

# HOKHMA

Revue de réflexion  
théologique

2011

LA SAGESSE ET LA CRAINTE DE DIEU

par Franck Michaëli

L'HERMENEUTIQUE ET L'AUTORITE DE LA BIBLE

par James Packer

L'INERRANCE ET L'EXEGESE DU NT

par Richard Thomas France

QU'EST-CE QUE LA VERITE ?

Orientations bibliques dans le débat

par Henri Blocher

LA MORT DU CHRIST SELON L'EPITRE AUX HEBREUX

par Samuel Bénétreau

ALLIANCE, HUMANITE, ECRITURE

Quelques réflexions théologiques

par Paul Wells

POUR LA KENOSE DES EGLISES

par Gérard Pella

LE MONDE EVANGELIQUE, UNE MOSAIQUE SOCIALE

par Frédéric de Coninck

N°  
100

Le respect du Seigneur  
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

## Tarifs 2011-2012

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

<b>ABONNEMENT</b>	Zone Euro et autres pays	Suisse
réduit	14 €	24 FS
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)		
<b>normal</b>	<b>17 €</b>	<b>29 FS</b>
soutien	28 €	50 FS

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

### **PRIX DU NUMÉRO :**

réduit	7 €	12 FS
<b>normal</b>	<b>9 €</b>	<b>15 FS</b>

### **Prix des n° 1 à 100 : voir bulletin de commande**

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

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

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

**SERIE** (n° 1-99, sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)) :

121 €	178 FS
port en sus	

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

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

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

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

### **FRANCE, BELGIQUE ET AUTRES PAYS :**

*HOKHMA*

Christophe Desplanque, 21, rue Griffon, F-47000 Agen

CCP : 10 258 19 K Marseille,

Chèques ou virement à l'ordre de : *Hokhma*

Code IBAN : FR22 / 2004 / 1010 / 0810 / 2581 / 9K02 / 996

Code B.I.C. : PSSTFRPPMAR

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

## **Sommaire**

### **3 Editorial**

**4 La sagesse et la crainte de Dieu**  
par Franck Michaéli

**16 L'herméneutique et l'autorité  
de la Bible**  
par James Packer

**39 L'inerrance et l'exégèse du NT**  
par Richard Thomas France

**54 Qu'est-ce que la vérité ?**  
*Orientations bibliques dans le débat*  
par Henri Blocher

**80 La mort du Christ  
selon l'Épître aux Hébreux**  
par Samuel Bénétreau

**104 Alliance, humanité, Ecriture**  
*Quelques réflexions théologiques*  
par Paul Wells

**133 Pour la kénose des Eglises**  
par Gérard Pella

**138 Le monde évangélique,  
une mosaïque sociale**  
par Frédéric de Coninck



## **Editorial**

**V**ous tenez en mains le centième numéro de *Hokhma*, cela se fête !

Dans la conjoncture économique, théologique et ecclésiale actuelle, c'est un miracle qu'une revue comme la nôtre puisse encore paraître. *Hokhma* ne bénéficie en effet d'aucun subside et ne s'adosse à aucune institution. Elle est suspendue à la grâce du Dieu vivant et à la bonne volonté de ses lecteurs. Un numéro à la foi(s) !

Pour fêter avec vous nos trente-cinq années de parution, nous avons sélectionné quelques articles parmi les 70 premiers numéros. Des articles choisis parce qu'ils ont gardé une grande pertinence malgré le passage du temps.

Chaque article est introduit par un des membres du comité de rédaction actuel, ce qui vous permettra de faire brièvement connaissance avec eux.

Nous saisissons cette occasion pour rendre grâce au Seigneur et remercier chacun des auteurs et des abonnés qui ont rendu notre aventure possible jusqu'ici.

