent à l'évidence le langage de la foi et de l'adoration. L'insensé prouve que Dieu ne se manifeste pas forcément par le spectacle de la Nature : il contemple le ciel et conclut : « Il n'y a pas de Dieu ! » (Ps.14,1 ; 53,1).

La Révélation Naturelle n'est donc pertinente qu'à deux conditions : la manifestation objective de Dieu par la Nature, et la réception subjective par l'homme de cette manifestation. Ces deux conditions, une fois réunies, constituent ce que nous appelions ci-dessus un *événement de révélation*. Autrement dit, la révélation se produit quand elle est à la fois *donnée* et *reçue*. La manifestation de Dieu par la Nature ne peut donc être expérimentée par n'importe qui. Ces deux conditions prévalent aussi dans le Nouveau Testament, et c'est à cela que tient le caractère limité, et inefficace, de la révélation naturelle. Nous examinerons l'un après l'autre, à présent, quelques-uns des textes « classiques »²¹ de l'universalisme.

Actes 14,15-17 : Dans son discours aux habitants de Lystré, nous voyons Paul les appeler à se détourner de leurs vaines idoles²² pour le Dieu vivant, qui lui, et c'est ce qui l'en distingue, a tout créé. « Dans les générations passées, poursuit Paul, Dieu a laissé toutes les nations suivre leurs propres voies – c'est-à-dire l'idolâtrie –, quoi qu'il n'ait cessé de rendre témoignage de ce qu'il est par ses bienfaits. » On peut dégager trois affirmations essentielles dans ce discours : 1) Le temps qui précède l'Evangile est un temps d'ignorance et de révolte, où l'humanité vit à son gré. Cette période pré-évangélique n'est pas une

²⁰ cf aussi Ps. 8,1-3.

²¹ Knitter, *No Other Name ?*, pp. 83,92.

²² L'adjectif grec *mataioß* est parfois utilisé à propos des idoles, cf par ex. Jr 2,5 (dans les LXX).

étape seulement chronologique, mais surtout existentielle. Tout être humain, quels que soient son époque, son rang, sa culture, lui appartient tant qu'il n'est pas en Christ. 2) Ici, seules les lois naturelles témoignent de Dieu, témoignage efficace à la sagesse de l'architecte, et à la puissance de celui qui entretient le monde. Ces témoignages rendent répréhensible la dérive idolâtre des hommes, mais ne disent rien de la personne de Dieu, de sa volonté, de son salut. 3) Maintenant, dans le temps de l'Évangile, Dieu appelle les hommes, par la prédication de l'Évangile, à se tourner « vers le Dieu vivant ». Il est bizarre qu'un tel texte, qui réfute aussi clairement l'universalisme, puisse être cité à son appui !

Actes 17,22-31 : Ce discours, « Le plus grand texte missionnaire du Nouveau Testament... manifeste universel pour l'histoire des religions et la religion » selon Adolf Deissmann²³, a été considéré comme une autre pierre angulaire de l'universalisme. Notamment, l'adoration par les Athéniens du vrai Dieu, sans le connaître, trouve plus qu'un écho dans le concept de « chrétienté anonyme » chez Karl Rahner²⁴, même si cette thèse est très critiquée²⁵. Mais sur quoi peut-on vraiment se fonder pour dire que les Athéniens adoraient le vrai Dieu ? Un autel dédié à un Dieu inconnu ne peut absolument pas garantir que la population d'Athènes avait reçu une révélation authentique du Dieu vivant.

Selon des auteurs antiques digne de foi²⁶, parmi les autels érigés aux innombrables divinités, voire aux vertus et qualités morales personnifiées²⁷, les Athéniens en avaient dédié à des dieux « inconnus » ou « anonymes ». Paul, semble-t-il, était tombé sur l'un d'eux et se servit fort opportunément de l'inscription qu'il portait²⁸ comme point de départ de son discours. Ce serait forcer le sens des propos attribués à

²³ in *Light from the Ancient East*, p. 384.

²⁴ cf par ex. « Christianity and the non-Christian Religions » in *Theological Investigations*, vol. I, Baltimore 1966, et Knitter, *No Other Name ?*, pp. 128ss.

²⁵ Entre autres par H. Küng, *Etre Chrétien*, et Knitter, *op. cit.*, p. 128ss.

²⁶ cf Pausanias, *Attica*, I,4 ; V,5 ; XVIII,9 ; Philostrate, *Vita Apollonii*, VI,3 ; Diogène Laërce, I, x,110.

²⁷ Comme *Eleos*, *Aidos*, *Phémé*, *Hormé* (Pausanias, *Attica*, XVII, 1).

²⁸ Jérôme pensait que Paul avait changé le pluriel (attesté par d'anciens auteurs) en singulier, mais chacun de ces autels devait faire l'objet d'une dédicace unique. Cf F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, Londres, 2^e éd., 1952, p. 336 ; *Commentary on the Book of Acts* (NICNT), Grand Rapids 1954, p. 356, et B. Gärtner, *The Aeropagus Speech and Natural Revelation*, Uppsala 1955, pp. 244ss.

Paul que d'en déduire que les Athéniens adoraient vraiment le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui venait de donner une révélation définitive de lui-même en Jésus-Christ. Les circonstances de ce discours montrent à l'évidence que Paul saisit l'occasion d'une vénération à des dieux inconnus, inconnus et donc non définis, vides de tout « contenu », en y versant l'objet de sa proclamation. La phrase, « ce que vous vénerez sans le connaître, c'est ce que je vous annonce », n'implique de l'un à l'autre ni continuité ni identité ontologique. Ce que confirme l'usage du genre neutre pour le pronom relatif : il ne se réfère pas tant à la personne adorée (on aurait alors trouvé un masculin) qu'au fait de l'adoration²⁹, une adoration dans l'ignorance³⁰.

Paul présente alors Dieu comme Créateur de tout l'univers, tout en lançant à l'égard de leurs pratiques idolâtres des critiques qui rappellent les prophètes de l'A.T.³¹, voire des auteurs grecs comme Xénophane et Euripide³². Il souligne l'unité du genre humain, sans doute pour dénier consciemment aux athéniens leur prétention à une origine *autochtone*³³, voire à considérer les non-grecs comme inférieurs et barbares³⁴. Il affirme que Dieu a créé les hommes pour qu'ils vivent sur la Terre en le cherchant³⁵, dans l'espoir qu'ils le trouvent en tâtonnant, comme un aveugle ou un homme qui fouille alors qu'il est plongé dans l'obscurité totale³⁶. Le terme *psèlaphaô*,

²⁹ Cf G. Schneider, *Apostelgeschichte* (HKTKNT), Fribourg 1980, p. 238.

³⁰ Contre Haenchen, *Acts*, p. 259, qui semble voir ici une adoration authentique de Dieu, bien que non éclairée.

³¹ Par ex., Es 44,9-20.

³² Voir par ex. Xénophane, frgts 11, 12, 14, 15, 16 et 23 ; Euripide, *Héraklès*, 1345 ; frgts 63, 292.

³³ Euripide, *Ion*, 29 ; Aristophane, *Les Guêpes*, 1076.

³⁴ Bruce, *The Acts of the Apostles*, p. 337.

³⁵ On a interprété les infinitifs *katoikein* et *Ozètein* comme compléments de l'objet de *epoièsen* (il a fait habiter... (les nations sur toute la face de la terre) et chercher (Dieu)...), mais il s'agit plutôt de compléments de but : il (les) a fait pour habiter... et pour chercher... C'est l'avis de la plupart des commentateurs : H. Conzelmann, *Apostelgeschichte*, p. 99 ; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Fribourg, 1980, p. 240 ; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, p. 262. I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, TNTC, Leicester 1980, p. 288 ; cf aussi J. Munck, *The Acts of the Apostles*, AB, New-York 1967, p. 171. et, dans le même sens, A.T. Robertson, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Nashville 1934, p. 1020s.