**par Franck MICHAÉLI †,**  
professeur  
de la Faculté de Théologie  
Protestante de Paris  
et professeur associé  
à la Faculté de Théologie  
Réformée d'Aix-en-Provence

# La sagesse et la crainte de Dieu

## Introduction

Trois raisons m'ont poussé à proposer cet article de Frank Michaéli pour le centième numéro de la revue Hokhma :

1. Cet article est représentatif des diverses lectures qui, au cours de mes études de théologie, m'ont fait découvrir et aimer l'Ancien Testament. La pensée grecque a marqué notre éducation et fatalement influencé notre conception du monde. L'Ancien Testament avec sa manière sémitique d'aborder les choses m'a fait opérer un décentrement par rapport à ma culture occidentale, un décentrement qui m'a été fort utile plus tard, dans mon ministère, pour aborder des chrétiens appartenant à d'autres cultures, comme celles d'Afrique. La conception grecque de la sagesse nous propulse rapidement vers les hautes sphères de la philosophie. Ce fut une révélation pour moi de découvrir que pour les gens de l'Ancien Testament, « Etre sage, c'est savoir se comporter dans l'existence quotidienne, savoir résoudre les multiples petits problèmes de la vie journalière, dans tous les domaines : relations familiales, profession, rapports avec les voisins, respect des lois, comportement personnel ». Et cette sagesse comprend même l'habileté de l'artisan qui connaît son métier. J'aime ce côté pratique de l'Ancien Testament qui exprime des abstractions ou des vérités spirituelles par des termes concrets ; il nous aide à les faire comprendre à des gens simples ou provenant d'une autre culture que la nôtre.

2. Cet article offre aussi une explication de la devise de Hokhma : « La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse »

(Pr 9,10 TOB). Il est bon de s'en souvenir, surtout à l'occasion d'une centième parution !

3. Enfin, c'était l'occasion de rendre hommage à Frank Michaéli (1907-1977), un homme que je n'ai pas connu et dont on n'apprend pas grand-chose par internet. Mais d'après l'image que je peux m'en faire au travers de ses écrits, il fut un de ces théologiens comme je les aime, qui savent mettre leur science à la portée de tous, afin d'édifier l'Eglise. L'article qu'on va lire en est l'illustration. Notons encore qu'il a été rédigé en 1976, soit environ un an avant son décès : peut-être une forme de testament.

Alain Décoppet



La littérature sapientiale de l'Ancien Testament, c'est-à-dire celle dont le thème central est la sagesse, connaît une formule caractéristique qui apparaît comme une sorte de clef pour la compréhension de ces textes : *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*. Avec quelques variantes dans le vocabulaire ou dans la structure de la phrase, cette formule se rencontre dans le livre des Proverbes (1,7 ; 9,10 ; 15,33), dans le livre de Job (28,28) et dans les Psaumes (111,10). Pour en comprendre la véritable signification, il est nécessaire de pénétrer quelque peu dans le vocabulaire habituel aux écrits de sagesse et de se demander, en particulier, quel est le sens des deux termes qui constituent l'essentiel de cette affirmation : la *sagesse* et la *crainte* de Dieu. Nous traçons, par là-même, une limite étroite à ce bref exposé, car il faudrait naturellement envisager le vocabulaire sapiential dans toute son étendue et sa richesse : or les mots *sagesse* et *crainte* font partie d'un ensemble de termes plus ou moins synonymes dont les nuances sont souvent difficiles à préciser et même à connaître. C'est ainsi que la formule que nous venons de citer d'après Pr 9,10 se trouve exprimée un peu autrement dans Pr 1,7 où le mot : *connaissance, science (da'at)* remplace le mot *sagesse (hokhma)*. Il existe donc une analogie étroite, ou même une équivalence, entre les deux mots : *connaissance* et *sagesse*. De même, le terme traduit par *commencement* est différent dans les deux textes, et nous reviendrons sur cette différence un peu plus loin. Mais nous laissons délibérément de côté la multiplicité des mots semblables, dont nos traductions n'arrivent pas à exprimer les nuances : science, intelligence, instruction, discernement, réflexion, savoir, bon sens, habileté, etc., et nous nous bornons à examiner les deux mots déjà

signalés, *sagesse* et *crainte* de Dieu, pour rechercher ensuite la relation qui s'établit entre eux<sup>1</sup>.

## La sagesse

Parmi tous les mots que nous rencontrons, par exemple dans les six premiers versets du chapitre premier des Proverbes, celui qui est habituellement traduit par sagesse correspond au verbe hébreu *Hakham* : *être sage*, dont le substantif est *Hokhma* : *sagesse*. C'est probablement le plus typique du vocabulaire sapientiel, puisque la statistique montre que sur 318 emplois du mot (et de ses dérivés) dans tout l'Ancien Testament, il y en a 196 dans les livres des Psaumes, des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste, ou encore 102 (soit le tiers) dans le seul livre des Proverbes.

Que faut-il entendre par sagesse ? Est-ce une attitude morale qui établirait une différence entre l'homme qui ferait le bien et le fou qui se plairait dans le mal ? Est-ce une qualification intellectuelle qui serait réservée au penseur, au philosophe (*philo* : *celui qui aime*, et *sophia* : *la sagesse*, en grec) ? Ni l'un ni l'autre de ces deux aspects ne correspond au sens que l'Ancien Testament donne à la sagesse.

En fait, les textes bibliques nous apprennent qu'il y a plusieurs notions de la sagesse qu'il est utile de distinguer, sans vouloir toutefois les séparer complètement l'une de l'autre. Une classification risque toujours de simplifier les problèmes de façon excessive, mais elle reste utile néanmoins pour tenter de clarifier les idées sans trop les mélanger et les confondre. C'est pourquoi, nous pourrions dire que trois notions distinctes de la sagesse se rencontrent dans les textes bibliques.

### 1. Une notion pratique et expérimentale de la sagesse

Citons G. von Rad : « Comme les autres peuples, Israël entendait par 'sagesse' une connaissance toute pratique des lois de la vie et du monde fondée sur l'expérience »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il n'est pas utile de donner ici un aperçu de la vaste bibliographie relative à la sagesse et aux livres sapientiaux dans l'Ancien Testament comme dans la littérature générale de l'ancien Orient. Signalons seulement ces ouvrages accessibles à tous : A. M. Dubarle : *Les Sages d'Israël* (1946) – L. Derousseaux : *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (1970) – Gerhard von Rad : *Israël et la sagesse* (1971).

<sup>2</sup> *Théologie de l'Ancien Testament* (éd. franç. 1963), t. I, p. 361.

Etre sage, c'est savoir se comporter dans l'existence quotidienne, savoir résoudre les multiples petits problèmes de la vie journalière, dans tous les domaines : relations familiales, profession, rapports avec les voisins, respect des lois, comportement personnel. Un des termes employés dans Pr 1,5 est remarquablement typique pour exprimer cette notion : c'est un dérivé du mot qui signifie : *corde, câble*, et qui s'applique au pilotage d'un bateau, à l'art de gouverner (le grec traduit ce mot par : *Kubernesis, acte de diriger avec un gouvernail*). En somme, la vie est une navigation au milieu des récifs, avec les risques des tempêtes ou du calme plat, avec les rochers ou les bancs de sable à éviter, et celui qui est sage sait piloter et manœuvrer avec habileté, pour éviter les dangers, se tirer des mauvais pas et arriver à bon port. D'ailleurs, l'un des sens du même mot s'applique couramment à l'habileté professionnelle de l'expert qui connaît son métier et utilise avec art sa technique. Les ouvriers qui construisent le temple de Salomon sont sages (1 R 7,14) de même que ceux qui avaient fait le Tabernacle (Ex 31,3 – cf. aussi Pr 22,29 ; etc.).

Une telle notion a évidemment un aspect populaire, réaliste et un peu « terre à terre ». Elle reflète le bon sens commun que l'on trouve dans le peuple, et elle s'exprime le plus souvent dans des formules simples, brèves, pittoresques, comme le sont les proverbes populaires dans toutes les nations. Il suffit de relire des chapitres comme Pr 10 à 21 pour en avoir de bons échantillons :

- « Comme le vinaigre pour les dents et la fumée pour les yeux, tel le paresseux pour ceux qui l'emploient » (10,26).
- « Un anneau d'or au groin d'un porc, telle la femme belle mais dissolue » (11,22).
- « Une réponse douce fait rentrer la colère, mais une parole blessante fait monter l'irritation » (15,1).
- « Mieux vaut un plat de légumes là où il y a de l'amour qu'un bœuf gras assaisonné de haine » (15,17)<sup>3</sup>.