³⁶ *Psèlaphaô* signifie exactement chercher à tâtons avec les mains, comme un aveugle. Cf Homère, *Odyssée*, I, 416, à propos du Cyclope. Chez Aristophane,

« tâtonner », qui modifie le sens de *heuriskô*, « trouver », en impliquant une appréhension très incertaine de l'objet de la quête, exprime bien le type et le degré de connaissance que Paul accorde à la Révélation Naturelle. L'utilisation du mode potentiel fait comprendre que même cette connaissance inadéquate de Dieu n'est que très hypothétique³⁷. Et ce, même si Dieu est proche des hommes, comme l'ont dit eux-mêmes certain poètes païens. Cette concession au v. 27b montre que les hommes n'ont pas trouvé Dieu à travers leurs tâtonnements. On ne peut donc, en aucun cas, interpréter la mention de l'adoration du dieu inconnu comme la reconnaissance d'une découverte authentique du vrai Dieu.

le v. 29 critique de façon incisive la fabrication d'idoles, à la manière de l'Ancien Testament³⁸. Le v. 30 définit la période pré-évangélique comme « les temps d'ignorance ». Un nouvel *éon* fait irruption avec l'Évangile. Dieu, sans tenir compte de l'ignorance passée, demande à présent aux hommes, où qu'ils soient, de se repentir. Il serait difficile d'exprimer plus clairement l'universalité de l'Évangile³⁹.

L'injonction à la repentance et l'annonce du jugement par un homme que Dieu a désigné, en le relevant d'entre les morts, démontrent la gravité de la situation nouvelle, et la sévérité du jugement de Dieu en raison de la révélation spéciale et plénière qu'il vient de donner de lui-même. Quel contraste avec les tâtonnements des hommes pendant les temps d'ignorance !

J'en conclus donc que le discours de l'Aréopage ne présente ni théologie naturelle, ni caution à l'idée que tous les peuples ont reçu une véritable révélation divine. Au contraire, le discours considère la découverte de Dieu par des moyens humains comme une hypothèse d'école, jamais réalisée.

Romains 1,18-23. Voilà ce que donne une interprétation rapide du texte : Dieu a révélé aux hommes ce que l'on peut connaître de lui, de sorte que cette révélation, une fois donnée, rend l'homme responsable et lui ôte toute excuse. En combinant cela avec Rm 2,14-

L'assemblée des Femmes, 315, « chercher à tâtons » apparaît avec « trouver ». Voir aussi Platon, *Phédon*, 99B.

³⁷ Robertson, *Grammar*, 1021.

³⁸ cf Es 44,9-20.

³⁹ Cf Gärtner, *The Areopagus Speech*, pp. 229ss ; J. Roloff, *Apostelgeschichte*, p. 265s.

15, où il est dit des païens sans la loi qu'ils accomplissent la loi, on suppose ici ouverte la porte à l'universalisme.

Pour interpréter correctement ce passage, nous devons commencer au v. 16 : « Je n'ai pas honte de l'Évangile : c'est une puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit. » Ce verset donne sans conteste le thème de l'épître⁴⁰. Au verset suivant, « la justice de Dieu s'y révèle... », le mot « justice » devient pratiquement l'équivalent de « salut » (*sôtèria*)⁴¹ au v. 16. La juxtaposition est voulue entre le v. 17 : « En effet, la justice de Dieu s'y révèle » et le v. 18 : « car la colère de Dieu se révèle du ciel. » Cette double révélation vient marquer la différence entre les révélations spéciale et naturelle. Par conséquent, on ne peut comprendre les vv. 18 à 23 qu'en relation avec les vv. 16 à 17, et non pas en les isolant.

A présent, Paul accuse les hommes d'une perversion volontaire de la vérité, qui les rend inexcusables⁴². On pourrait en déduire 1) que Dieu s'est vraiment révélé et 2) que l'humanité a eu accès à cette révélation, autrement dit, que les aspects objectif et subjectif de ce que nous avons appelé *l'événement de révélation* sont réunis ici. La conclusion serait alors que *l'événement de révélation* est un processus continu, dans lequel tous les peuples sur terre aujourd'hui sont constamment impliqués. Ce qui ferait de ce passage une autre référence pour l'universalisme.

Pour comprendre correctement Paul ici, il faut avoir à l'esprit qu'il parle de l'humanité dans son ensemble et ne traite pas de l'individu. Aussi, quand il dit (v. 19) que « ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour (ou : parmi) eux », Paul considère le genre humain comme une unité. L'usage du verbe au temps présent, « est manifeste » (*phaneron estin*) signifie que la Révélation est – objectivement – là. Parce que Dieu le leur « a manifesté » (*ephanerôsen*), un aoriste qui renvoie à une manifestation historique, passée. Le v. 20 affirme que « ses perfections (ou aspects) invisibles, (à savoir) sa puissance éternelle et sa divinité, se voient fort bien depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages »⁴³.

⁴⁰ Avec C.E.B. Cranfield, *Romans* I, p.87 ; J. Murray, *Romans*, p. 26 ; C.K. Barrett, *Romans*, p. 27.

⁴¹ L'hébreu *Tsedaqah* a souvent ce sens dans l'A.T., comme par ex. en Es. 42,6 ; 45,8 ; 46,13 ; 51,6-8 (cf C.R. North, *The Second Isaiah*, Oxford 1964, pp. 111s, 118, 152, 166) ; Ps 24,5 ; 31,1 ; 98,2 ; 143,11 (cf H. J. Krause, *Psalmen* (BKAT), Neukirchen 1978, I, 395 ; II, 847). Cf aussi Barrett, *Romans*, p. 29s.

⁴² cf B. Reicke, article *pas* in *TDNT*, V, 894.

⁴³ Sur *theiotès*, cf Käsemann, *Romans*, p. 41.

Comme le montre le passif *kathoratai*, il n'est pas ici question d'une appréhension subjective, réelle, sans cesse récurrente de la manifestation de Dieu, mais des moyens par lesquels celle-ci est transmise et reçue⁴⁴. Le sens serait mieux rendu avec le verbe « pouvoir », comme le propose la Bible en Français Courant : « Ses qualités invisibles... se voient dans les œuvres qu'il a faites. C'est là que les hommes *peuvent* les connaître... »⁴⁵ Cela n'implique pas que quiconque contemple la nature entrevoit furtivement Dieu, mais que moyennant certaines conditions et dispositions, on peut discerner derrière cet univers stupéfiant un Créateur intelligent et puissant, plutôt qu'y voir le résultat, dû à la seule chance, du Big-Bang.

A partir du moment où il existe un véritable dévoilement de Dieu et que l'homme a la possibilité de le percevoir, il est inexcusable de ne pas reconnaître le Créateur. Les vv. 19 et 20 posaient le fait brut du dévoilement de Dieu à l'humanité, les moyens de cette manifestation, aussi bien que ceux par lesquels elle peut être appréhendée. Aux vv. 21-23, Paul en vient à la réponse humaine. Le v. 21 commence par une proposition participiale qui a valeur concessive : il leur accorde d'avoir connu Dieu, et cela augmente leur responsabilité. Puis Paul énumère une série d'indicatifs aoristes⁴⁶ qui décrivent la réponse négative des hommes. Ces formes verbales -au passé- montrent que Paul ne pense pas aux actes humains individuels, mais à la révolte originelle de l'humanité contre Dieu, à travers ceux-là même qui avaient une réelle connaissance de lui. L'argumentation, autrement dit, est la même qu'au ch. 5. Paul n'affirme pas que chaque être humain, confronté, en son propre temps, à la manifestation objective de Dieu a la possibilité de le percevoir mais choisit plutôt de la rejeter et de construire des idoles. Non, Paul vise un événement survenu aux débuts de l'histoire, bien que par son obstination idolâtre chaque homme dise son propre « oui » à la révolte originelle, et vienne ainsi en jugement. De même que tous ont péché en Adam *et* pèchent personnellement.

Il y a donc ambivalence entre l'événement historique et sa reprise (cf 1,32). Ce texte, par conséquent, ne promet pas une révélation de

⁴⁴ Cf O. Kuss, *Römer*, p. 3 : « depuis la création du Monde, le Monde sensible est pour les hommes un chemin vers la connaissance de Dieu. »

⁴⁵ Avec M.B. Newman et E.A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*, UBS, Stuttgart 1973, p. 23.

⁴⁶ Tous les verbes dans ces versets, sont, en fait, des aoristes – mis à part le participe présent *phaskontes*, qui se réfère lui aussi à une action passée – : *edoxasan, eucharistèsan, emataiôthèsan, eskotisthè, emôranthèsan, èllaxan*.

Dieu à l'ensemble de l'humanité. Il décrit plutôt le rejet de la révélation originelle et la condition présente de l'homme, qui en est le résultat.

I Corinthiens 1,21 : Les limites, et donc les faiblesses de la révélation naturelle deviennent évidentes avec I Co 1,21. On pourrait traduire ce verset, mot à mot, comme suit :

« Car puisque dans la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse, il a plu à Dieu à travers la folie de la prédication de sauver ceux qui croient. »

Il y a, à première vue, au moins quatre façons d'interpréter « dans la sagesse de Dieu » (A) et « par la sagesse » (B), réparties en deux alternatives :

1 : a) A et B désignent le plan (sage) de Dieu.

b) A désigne ce plan, et B la sagesse humaine (l'intellect, la philosophie).

2 : a) A et B désignent la sagesse de Dieu manifestée par la Création.

b) A se réfère à la sagesse de Dieu manifestée dans la Création, et B à la sagesse humaine.

1 : a et 2 : a frisent le pléonasme, et le résultat, du point de vue sémantique, est lourd. 1 : b ôte toute force à « puisque », qui n'a plus aucun sens⁴⁷. 2 : b est de loin la meilleure solution. On peut avancer en sa faveur les arguments suivants : 1) Que la « sagesse » de ces premiers chapitres de I Corinthiens soit la sagesse grecque – la philosophie – ou la sagesse gnostique⁴⁸, il est clair que Paul en parle comme d'une sagesse humaine (21b), aux yeux de laquelle l'Évangile est « folie », même si Paul n'hésite pas à appliquer ce terme à Dieu (21a) ; 2) les vv. 19s montrent que Paul voit dans la sagesse un moyen humain d'appréhender Dieu. La sagesse grecque n'était pas que spéculation abstraite. Elle tentait de parvenir à la vérité invisible à travers l'observation des choses visibles (ainsi, Platon)⁴⁹ ; 3) Cette interprétation rend à « puisque » toute sa signification : la « folie de la prédication » devient nécessaire car les hommes ne peuvent pas, en appliquant leur intelligence sur la Création, parvenir à une connaissance de Dieu qui puisse les conduire au Salut. 4) Cette

⁴⁷ C'est aussi le point de vue de Barrett, *I Corinthians* (BNTC), Londres 1968, p. 53.

⁴⁸ Cf U. Wilckens, article *Sophia*, *TDNT* VII, pp. 519-522.

⁴⁹ voir par exemple sa doctrine des Formes dans la *République*, etc.

interprétation, enfin, s'accorde avec les textes que nous venons d'examiner, notamment Rm 1⁵⁰ : les hommes ne peuvent plus, à cause de leur perversion, parvenir d'eux-mêmes à connaître Dieu.

Si tout cela est juste, il faut traduire ce passage : « Car, puisque le monde, par (l'exercice de) sa sagesse n'est pas arrivé à connaître Dieu dans la sagesse de Dieu (révélé par la Création), il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient par la folie de la prédication. »⁵¹

Pour conclure ces études, on peut dire que la Bible reconnaît le témoignage rendu à Dieu par la Nature, et rend en conséquence les hommes inexcusables pour leur incroyance, leur perversion et leur idolâtrie. Mais elle ne considère pas que la manifestation divine dans la Nature constitue une auto-révélation de Dieu adéquate, propre à donner une connaissance véritable de sa personne, de sa volonté et de son salut.

2 - Dieu a-t-il accordé une Révélation spéciale à l'humanité entière ?

A l'occasion d'une conférence donnée à Uppsala le 22 avril 1986, Helmut Koester remarquait qu'il n'est pas légitime de distinguer révélation naturelle et révélation spéciale, dans la mesure où toutes les religions du monde ont reçu une révélation pertinente de Dieu. De fait, beaucoup d'universalistes ne pourraient se contenter d'une simple révélation naturelle, et affirmeraient que les aspects religieux des croyances actuelles (Hindouisme, Bouddhisme, Islam) constituent d'authentiques révélation divines. Ils admettraient pour la plupart, bien sûr, l'absence de données bibliques explicites à l'appui d'une auto-révélation spéciale de Dieu dans l'ensemble des religions. Mais certaines affirmations bibliques, combinées à d'autres éléments, accréditent à leurs yeux la thèse universaliste. En voici quelques-uns : l'amour de Dieu, l'unité du genre humain, le fait que l'Évangile n'a atteint qu'à peine 20 % de la population du globe en 2000 ans de proclamation, et ainsi de suite. Dieu doit donc avoir d'autres moyens à sa disposition que le seul Messie des chrétiens. Aussi le théologien « pluraliste » indien Stanley J. Samartha met-il sur le même plan la religion du Gange et le Christianisme, alors que son « compatriote », Raimundo Panikkar⁵², rejette l'identification exclusive de Jésus au

⁵⁰ Cf entre autres H. Conzelmann, *Korinther* (KEKNT), Göttingen, 2^e éd. 1981, p. 64.

⁵¹ C'est l'interprétation retenue par la Bible en Français Courant (NdT), G. Bornkamm, *Gesammelte Aufsätze* II, 1959, p. 120s ; U. Wilckens, *TDNT*, VII, 521.

⁵² Voir note 15. Samartha est Sri-Lankais, et R. Panikkar Portugo-Indien.

Christ, lequel peut se révéler en Jésus, Rama, Krishna, Ishvara, Purusha ou Tathagata⁵³. Mais nous ne sommes plus ici en terrain biblique.

Sur le plan scripturaire, on fonde l'argumentation en partie sur un ensemble de textes semblant évoquer le salut de tous les hommes, et en partie sur des textes qui supposeraient une révélation universelle.

a- Les textes qui utilisent les expressions « tous les hommes », « le monde entier », etc.

On peut mentionner parmi ces textes Jn 12,32 : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai *tous les hommes* à moi » ; I Tm 2,3-4 : « Dieu notre Sauveur, qui veut que *tous les hommes* soient sauvés... » ; He 2,9 : « Ainsi, par la grâce de Dieu, il a goûté la mort pour tous » ; I Jn 2,2 : « Il est lui-même victime expiatoire pour nos péchés... mais aussi pour ceux du monde entier »⁵⁴. Dans de tels passages, on infère d'expressions telles que « tous les hommes » ou « le monde entier » que tous les individus, sans exception, sont considérés comme sauvés. Deux arguments viennent à bout de cette lecture simpliste.

1) L'expression « tous les hommes » (en grec, *pantes*) a parfois, dans l'usage biblique, un sens plus représentatif qu'inclusif⁵⁵. Ainsi, Mt 3,5 : « (les habitants de) toute la Judée, et de toute la région du Jourdain » venaient vers Jean pour être baptisés. Il serait pourtant absurde d'en déduire que selon Matthieu chaque individu de Judée était devenu disciple du Baptiste, alors que Mt 3,7 et 21,32 affirment le contraire. De même, Jn 12,19, « tout le monde est allé après lui » veut simplement dire que Jésus a rallié beaucoup de gens, et non pas, évidemment, le monde entier. En I Tm 2,3-4, « tous les hommes » doit, semble-t-il, être compris au sens littéral mais le texte parle du désir par Dieu que tous les hommes soient sauvés, et non de leur salut effectif. Ce qui prouve qu'on ne trouve pas de salut universel dans l'Écriture, c'est qu'elle évoque la perte de certains ! Du reste, l'idée même de salut sous-entend un état contraire, dont on doit être sauvé.

2) Ces passages, d'une façon ou l'autre, supposent l'œuvre du Christ, en particulier sa mort, comme condition préalable au salut qu'ils annoncent. Ainsi, Jn 12,32 parle des hommes élevés vers Jésus lui seul, le Christ, en conséquence de son élévation sur la Croix. Mais en fait de solution à la thèse universaliste, il n'y a là que son antithèse absolue !

⁵³ Cf Panikkar, *The Unknown Christ* ; Knitter, *No Other Name ?*, p. 152ss.

⁵⁴ Autres textes « universalistes » : Ac 3,21 ; Rm 5,18 ; II Co 5,19 ; Col 1,20 ; Tit 2,11 ; I Pi 3,9.

⁵⁵ Voir entre autres B. Reicke, *TDNT* V, 896.