D'autres formules sont aussi utilisées : des comparaisons, des paraboles, des énigmes, où l'humour apparaît souvent. Est-ce une sagesse « profane », comme certains l'ont souligné ? Il est vrai que la mention de Dieu y est rare, et que de telles sentences proverbiales ont une valeur universelle, au-delà des frontières des peuples et des religions. Mais nous verrons cependant que rien n'est réellement profane dans l'Ancien Testament, même si Dieu n'est pas toujours nommé.

---

<sup>3</sup> Nous citons d'après la nouvelle Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).

## 2. Une notion didactique de la sagesse

A côté de la sagesse pratique acquise par l'expérience, la sagesse donne lieu à un véritable enseignement, à une éducation qui conduit à l'acquisition de connaissances dans tous les domaines, c'est-à-dire à ce que nous appelons la *culture*. Nous touchons ici à un domaine qui concerne très particulièrement la responsabilité de certaines personnes, comme les parents vis-à-vis de leurs enfants, les maîtres vis-à-vis de leurs disciples, les « sages » ou conseillers qui pouvaient exercer une grande influence sur les rois, les ministres et les hauts fonctionnaires de la nation. Des textes nombreux montrent que dans les pays voisins d'Israël (Égypte, Mésopotamie) un tel enseignement existait de la part de personnages instruits et expérimentés et que la sagesse qu'ils enseignaient avait un aspect *politique*, puisqu'ils conseillaient les responsables de la vie politique de la nation. Une figure biblique bien connue est celle de Joseph dans les ch. 39 à 50 de la Genèse, qui fut un conseiller écouté du pharaon, et qui, à cause de sa sagesse, parvint aux plus hautes responsabilités.

Mais l'aspect le plus courant est celui de l'enseignement des parents, dont le livre des Proverbes nous donne de bons exemples :

- « Mon fils, observe la discipline que t'impose ton père et ne néglige pas l'enseignement de ta mère » (1,8).
- « Mon fils, si des mauvais garçons veulent t'entraîner, n'accepte pas ! » (1,10).
- Ecoutez, fils, la leçon d'un père, appliquez-vous à connaître ce qu'est l'intelligence » (4,1).

Ce ne sont plus alors des proverbes populaires, faciles à répéter, mais un développement didactique, des explications, des arguments, des démonstrations, des exhortations. Un terme utilisé souvent et difficile à bien traduire est celui qui correspond au mot : *correction* (*mousar*), avec ses deux aspects : d'abord l'enseignement de la voie correcte, ou le retour à ce qui est la voie correcte, et ensuite, s'il le faut, la punition parfois nécessaire pour celui qui ne veut pas comprendre. Ce même mot est traduit en grec par le mot qui a donné en français : *pédagogie*. L'enseignement de la sagesse est la véritable pédagogie.

Cette sagesse a évidemment un contenu plus systématique, plus intellectuel, on pourrait dire aussi plus scientifique que la notion populaire expérimentale. Elle a également un contenu plus visiblement religieux, puisque le commencement de cette sagesse est la crainte du Seigneur, comme il sera précisé plus loin.

### 3. Une notion théologique de la sagesse

La notion de sagesse deviendra, dans le judaïsme d'après l'Exil, de plus en plus théologique. Non seulement elle apparaîtra comme le seul chemin qui conduise à Dieu, mais elle jouera le rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Par elle seule, l'homme pourra connaître la voie qui conduit à Dieu, et l'on arrivera ainsi, peu à peu, à une personnification de la sagesse. Elle sera comme une femme qui appelle tous les hommes à suivre ses conseils, pour éviter la stupidité et la folie, et connaître l'intelligence, le bon sens, le bonheur :

« Près des portes qui ouvrent sur la cité,  
sur les lieux de passage, elle crie :  
C'est vous, braves gens, que j'appelle ;  
ma voix s'adresse à vous, les hommes » (Pr 8,3-4).