De même pour des textes comme Rm 5,18 ; I Tm 2,3 -5 ; Tt 2,11-14 ; He 2,9 ; I Jn 2,2 et II Co 5,19. le salut n'est, dans aucun de ces passages, donné directement du Ciel aux hommes, mais au contraire par la médiation de Jésus-Christ. Il semblerait donc que Dieu n'ait pas de lien avec l'humanité en dehors de lui.

b- Le Nouveau Testament admet-il une révélation spéciale à l'échelle universelle ?

Le texte le plus significatif à ce sujet est Rm 2,12-16⁵⁶, habituellement interprété comme une sorte d'exposé de la pensée Paulinienne sur l'œuvre de salut de Dieu en dehors du Christ. Ce texte a été souvent isolé de son contexte, comme s'il s'agissait d'une parenthèse où Paul expose sa vision du salut extra-christique des païens. Ainsi, le problème très délicat du destin des païens qui n'ont jamais entendu l'Évangile trouverait sa réponse aux vv. 12-14. Voilà qui est commode. Ce qui l'est moins, c'est de vérifier que c'est bien là ce dont Paul débat.

Il me semble que ce texte doit être lu en fonction du thème des chapitres 1 à 3. Le propos paulinien est de démontrer que toute l'humanité, sans distinction de nationalité ou de personne, est coupable devant Dieu. Au ch. 1, Paul a établi la solidarité de l'humanité entière dans la faute, avant sa division entre juifs et païens. En 2,1, Paul s'adresse à quiconque juge les autres pour des actes qu'il commet lui-même. Qui vise-t-il ? Certains païens, selon quelques commentateurs, qui ne s'adonneraient pas aux vices énumérés au ch. 1⁵⁷ ? C'est difficile à soutenir. Cet homme ne peut être en fait qu'un juif, et c'est l'avis du plus grand nombre⁵⁸. En faveur de cette deuxième hypothèse :

- les vv. 4-5, qui évoquent « l'endurcissement », un terme qui s'applique particulièrement aux juifs ⁵⁹ ;

- les vv. 9-15, selon lesquels les juifs s'estiment supérieurs aux Gentils, et qui les remettent en place ;

⁵⁶ Pour l'exégèse, voir les commentaires *in loc.* de Barrett, Murray, E.F. Harrison (EBC), E. Brunner, Sanday-Headlam, Barth, Bruce, O. Kuss, P. Achtemeier, O. Michel, H. Schlier, U. Wilckens, E. Käsemann, Cranfield.

⁵⁷ Selon Bruce, *Romans*, p. 86s, des stoïciens comme Sénèque.

⁵⁸ Avec Murray, p. 54 ; Brunner, p. 20 ; Sanday-Headlam, p. 53 ; Cranfield, *Romans I*, p. 138, qui donne l'argumentation.

⁵⁹ cf le texte des LXX en Ex 33,3,5 ; 34,9 ; Dt 9,6, 11,27 ; II Ch 30,8 ; Ps 95,8, de même que Mt 19,8 et Mc 10,5 ; Ac 7,51.

- et les vv.17-29, où l'identification de cet homme comme juif est explicite.

Comment, dès lors, Paul prouve-t-il que cet homme, juif, est coupable de ce qu'il reproche aux païens ? En fait, Paul se contente de l'affirmer, sans argumenter ; et sans indiquer davantage ce sur quoi il se fonde, bien qu'on puisse le présumer : Tout d'abord la révolte originelle, solidaire, de l'humanité contre Dieu, abordée au ch. 1, ce qui bien sûr inclut les juifs et, ensuite, le fait constaté de l'abandon de la loi par les juifs *eux-mêmes*.

Les vv. 7-10 présentent une structure en chiasme, et distinguent deux groupes : aux vv. 7 et 10, « ceux qui, par la persévérance à bien faire, cherchent la gloire, l'honneur et l'incorruptibilité » et aux vv. 8-9 « ceux qui, par esprit de dispute, désobéissent à la vérité ». Il est frappant que chacun de ces deux ensembles inclut des juifs et des païens ! Qu'en conclure ? Paul affirme-t-il qu'il y a des juifs et des païens mauvais, qui seront jugés en conséquence, et qu'il y a des juifs et des païens pratiquant le bien et qui seront donc sauvés ? C'est une façon commune de comprendre ces paroles de Paul. Mais si elle est exacte, il serait alors en train de prononcer l'oraison funèbre de sa mission et de sa prédication ! Car pour Paul, c'est en Christ et en lui seul que juifs et païens sont rassemblés et unis en un seul corps ⁶⁰. Réciproquement, si Paul avait posé l'hypothèse que des juifs *en tant que tels* accomplissent la loi de Dieu, cela ruinerait totalement son idée fondamentale sur la culpabilité, la foi et le salut des hommes, et se trouverait en contradiction avec 3,9, 20 et 23 pour ne citer que ces versets. Comme le dit Cranfield, « l'incohérence qu'une interprétation pareille attribue à la pensée de Paul est trop énorme et trop évidente pour être vraie »⁶¹. Les deux groupes doivent donc distinguer chrétiens et non-chrétiens, qu'il soient d'origine juive ou non-juive. C'est la seule différenciation au sein de l'humanité que Paul, comme chrétien, peut admettre.

Au v. 11, Paul aborde le cas particulier du juif : puisque Dieu l'a, par sa Loi, favorisé, Dieu devrait également lui accorder une faveur spéciale et se montrer clément envers lui. Selon Paul, il n'en est rien. Dieu est impartial. Le v. 12 pourrait être invoqué à l'appui d'un double chemin de salut, mais en fait le verset ne parle que de la damnation des juifs et des païens, non de leur salut. Il s'agit de ceux qui se situent hors du Christ, juifs ou païens. Quant à l'autre groupe, ceux qui sont en

⁶⁰ Ga 3,26-29 ; Ep 2,11-22.

⁶¹ *Romans* I, p. 152.

Christ, Paul se contente d'y examiner l'élément païen, puisqu'il se bat contre l'étroitesse d'esprit et l'exclusivisme que les juifs fondent sur leur ascendance biologique : cet élément qui fait justement problème pour un juif. A ce dernier, Paul dit tout d'abord que le fait qu'il possède la loi est sans valeur devant Dieu s'il ne la pratique pas, puis affirme que *des* païens (noter l'absence d'article défini !) qui par nature⁶² n'ont pas la loi, accomplissent ce que prescrit la loi. Ils montrent ainsi que la loi est écrite en leurs cœurs. Il s'agit sans aucun doute d'une référence à la Nouvelle Alliance de Jr 31,33, ce que certains commentateurs ont écarté, sans bonne raison⁶³. Les païens dont il est question ici sont la composante païenne de l'Eglise Chrétienne⁶⁴. La loi écrite désigne,

⁶² L'expression « par nature » est d'habitude rapportée à ce qui suit : « font ce que prescrit la loi » (ainsi, Käsemann, *Romans*, p. 63s ; Wilckens, *Römer*, p. 134 ; Schlier, *Römerbrief*, p. 77 ; Kuss, *Römerbrief*, p.69 ; C.H.Dodd, *Romans*, p. 37 ; Michel, *Römer*, p. 117). Mais on peut tout aussi bien, et avec de bonnes raisons, la rattacher à « les païens qui n'ont pas la Loi », c'est-à-dire, *par nature*, ou, « en vertu de leur ascendance ». En faveur de cette option : le v.27, où il est dit des incirconcis qu'ils le sont par nature ; ce sont les mêmes, selon l'argumentation, que « les païens qui n'ont pas la Loi par nature » au v. 14 ! La première solution est tout à fait plausible sur le plan grammatical. D'où la préférence très large qui lui est accordée. Pourtant, elle est moins probable théologiquement. Cf Cranfield, *Romans I*, p. 156s. Les critiques qu'Achtemeier formule contre elle sont tout à fait pertinentes : « Si les païens connaissent naturellement ce qui est bien et le font, ils sont moralement supérieurs aux juifs, qui ont besoin de la Loi pour leur dire ce qui est bien, et comment le faire. Cette supériorité morale intrinsèque des païens sur les juifs rend non seulement le peuple élu moralement inférieur à tous les autres, mais, également, l'argumentation paulinienne absurde... Il faut relier l'expression de 2,14 non pas avec « font ce que prescrit la Loi » mais avec « n'ont pas la loi ». Paul décrit des païens qui « par nature » (de naissance) n'ont pas la loi... non pas des païens qui « par nature » (intrinsèquement) accompliraient ce qu'exige la Loi (la volonté de Dieu). »

⁶³ Parce que Jérémie se réfère à l'action eschatologique de Dieu pour Israël. Cf Michel, *Römer*, pp. 80,83. Bruce, *Romans*, p. 91 ; Barrett, *Romans*, p. 52 ; Käsemann, *Romans*, p. 64. Mais comme le remarque fort à propos Cranfield, *Romans*, I, p. 159 : « dès que l'on admet que les païens dont parle Paul sont des pagano-chrétiens, il n'y a plus d'objection à voir ici une référence intentionnelle à Jr 31,33 ; car il est tout à fait clair que pour Paul, les promesses eschatologiques de Dieu commencent déjà à s'accomplir, à travers l'Evangile, dans la vie des croyants, tant juifs que païens. »

⁶⁴ Ambroise et Augustin figurent parmi les premiers auteurs à avoir énoncé cette interprétation. Elle a aussi l'appui de K. Barth (petit commentaire de Romains, *in loc.*), et de Cranfield, *Romans I*, p. 156. La plupart des commentateurs voient plutôt ici une allusion aux barbares qu'aux pagano-

bien sûr, la loi de Moïse comme par exemple en Mt 7,12; 22,40 et Rm 13,8-10.

3- La révélation universelle est-elle exempte de contradiction ?

En définitive, l'auto-révélation de Dieu à travers diverses religions doit faire preuve de continuité et de cohérence. Il ne suffit pas d'établir clairement un lien entre elles. En effet, Dieu ne pouvant se contredire, les révélations accordées aux différentes religions peuvent se compléter, mais pas s'opposer. Rappelons un des principes fondamentaux de l'exégèse : un auteur est cohérent dans ce qu'il écrit et ne se contredit pas intentionnellement. Cette règle peut certainement s'appliquer ici aussi. Si Dieu devait donner de lui-même et de sa volonté une représentation contradictoire, comment les humains pourraient-ils être responsables devant lui, ou sûrs de sa volonté ?⁶⁵ Aussi, en étudiant les différentes religions, on devrait y discerner – chaque fois qu'il y a révélation authentique de Dieu – le même sujet et le même objet de révélation ! Si ces conditions indispensables ne sont pas remplies, alors les révélations dont se réclament les différentes religions ne peuvent pas être *toutes* authentiques.

Un dernier point : les universalistes rendent compte de la variété des expressions religieuses comme d'un phénomène culturel. Aussi le christianisme est-il déclaré religion pour occidentaux, l'hindouisme religion des orientaux, etc. Cette explication fait non seulement l'impasse sur la multiplicité des religions orientales, mais réduit en même temps l'auto-révélation divine à ses expressions dans les cultures humaines.

En outre, il est trompeur de parler du christianisme comme d'une religion occidentale. Si on peut le définir, c'est bien comme une religion du Proche-Orient. Il est vrai qu'il a reçu quelques éléments grecs. Mais cela ne peut suffire à accréditer l'idée qu'à l'instar de cette superstructure occidentale (grecque) posée sur un fondement sémitique, nous pourrions ériger une superstructure orientale pour rendre le Christianisme accessible à la pensée orientale. Cela n'a rien à voir avec Paul lorsqu'il « se fait tout à tous », comme on le prétend

chrétiens, sans bien étayer leur opinion. Cf, par ex., Wilckens, *Römer*, p. 77 ; Michel, *Römer*, p. 117 ; Käsemann, *Romans*, p. 65, qui parle d'une « erreur augustiniennne », bien qu'il ne donne pas d'argumentation en faveur de l'option inverse.

⁶⁵ Pour l'A.T., Dieu est fidèle à son Alliance et à son amour inébranlable (cf Dt 7,9s ; Ne 1,5 ; 9,32) ; il ne change pas.

parfois. L'élément grec a pénétré le christianisme pendant sa période de formation, et il y fut inséré par ceux qui donnèrent à la foi chrétienne sa forme normative. Les modifications que des théologiens « pluralistes » comme Panikkar, Samartha, Ariarajah, Wilfred Cantwell Smith, John Carman, Paul Knitter, et d'autres, préconisent sont d'une nature telle que le christianisme ne peut les accepter sans se dénaturer, comme l'a montré le savant juif E.B. Borowitz⁶⁶.

III. QUELQUES ELEMENTS BIBLIQUES SUR L'AUTO-REVELATION DE DIEU DANS L'HISTOIRE.

Un des traits les plus frappants de la révélation de Dieu, selon la Bible, c'est son universalité⁶⁷. C'est un tableau peint sur la toile de la Création, que l'humanité entière contemple directement ou indirectement. Dieu se révèle par l'Histoire, mais elle n'est Histoire qu'en incluant les histoires particulières des divers peuples. Nous allons aborder maintenant quelques traits essentiels de la révélation initiale de Dieu dans l'A.T., ainsi que de sa révélation définitive dans le N.T.

1- La révélation première de Dieu dans l'Ancien Testament : La Parole et les Actes.

Selon Ex 3,6, Dieu s'est présenté à Moïse au buisson ardent par ces mots : « c'est moi le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. » Dans le récit de leur deuxième rencontre, mentionnée en Ex 6,2-3, Dieu dit : « Je suis le Seigneur (YHWH). Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu Tout-Puissant (*El-Shaddai*), mais je n'ai pas été reconnu par eux sous mon nom : Le Seigneur. » Ces déclarations solennelles de Dieu, fondatrices de la religion de l'Ancien Testament, ont une signification essentielle pour la nature de la révélation biblique. Il est important d'observer :

1) Que l'origine de la foi biblique se trouve, selon ces textes, dans un acte souverain de Dieu, qui choisit de se révéler indépendamment de toute circonstance extérieure ou de toute contrainte.

⁶⁶ In « A Jewish Response », in *Christian Faith*, pp. 64ss.

⁶⁷ voir la note 9 pour la définition de ce terme.

2) Que ces paroles se donnent comme auto-révélation de Dieu plutôt que découverte humaine de Dieu. Autrement dit, la révélation procède de l'initiative divine.

3) Qu'il y a un contenu révélé particulier. Dieu s'auto-décrit, s'auto-identifie et définit donc une conception du divin.

En tant qu'*El-Shaddai*, Dieu est considéré dans sa Toute-Puissance⁶⁸. *YHWH* est au fondement de toute existence. « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » exprime dans la mentalité grecque l'idée que ce nom contient.

Il s'ensuit qu'en dehors de l'auto-révélation divine, il n'y a pas de voie royale qui permette à l'homme de parvenir à une authentique connaissance de Dieu. Mais ces textes dévoilent simultanément le mode de révélation : elle est accordée *verbalement*. Il ne suffisait donc pas à Moïse de s'approcher d'un buisson – fût-ce un buisson ardent ! – pour en retirer un contenu de révélation.

L'Ancien Testament ne reconnaît pas à la révélation de Dieu un aspect exclusivement verbal⁶⁹. Il témoigne que Dieu se manifeste aussi par ses actes puissants⁷⁰. En outre, il établit un lien entre ces actes de puissance – traversée de la Mer Rouge, Révélation au Sinäï, occupation de Canaan – et la révélation verbale. Ainsi, les événements de l'Exode authentifient l'auto-dévoilement de Dieu comme *El Shaddai* et *YHWH*. Dieu parle, et sa parole se traduit par un acte ou un événement⁷¹.

⁶⁸ C'est là, semble-t-il, le sens usuel (cf les versions et la LXX, qui traduit toujours, dans Job, *Pantokrator* ; voir également Brown-Driver- Briggs, *A Hebrew and English Lexicon*, « Shaddai », 994), encore qu'il y ait un doute sur l'étymologie (Koehler-Baumgartner, *Lexicon in Veteri Testamenti Libros*, « Shaddai », 950, et J. Bright, *A History of Israel*, Londres 1972, p. 99 ; W. Michaelis, article *kratos*, etc, in *TDNT* III, 914s, et J.A. Motyer, *The Revelation of the Divine Name*, Londres 1959.

⁶⁹ comparer par exemple le récit du buisson ardent avec la représentation de Dieu parlant face à face avec Moïse, en Ex 33,11.