Personnifiée ou non, la sagesse est finalement identifiée à Dieu lui-même. Dieu seul est sage. Dieu seul peut donner la sagesse aux hommes. La sagesse pourrait être comme une sorte d'aspect particulier de Dieu, comme une « hypostase », selon le mot employé par les théologiens, c'est-à-dire une manière d'être de Dieu, comme la Parole de Dieu, la Loi de Dieu. Un seul texte, dans le livre des Proverbes, peut donner lieu à une interprétation de cette nature, c'est celui de Pr 8,22-31, avec la difficulté de traduction du v. 22, où l'on parle de la sagesse, créée comme la première des œuvres de Dieu, enfantée avant que le monde existe (vv. 23-24) et « maître d'œuvre » à côté de Dieu, lors de la création (ou « architecte », ou « enfant chéri », etc. – v. 30). Il y a donc une participation de la sagesse à la création de Dieu, comme il y en a une pour le Verbe, d'après Jn 1,1-3. On comprend facilement comment ce texte fut interprété par de nombreux théologiens et pères de l'Eglise, comme se rapportant soit au Saint-Esprit (Irénée, *Adv. Haereses*, IV 20,3), soit au Christ lui-même (Saint Basile, *Lettres*, VIII, 8 ; Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre I.12,24).

Reconnaissons toutefois que l'Ancien Testament ne va pas jusque-là, et qu'il se borne à parler de la sagesse comme présente au moment de la création du monde, parce qu'elle était en Dieu lui-même et la première de toute chose. Seul un texte d'un livre deutérocanonique (qui n'a jamais figuré dans le canon hébraïque de l'AT) identifie clairement la sagesse avec la Loi de Dieu donnée à Moïse (*Siracide* 24,23). Or on sait que dans le judaïsme, la Thora a été élevée à un rôle analogue à celui d'une hypostase divine.

Comme on le voit, la notion de sagesse est, dans l'Ancien Testament, d'une grande richesse. Pourtant, malgré les différences que nous avons pu relever, il serait faux de ne pas reconnaître les caractères communs de ces différents aspects de la sagesse. Notons seulement que le caractère qui prédomine est sans doute celui de l'*universalité*. La sagesse concerne tous les hommes, quels qu'ils soient, et pas seulement tous les Israélites appartenant au peuple de Dieu. Même dans la notion théologique la plus évoluée de la sagesse, nous retrouvons l'universalisme de la création, et non pas le particularisme de l'alliance de Dieu avec un peuple. Bien qu'il ne faille pas distinguer trop profondément une théologie de la création d'une théologie de l'alliance dans l'Ancien Testament, c'est un fait que la littérature sapientiale laisse fort peu de place à la seconde et est orientée essentiellement vers l'homme, l'individu, donc la créature de Dieu plutôt que le peuple de Dieu. C'est peut-être une des raisons qui explique la parenté qu'il est facile de relever entre la littérature sapientiale de l'Ancien Testament et les textes de sagesse que l'on a retrouvés dans les autres pays du Proche-Orient, voisins d'Israël. L'Égypte en a fourni un bon nombre, comme l'Assyrie et la Babylonie. Certains textes sont si semblables parfois qu'on ne peut pas éviter de penser à des contacts de pays à pays, de culture à culture, et à des influences réciproques, bien que les données chronologiques ne permettent pas toujours de situer ces textes avec assez de précision pour tirer des conclusions.

La question se pose alors pour nous : Y a-t-il un caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux textes des civilisations voisines ? La sagesse biblique a-t-elle un aspect propre à elle-même, et dans ce cas, quel est-il ? Il semble bien que le principal élément de réponse se trouve dans le second mot que nous voulons étudier : la crainte du Seigneur.

## La crainte de Dieu

Une remarque préalable identique à celle que nous avons faite au début doit être indiquée ici : plusieurs mots du vocabulaire biblique sont équivalents au mot *crainte de Dieu*, mais nous ne gardons que ce dernier mot, dans le cadre de cet article forcément très limité.

Le verbe *craindre* (*yaré'*) et ses dérivés sont largement utilisés dans les textes bibliques de l'Ancien Testament (435 fois). Le substantif : *crainte* (*yir'a*) apparaît 45 fois, dont 27 fois dans les Psaumes, Proverbes et Job, et 14 fois pour le livre des Proverbes seul. C'est donc dans ce livre qu'il apparaît le plus souvent.