⁷⁰ Cf, entre autres, G.E. Wright, *The God who Acts : Biblical Theology as Recital*, Londres 1952, p. 33s.

⁷¹ Le substantif hébreu *dabar* signifie à la fois « parole » et « chose » ! Le but de cet article n'est pas de retracer en détail le processus d'envoi et de réception de la révélation divine, qui finirait par inclure la question du ou des modes d'inspiration. Cependant, ce serait une erreur de conclure de ces lignes que la révélation biblique consiste entièrement en paroles et en actes divins. En fait, la plupart des paroles de la Bible sont attribuées aux hommes et non à Dieu. Le processus de révélation, en dernière analyse, est un problème très complexe, qui ne comprend pas seulement l'irruption de Dieu dans l'existence humaine,

De là cette retombée essentielle : le monothéisme⁷². Quand Dieu dit : « je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sorti du pays d'Égypte. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face » (Ex 20,2s), il ne faut pas nécessairement y voir une marque d'*énothéisme*, c'est-à-dire la croyance qu'il y a d'autres dieux pour les autres peuples⁷³. Ces dieux sont déjà traités « d'idoles » dans le Pentateuque⁷⁴. Ici, l'auto-révélation de Dieu à Israël est placée dans un contexte universel et non dans le cadre d'un culte tribal comme on le prétend parfois. Elle exige une foi monothéiste, et c'est ce qui lui confère son universalité⁷⁵.

Il ne faut pas négliger que ce dévoilement par lui-même de Dieu à Israël signifie qu'il sauve dans l'Histoire⁷⁶. L'élection d'Israël n'est qu'une des phases de cette entreprise. Aussi l'auto-révélation divine se poursuit-elle dans le N.T. Dieu y est toujours à la fois celui qui révèle⁷⁷ et le révélé⁷⁸.

Venons-en à quelques données néotestamentaires.

2- La révélation finale de Dieu dans le N.T. :

D'emblée, il faut souligner que pour le Nouveau Testament, la révélation donnée en Jésus-Christ n'est pas quelque chose de totalement inédit, sans lien avec ce qui a précédé. Au contraire, elle est en continuité directe et en harmonie totale avec la révélation vétérotestamentaire⁷⁹. He 1,1s nous le rappelle : « Après avoir

mais aussi l'interaction de l'humain et du divin, avec pour résultat la « traduction » du message divin en une forme humainement intelligible – je n'ai pas dit conditionnée par la culture !

⁷² Cf Bright, *History...*, p. 153s.

⁷³ Bright, *History...*, p. 141.

⁷⁴ Lv 19,4 ; 26,1,39 ; Dt 29,17, etc. Cf Bright, *History*, p. 152s. Pour le débat, voir H.D. Preuss, article *Gillulim*, *TDOT*, III, pp.1-5 et *'Elil*, *TDOT* I, pp. 285-287.

⁷⁵ La pensée hébraïque rappelle avec insistance qu'à la différence du Seigneur, créateur de l'univers, les idoles des nations sont fausses, sans réalité : I Ch 16,26 ; Ps 18,31 ; 96,5 ; 115,3-8 ; Es 44,6-20. Leur mention n'est sûrement qu'une « commodité de langage » (Bright, *History*, p. 153).

⁷⁶ cf O. Cullmann, *Le Salut dans l'Histoire*, Genève, p. 22s. G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*.

⁷⁷ Cf Mt 11,25 ou Lc 10,21 ; Mt 16,17 ; I Co 2,10 ; Ga 1,16.

⁷⁸ Cf Mt 11,27 ou Lc 10,22.

⁷⁹ Cf E. Grässer, « Ein einziger ist Gott », in *Der Alte Bund im Neuen*, pp. 242ss.

autrefois, à plusieurs reprises et de plusieurs manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu nous a parlé par (son) Fils⁸⁰ en ces jours qui sont les derniers. Il l'a établi héritier de toutes choses, et c'est par lui qu'il a fait les mondes ». La continuité implique ici a) le même Révéléateur, et b) un rapport quant au contenu révélé (c'est-à-dire, un développement de celui-ci). La cohérence suppose que la révélation donnée en Christ a) est compatible avec celle de Dieu dans l'Ancien Testament, et b) qu'en outre elle entretient une relation d'harmonie réciproque avec la révélation de l'A.T.

a- La relation de continuité et de cohérence entre les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Cinq thèmes peuvent nous servir à illustrer brièvement la question. Ils nous indiqueront en outre quelques aspects de la révélation de Dieu dans le N.T.

i) La formule : « afin que l'Ecriture fût accomplie. »

La phrase (fréquente) « cela arriva afin que l'Ecriture fût accomplie » est un indicateur important du lien de continuité et de cohérence que l'Eglise primitive supposait entre l'A.T. et le N.T. De même que la mise en rapport d'un événement avec l'Ecriture, ou d'autres passages, comme Ac 18,28 : « car (Apollos) réfutait avec vigueur les juifs en public et démontrait par les Ecritures que Jésus est le Christ. »⁸¹ Les Evangiles sont parsemés de ces expressions ; elles visent à prouver que la vie, l'enseignement, la mort et la résurrection de Jésus correspondent au dessein éternel de Dieu (Ac 2,23), accomplissent ce qui est écrit de lui dans l'A.T. (Lc 24,26s, I Co 15,3s, par ex.).

ii) L'enseignement de Jésus.

Les trois évangiles synoptiques s'accordent sur le fait que Jésus, après son baptême et sa tentation, a entamé son ministère public en proclamant « Repentez-vous, car le Royaume de Dieu (du Ciel) est proche »⁸². La recherche contemporaine a établi avec certitude que le

⁸⁰ Dans *en autôï*, le possessif « son » est sous-entendu, selon l'usage du grec. L'expression ne signifie pas « par un fils » mais « par son fils » !

⁸¹ Le substantif *graphè* revient 51 fois avec ce sens, et le verbe *graphô* 90 fois (Moulton-Geden, *Concordance to the Greek Testament*).

⁸² Mt 4,17 ou Mc 1,15. Lc 4,43 le suppose.

Royaume de Dieu constituait le cœur de l'enseignement de Jésus⁸³. Même certitude à propos de l'expression grecque *Basileia tou Theou* ou *Basileia tôn ouranôn* : de même que l'équivalent hébreu *malkut* employé au sujet du Royaume de Dieu, elle revêt un sens dynamique et désigne plus le gouvernement souverain de Dieu qu'un territoire⁸⁴.

Il n'y a sans doute pas de meilleure expression que cette « royauté de Dieu » pour mieux résumer le but qu'il poursuit en choisissant Israël et en vivant en relation avec lui. C'est là le thème majeur de tout l'Ancien Testament. A la fin de la période vétérotestamentaire, le concept brille d'un éclat particulièrement dramatique dans le livre de Daniel, où il s'élargit aux dimensions vraiment universelles. Le Royaume devient l'alternative divine à toutes les royautés humaines, et il est établi par son élu, l'être céleste décrit comme « un fils d'homme »⁸⁵. C'est du même Royaume qu'il s'agit dans le N.T. Cela ne se voit pas uniquement dans les associations et références aux textes de l'A.T. ; nous en avons un autre signe, et pas des moindres, dans les paroles de Jésus (« repentez-vous, car le Royaume de Dieu est proche ») adressées à un peuple averti, et qui attend ce Royaume. Ce qui est nouveau dans l'enseignement de Jésus, ce n'est pas qu'il contredise radicalement ou réinterprète jusqu'à le rendre méconnaissable ce qui l'a précédé. L'énorme différence, c'est que l'A.T. attendait l'accomplissement, alors que Jésus proclame avec autorité que l'accomplissement a déjà eu lieu – dans sa propre personne !⁸⁶

⁸³ cf par exemple J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, 1962, p. 7. G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres 1963, pp. 3ss ; N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Londres 1963, pp. 13-36. G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Londres 1966, *passim*, et W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment*, Londres 1957.

⁸⁴ Cf G. Dalman, *The Words of Jesus*, Edinbourg 1902, pp. 94ss ; Ladd, *op. cit.*, pp. 118-144.

⁸⁵ cf C. C. Caragounis, *The Son of Man : Vision and Interpretation*, WUNT 38, Tübingen 1986, pp. 61-80.

⁸⁶ La question de savoir si le Royaume de Dieu, dont Jésus parle dans son enseignement, est présent ou à venir a suscité une littérature immense, sans compter la multitude des positions « intermédiaires ». L'exégèse récente tend majoritairement à admettre que le Royaume de Dieu est lié à la personne et à la mission de Jésus. Cf R.H. Fuller, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres 1954 ; W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment* ; Ladd, *Jesus and the Kingdom* (2^e éd : *The Presence of the Future*).

iii) Le rapport de Jésus à la Loi.

Le relation de Jésus à l'Ancien Testament – et, plus largement, du christianisme avec la religion vétérotestamentaire – s'articule dans cette affirmation programmatique : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi et les prophètes ; je ne suis pas venu pour (les) abolir mais pour (les) accomplir » (Mt 5,17). Le lien de continuité et de cohérence s'exprime ici en termes d'accomplissement. Mais quel « accomplissement » ? Nous pouvons comprendre ce mot de trois manières : a) la réalisation de ce qu'exige la Loi. Mais il est difficile de soutenir que c'est toujours en ce sens que Jésus a accompli la Loi. Il n'est que de voir ses inobservations répétées du Sabbat. b) L'accomplissement des prédictions de la Loi au sujet du Messie. On peut certainement admettre cette interprétation dans la mesure où de nombreux aspects de la vie, du ministère, des souffrances de Jésus sont présentés comme un accomplissement direct des Ecritures. c) Mettre en lumière le sens le plus profond de la Loi et donc l'accomplir à un niveau supérieur. En faveur de cette troisième solution : les antithèses de Mt 5,21-48⁸⁷. Il apparaîtrait donc que « l'accomplissement » par Jésus de l'A.T. n'a pas consisté à l'exécuter à la lettre, simplement et mécaniquement, mais à le comprendre et à le réaliser en profondeur, selon l'esprit. Et là apparaît non seulement la continuité Ancien–Nouveau Testament, mais le progrès de l'un à l'autre vers une révélation plus complète, apportée par le seul qui se soit senti autorisé à dire : « vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens... *Mais moi je vous dis...* » (Mt 5,21) Ainsi compris, ce passage analyse avec exactitude le rapport global entre les révélations de l'Ancien et du Nouveau Testament : le Nouveau Testament est plus qu'une addition à l'Ancien. Il est l'exacte représentation de ce qui n'était montré que par ombres et silhouettes (Hb 10,1).

iv) L'effusion de l'Esprit à la Pentecôte.

La continuité et la cohésion de l'A.T. et du N.T. reçoivent une confirmation supplémentaire dans la façon dont l'Eglise Primitive a interprété la venue de l'Esprit-Saint. Luc attribue à Pierre cette affirmation pleine d'assurance : « C'est ce qui a été dit par le prophète

⁸⁷ Cf Bauer-Arndt-Gingrich, *A Greek-English Lexicon...*, plèroð, 4, b ; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964, pp. 101s, et D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Princeton 1965, pp. 55-62 ; G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held, *Tradition and Interpretation in Matthew*, Londres 1963.

Joël ! » (Ac 2,16)⁸⁸. En d'autres termes, la révélation divine que l'Esprit accorde n'est pas conçue comme un corps étranger à la révélation scripturaire, mais comme un accomplissement des promesses de l'A.T.⁸⁹. L'Esprit qui parlait jadis par les prophètes est aujourd'hui à l'œuvre dans l'Eglise. L'Esprit est même reconnu comme le vecteur de la révélation (voir par ex. I Co 2,9-15) tout autant que celui qui accomplit le salut en l'Homme⁹⁰. Comme tel, l'Esprit est indispensable à l'événement de Révélation, aussi le rôle qu'il joue selon le N.T. dans le surgissement de la révélation divine, la vie nouvelle du croyant chrétien, l'accomplissement du dessein de Dieu est- il en continuité et en congruence avec ce que révèle l'A.T.

v) La justification par la Foi.

Ce concept plus que tout autre relève d'un domaine où l'on s'attend aux dissonances les plus grandes entre A.T. et N.T. ! C'était en tout cas l'opinion des judaïsants au temps de Paul⁹¹, qui estimaient que son enseignement contredisait les écrits de l'A.T. Et pourtant, nous avons ici encore la démonstration éclatante que ce qui paraît nouveau est en fait très ancien ! Paul retourne aux juifs leur argument en démontrant qu'Abraham, lui aussi, a été considéré comme juste à cause de sa foi. Il devint donc le premier justifié par la foi, le père de tous les croyants !⁹² Paul prétend que la justification par la foi et le salut par grâce ne sont pas une nouveauté, mais l'intention de Dieu depuis le commencement. C'est une promesse, une disposition que la parenthèse du don de la loi au mont Sinaï ne peut abroger (cf Ga 3,6-25, Rm 4,1-17). Il n'est pas non plus sans intérêt que la promesse faite à Abraham inclue toute l'humanité. Paul écrit « beaucoup », *polloi*, l'équivalent de l'hébreu *hamon*, « multitude »⁹³, dans un sens entièrement inclusif : « tous les hommes »⁹⁴. De cette manière, Paul montre non seulement

⁸⁹ Cf la belle monographie de J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, Londres 1970, rééd. 1984.

⁹⁰ Cf le rôle que joue l'Esprit pour la conversion de l'homme, dans l'analyse de Dunn, *op. cit.*, *passim*.

⁹¹ Voir le débat de Paul contre eux dans les épîtres aux Galates et aux Romains.

⁹² Rm 4,3-12 ; Ga 3,7ss.

⁹³ A propos du mot hébreu, cf Baumann, article *hamah*, *TDOT* III, pp. 414-418.

⁹⁴ Cf J. Jeremias, article *polloi*, *TDNT*, IV, p.539 : « selon l'exégèse rabbinique de ce v. (Gn 17,4), il s'agit de l'ensemble des nations », et p. 542 : « Rm 4,11-16... permet d'estimer que très probablement Paul adoptait pour ce verset l'interprétation universaliste que devait y trouver le judaïsme tardif. »

que le salut fait l'objet d'une révélation divine cohérente et continue, mais encore qu'il concerne tous les êtres humains, sans exception.

b - L'incarnation, auto-révélation de Dieu.

Dans l'A.T., Dieu accorde sa révélation progressivement, et souvent, aussi, par métaphores, comparaisons, etc. Par exemple, au Ps 103,13 la miséricorde divine est décrite comme la compassion d'un père pour ses enfants, alors que Dt 4,24 parle de la colère de Dieu comme d'un « feu dévorant »⁹⁵. Le N.T. a aussi ses images et ses comparaisons, bien que les termes qui désignent Dieu soient plus directs : Dieu est amour (1 Jn 4,8), Dieu est Esprit (Jn 4,24). Néanmoins, c'est l'incarnation qui constitue la forme de révélation divine la plus concrète. Chacun à sa manière, les auteurs du N.T. nous laissent saisir l'incarnation comme la révélation la plus complète et la plus authentique de Dieu à l'Homme. Ainsi, Jn 1,18 affirme : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître. » De même, Mt 11,27 : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler »⁹⁶. La force de cette conviction permet à Jean d'évoquer l'amour de Dieu et la révélation qu'il suppose dans les termes de Jn 3,16 : Dieu a donné son fils unique pour le salut du monde. C'est de cette manière que l'amour de Dieu reçoit sa définition la plus authentique. L'acte du don définit Dieu dans son essence la plus profonde.

« Incarnation » désigne ici tout ce qui se rapporte à Jésus : sa vie, son enseignement, ses souffrances, sa mort et sa résurrection constituent, selon le N.T., la révélation définitive que Dieu donne de lui-même, de sa volonté et de son Salut. Le caractère irrévocable des paroles de Jésus sur Dieu et lui-même, bien qu'inédit dans l'Histoire des religions, n'a laissé aucun doute à ses disciples : Jésus était le dernier au sens fort du terme. Après lui, plus personne ne viendrait ! Face à cette évidence exégétique, la tentative de Paul Knitter⁹⁷, réduire Jésus à « un parmi d'autres », ou celle de Rosemary R. Ruether⁹⁸, ramener Jésus du centre à la périphérie, aux dimensions d'un simple messager du futur, ou

⁹⁵ Cf Dt 9,3 ; 32,22, et aussi 5,25.