Sans doute, les notions comprises dans ce vocabulaire de la crainte – et spécialement de la crainte de Dieu – sont-elles multiples et variées, selon les livres de l’Ancien Testament et selon les époques. Si le verbe craindre peut parfois s’appliquer à la peur, ou à la terreur du sacré, comme réalité redoutable (l’adjectif redoutable, en hébreu, est un dérivé du verbe *craindre* : *nora*’), ce sens est relativement rare dans la Bible (Ex 20,20). Le verbe ou le substantif, surtout lorsqu’ils ont Dieu comme complément, n’ont pas ce sens de terreur, mais – d’après ceux qui ont spécialement étudié cette notion<sup>4</sup> – plusieurs sens proches l’un de l’autre : un sens *cultuel* (la fidélité au Dieu de l’alliance, et la vénération du culte), un sens *moral* (un comportement personnel), et un sens *nomiste* (l’obéissance à la loi).

Or le substantif : *crainte du Seigneur*, dont l’emploi est surtout fréquent dans le livre des Proverbes, a pour ainsi dire toujours le sens moral. La crainte du Seigneur est le comportement de celui qui a une conduite conforme à la volonté du Seigneur. C’est en somme l’obéissance à la volonté de Dieu. Ce serait donc une erreur de comprendre cette expression comme une peur de Dieu. C’est au contraire un sentiment et une volonté de respecter la volonté de Dieu et de lui obéir. On pourrait dire – si l’on veut parler de peur – que la crainte de Dieu est la peur de désobéir au Seigneur et de lui déplaire. Dans ce sens, cette expression contient aussi un élément de respect, de fidélité, d’attachement et de confiance en Dieu. Il est regrettable qu’en français le mot *crainte* soit toujours employé dans la traduction de ces textes, créant ainsi dans l’esprit de certains lecteurs une idée fautive ; aussi est-il indispensable d’en donner une explication qui soit plus conforme au sens réel du texte biblique.

Il faudrait évidemment faire une étude d’ensemble de tous les textes relatifs à la crainte de Dieu, ce qui dépasserait les limites de notre étude ici-même. On y verrait que la crainte du Seigneur est la haine du mal (Pr 8,13), qu’elle prolonge la vie (10,27), qu’elle est une source de vie (14,27), qu’elle a plus de valeur qu’un grand trésor (15,16), qu’elle détourne du mal (16,6), qu’elle est richesse, honneur et vie (22,4), etc. En dehors du livre des Proverbes, cette étude s’élargirait bien davantage encore. Mais notre but est d’examiner surtout la relation qui existe entre la sagesse et la crainte du Seigneur, ce qu’il faut faire maintenant.

---

<sup>4</sup> Voir L. Deroousseaux : *La crainte de Dieu dans l’A. T.*, p. 100 et ss.

## La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

Revenons donc à la première formule dont la forme la plus habituelle est celle de Pr 9,10. On pourrait aussi l'exprimer en d'autres termes, comme par exemple : l'obéissance au Seigneur est le commencement de la connaissance (voir Pr 1,7). Que signifie cette affirmation ? Nous le préciserons dans les remarques suivantes.

1. Le mot *commencement* – nous l'avons dit – correspond à deux mots hébreux différents. Dans Pr 1,7, c'est le mot : *réshit* (qui vient du mot : *tête*), c'est-à-dire ce qui vient en tête. C'est le même mot qui commence la Genèse : « Au commencement, Dieu créa... » (Gn 1,1). Mais ce terme peut avoir parfois un sens différent. Il peut signifier : ce qui est *l'essentiel*, ce qui est *l'important*, ce qui est le *principe*, et non pas forcément ce qui vient au commencement (l'important d'une chose n'est pas obligatoirement ce qui est au début). On aurait alors une phrase qui dirait : l'essentiel de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur. Mais cette interprétation n'est pas probable, si l'on tient compte de Pr 9,10 où apparaît un autre mot (*tehillat*) qui signifie bien *le début*, *le point de départ*, *le commencement d'une chose*. Il convient donc de garder ce sens pour le premier terme qui est dans 1,7.

La crainte du Seigneur est donc le point de départ, l'origine, le début du chemin qui conduit à la sagesse. Celle-ci ne peut pas commencer autrement, et il n'est pas possible de trouver un autre commencement pour cette sagesse. Vouloir connaître la sagesse à partir d'une autre origine que cette crainte de Dieu serait une illusion et une tromperie.