⁹⁶ Cf aussi Lc 10 :22.

⁹⁷ *No Other Name ?*, pp. 117, 188, 230, etc.

⁹⁸ *Faith and Fratricide*. cf la critique de la position de Ruether par A.B. da Silva, *Is there a New Imbalance in the Jewish-Christian Relation ?*, Uppsala 1985, pp. 84ss.

encore, par d'autres, celle d'exclure que le Christ soit venu pour le salut des juifs⁹⁹ montrent l'échec des universalistes à traiter les données bibliques de manière crédible et convaincante. Aussi leur « exégèse » biblique fera-t-elle pour le moins sourire les spécialistes.

3 Le plan éternel de Dieu : le mystère de sa volonté

Plus que tout autre texte dans le N.T., la puissante louange d'Ep 1,3-10 place l'événement de l'incarnation au coeur du dessein éternel de Dieu et lui donne une portée cosmique¹⁰⁰. Cette louange comme l'hymne de Col 1 expose ce qui est compris comme une révélation du mystère de la volonté de Dieu. Il faut d'abord noter que le plan de Dieu est conçu de toute éternité. Deuxièmement, c'est à travers l'événement Christique que la révélation est possible, et l'on remarque que le dessein de Dieu est lié au Christ de façon absolument exclusive. Troisièmement, Ce projet divin a une portée totalement universelle, et même cosmique. Il ne concerne pas seulement l'humanité entière, sans exception, en réunissant ses deux éléments incompatibles, juifs et païens, mais il inclut aussi les puissances célestes invisibles. Dans ces épîtres, les dimensions de l'Incarnation font éclater toutes les limites terrestres et le Christ est présenté comme celui auquel est suspendue la destinée de l'Univers¹⁰¹.

⁹⁹ Voir les vues de Stendahl à ce sujet. Dans son étude du problème théologique de Rm 9-11, Grässer (« Zwei Heilswege ? » in *Der Alte Bund im Neuen*, p. 229) conclut : « Es bleibt ein theologischer Widerspruch, wenn Paulus in Kap. 9 die Verheissung auf das eschatologische Volk bezieht, während er in Kap. 11 die Vorzüge des historischen Israel als *bleibend* anerkennt. Daraus darf aber nicht der schluss gezogen werden, Gott hielte *zwei* Heilswege offen, den der Tora und den des Evangeliums. Vielmehr heisst es gerade innerhalb der Israel-Kapitel, daß Christus definitiv das Ende des Gesetzes als Heilsweg ist (10,4). Einen 'Sonderweg' zur Rettung Israels kennt Paulus also nicht. » Il cite par ailleurs Kümmel, qui appelle ce « Sonderweg zur Rettung Israels » : « eine äusserst gefährliche Missdeutung des textes » in *Heilsgeschehen und Geschichte II*, Gesammelte Aufsätze 1965-1977, Ed. E. Grässer - O. Merk, Marburg, 1978, p. 257.

¹⁰⁰ Pour cette délimitation de l'hymne de louange et pour une analyse de son contenu, cf C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion : Meaning and Content* (CB : NTS 8), Lund 1977, pp. 45-52 ; 78-96.

¹⁰¹ La vision biblique du Christ « cosmique » diffère tout à fait de ses versions modernes, syncrétistes ou pluralistes. Ainsi, Panikkar parle du Christ comme le Logos, mais le seul lien entre le Logos de Panikkar et le Logos Johannique, c'est leur nom ! Selon Jean, le Logos est devenu chair, c'est-à-dire Jésus-Christ. Pour des positions pluralistes comme celles de Panikkar, Samartha et Knitter, le Logos n'est pas limité à Jésus, mais peut aussi être présent chez les

Pour terminer, quelques mots sur l'idée d'*Anakephalaiôsis* (« récapitulation ») cosmique. Le texte de Colossiens utilise trois prépositions (*en, dia, et eis*) en lien avec le verbe signifiant « créer » pour présenter le Christ comme le fondement, l'instrument et le but de la création de toutes choses, visibles ou invisibles, sur la terre et aux cieux. C'est dans l'*anakephalaiôsis*, réunion de toutes choses en Christ, que la louange d'Ephésiens trouve son sommet. Cette récapitulation, comme le montre la réflexion qui s'ensuit, inclut l'union de l'Eglise, le corps, au Christ qui est la tête, aussi bien que l'abaissement à ses pieds des puissances rebelles¹⁰².

A l'encontre de tels superlatifs, pour qualifier, selon le témoignage biblique, la place, le rôle et la fonction du Christ dans le dessein éternel de Dieu, certains théologiens minimisent, relativisent le rôle du Christ en faveur des religions non-chrétiennes. I Co 15,28 : « Lorsque toutes choses lui seront soumises (i.e au Fils), alors le Fils lui-même sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » est souvent cité à l'appui d'un théocentrisme anti-christocentrique¹⁰³. Mais il est difficile d'affirmer que ce texte relativise le Christ au profit d'autres « sauveurs ». Il se situe dans la ligne de ces nombreux passages qui parlent de l'obéissance, de la soumission, etc., du Fils à l'égard du Père¹⁰⁴.

En dernière analyse, la révélation de Dieu, selon le N.T., est une révélation du mystère divin : par le Christ, « il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il s'était proposé en lui, pour l'exécuter quand les temps seraient accomplis : réunir sous un seul chef, le Christ, tout ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. » Nous touchons là au fondement de l'universalisme biblique, de l'universalité de l'Évangile.

« sauveurs » d'autres religions.

¹⁰² A propos des différentes relations de l'Eglise et des Puissances avec le Christ, telles que les suppose l'*Anakephalaiôsis*, cf Caragounis, *The Ephesian Mysterion*, pp. 143-146.

¹⁰³ Ainsi, Knitter, *No Other Name ?*, pp. 165ss ; cf la qualification de la christologie comme « christofascisme » par Dorothée Sölle ! Cette relativisation actuelle de Jésus est le reflet d'une tendance bien représentée dans certains courants de la sotériologie. La position originelle du N.T., « pas de Salut hors du Christ » (cf Ac 4,12 : « pas d'autre Nom ! »), devenue avec le catholicisme romain « pas de Salut hors de l'Eglise », cède maintenant la place dans les cercles pluralistes à une doctrine nouvelle, incolore : « pas de Salut hors de Dieu. » Le Christ se voit donc banni de la place unique que le N.T. lui attribue dans le dessein de Dieu.

¹⁰⁴ cf Jn 5,19s ; 10,18 ; 14,28 ; Ph 2,5-11 ; He 5,8 ; I Co 3,23.

COLLOQUE THEOLOGIQUE

organisé par l'équipe Hokhma

Le Saint-Esprit souffle où il veut, mais... ... avec ou sans le Christ ? ... avec ou sans l'homme ?

du 25 août 1991 à 18 h.

au 28 août 1991 à 12 h.

Notre Dame de Tours
à Corcelles-près-Payerne
Suisse

Programme

Dimanche soir, 20 h. : Le Saint-Esprit et les grandes religions non-chrétiennes. Peut-on discerner des traces du Saint-Esprit dans des expériences spirituelles en dehors du christianisme ? Une conférence de *Shafiqe Keshavjee*, Dr. Théol. de l'Université de Lausanne.

Lundi et mardi : Nous partirons de trois pratiques concrètes, habituellement liées à une invocation et à une théologie du Saint-Esprit.

Il s'agira de faire connaissance avec les expériences que recouvrent ces pratiques et les analyser : où, comment et au nom de quoi peut-on parler du Saint-Esprit dans ces cas ?

Le dialogue se nouera grâce à :

- des éléments de réflexions systématiques (textes, brefs exposés) fournis par l'équipe Hokhma
- des présentations de cas et des préopinions par des membres de groupes pastoraux de Suisse Romande qui préconisent volontiers l'une ou l'autre de ces pratiques
- des moments de réflexions et d'études personnels, de débats en groupes ou en plénum.

Des recueils sont prévus le matin et le soir.

Des moments de synthèse réuniront l'acquis des débats.

Inscriptions :

Jean-Michel Sordet

6 rue de Bulet CH-1400 Yverdon

Tél. : (024)24 54 31.