2. D'après Pr 15,33, on peut faire un pas de plus : la crainte du Seigneur est *l'enseignement* (ou *la pédagogie*, *moussar*) de la sagesse<sup>5</sup>. Le point de départ ne suffit pas ; il existe une véritable formation, une instruction pédagogique que l'homme peut recevoir pour atteindre la sagesse, grâce à l'obéissance à la volonté de Dieu, autrement dit à la crainte du Seigneur. Certes, cet enseignement se fait pratiquement par l'intermédiaire d'autres hommes qui ont déjà acquis la sagesse par le moyen de cette crainte de Dieu : les parents, les maîtres, les sages, les conseillers, depuis le père vis-à-vis de son fils, jusqu'au

<sup>5</sup> La traduction grecque a lu : *est enseignement et sagesse*, ce qui exprime une idée un peu différente.

conseiller politique qui est consulté à la cour royale. Mais, même sans ces intermédiaires, la crainte du Seigneur, l'obéissance à Dieu, n'est pas seulement le vrai point de départ. Elle est aussi le pédagogue qui accompagne tout le long du chemin, qui instruit et fait découvrir la vérité, la vie, le bonheur. Ce n'est pas le coup d'envoi ou le pistolet du starter, c'est aussi le moniteur qui accompagne ou précède, l'accompagnateur qui entraîne et encourage, le chef d'équipe qui lance le jeune sportif. En d'autres termes, la crainte du Seigneur n'est pas seulement une attitude initiale qu'on oublierait lorsque la marche en avant est bien engagée. Elle est une orientation permanente à laquelle on se réfère à chaque pas et qui augmente à chaque instant notre expérience et notre acquis.

3. Les textes vont encore plus loin, puisque nous lisons, dans un très beau chapitre de Job (ch. 28), cette parole qui va bien dans le sens de la notion théologique de la sagesse que nous avons mentionnée précédemment : *La crainte du Seigneur, c'est la sagesse*. Il y a une sorte d'identification entre la crainte du Seigneur et la sagesse, au point que les deux termes sont pratiquement interchangeables. Parler de la crainte de Dieu, c'est parler de la sagesse, et réciproquement. On pourrait presque dire que la crainte du Seigneur est le commencement, le milieu et la fin de la sagesse. Bien entendu, l'homme ne peut pas atteindre, dans sa plénitude, la sagesse de Dieu, surtout si l'on pense à la notion d'une personnification de la sagesse, ou d'une hypostase divine existant avant même la création du monde. Mais par ailleurs, l'homme ne peut se tromper lui-même en croyant pouvoir acquérir une sagesse qui ne viendrait pas de Dieu. Cette sagesse ne serait qu'une folie, basée sur une fausse crainte de Dieu :

« ... La crainte qu'il me témoigne n'est que précepte humain, leçon apprise... si bien que la sagesse des sages s'y perdra et que l'intelligence des intelligents se dérobera » (Es 29,13-14).

Et encore :

« Malheur à ceux qui sont sages à leurs yeux, et qui se croient intelligents » (Es 5,21).

4. Nous arrivons ainsi à une affirmation fondamentale dans la pensée biblique : il n'y a pas de sagesse sans la crainte du Seigneur. En développant ces mots, nous pouvons dire : il n'est pas possible d'avoir une connaissance, une culture, une expérience de la vie sans commencer par l'obéissance à Dieu. Il n'y a pas de sagesse laïque, de comportement moral athée, de culture humaine sans une référence

à Dieu. C'est en cela que la sagesse biblique, malgré les apparences, n'est jamais pensable en dehors d'un fondement théologique essentiel. Cette vérité nous surprend, sans aucun doute, aujourd'hui, où la séparation la plus complète est soulignée entre le domaine de la science et de la culture, et celui de la foi en Dieu. La garantie d'une objectivité scientifique repose même, le plus souvent, sur cette séparation absolue. L'éducation des jeunes, la formation de tout homme à sa vie sociale et professionnelle, l'instruction et l'apprentissage d'un métier comme d'un comportement moral dans la vie sont, radicalement et par principe, séparés d'une instruction religieuse et d'une formation spirituelle. Comment ne pas être surpris devant ce que dit la Bible : toute science, toute connaissance, toute culture, toute sagesse ne peuvent que commencer par une relation personnelle avec Dieu, une obéissance confiante à sa volonté ?

C'est peut-être par le témoignage simple et essentiel de cette vérité au milieu du monde d'aujourd'hui que tous ceux qui croient à la Parole de Dieu sont appelés à exprimer leur foi aujourd'hui, comme l'ont fait les « sages » d'autrefois.

5. Une dernière remarque peut être ajoutée. Le livre des Proverbes utilise toujours l'expression : *la crainte du Seigneur* (en hébreu, la crainte de *Yahweh*, le nom du Dieu d'Israël), alors que dans les autres livres de l'Ancien Testament, on trouve souvent : *la crainte de Dieu* (*élohim*). N'est-ce pas la réponse à la question que nous posons : quel est le caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux autres peuples ? La sagesse israélite est fondée sur l'obéissance au Dieu d'Israël, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Moïse et des prophètes, bref au Dieu de l'alliance avec son peuple. Toute autre divinité ne serait qu'un faux dieu ou une idole, et par conséquent ne conduirait qu'à une fausse sagesse.

Et en même temps, c'est la preuve – comme nous le disions aussi – qu'il serait faux de séparer complètement une théologie universaliste de la création, d'une théologie de l'alliance avec le peuple de Dieu. L'aspect universel de la sagesse biblique, et par conséquent son aspect individuel pour tout homme, ne peut se comprendre qu'à partir de la crainte, c'est-à-dire de l'obéissance à *Yahweh*, Dieu d'Israël, qui s'est révélé à Abraham comme à Moïse, qui a libéré son peuple d'Égypte et lui a donné sa Loi, qui a parlé par ses prophètes et qui a annoncé la venue de son royaume et du roi messianique qu'il enverrait pour le salut du peuple et de tous les peuples. Nous rejoignons par là les paroles de l'apôtre Paul, dans 1 Co 1 et 2, se défendant de prêcher une sagesse humaine, mais proclamant la vraie sagesse

de Dieu, manifestée en Jésus-Christ crucifié, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs » (1 Co 1,23-24). ■

par **James PACKER**,  
professeur  
de systématique<sup>1</sup>

## L'herméneutique et l'autorité de la Bible

L'importance de notre sujet saute aux yeux dès qu'on s'aperçoit que l'autorité de la Bible est une notion très vague à moins qu'on sache comment déterminer ce que la Bible veut dire. Conscient de cela, j'ai été surpris de constater que ceux qui affirment l'autorité de la Bible à la façon des Réformateurs explorent très rarement la relation entre ce thème et l'herméneutique. Il y a un demi-siècle, Karl Barth disait déjà que toute théologie est une herméneutique et que toute herméneutique implique une théologie mais, dans le monde anglophone en tout cas, ceux qui adhèrent de façon classique à la théologie de la Réforme ne semblent pas avoir vu les implications de cette vérité. Je suis convaincu que c'est là un domaine où les chrétiens évangéliques<sup>2</sup>, dont je reconnais faire partie, ont du retard et

---

<sup>1</sup> Cet article a paru en 1978 dans *Hokhma*, N° 8. J.I. Packer était alors professeur au Trinity College de Bristol (GB) après un doctorat en philosophie à Oxford (Corpus Christi College). En 1979, il devint professeur au Regent College de Vancouver (Canada) jusqu'à sa retraite. Parmi ses nombreux ouvrages, citons :

- *Fundamentalism and the Word of God* (1958 ; réédition en 1984)
- *Knowing God* (1983)
- *Life in the Spirit* (1996)
- *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (2002)
- *Affirming the Apostles' Creed* (2008)

<sup>2</sup> Le terme « évangélique » (*evangelical*), souvent utilisé dans cet article et dans celui de M. France, a en anglais un sens différent de son équivalent français ou allemand. Il désigne ici un courant théologique *interdénominationnel* qui se caractérise, entre autres choses, par son insistance sur l'autorité de la Bible comme Parole inspirée de Dieu.

doivent se livrer à une étude très approfondie, faute de quoi ils seront toujours désavantagés, de deux manières au moins.

Tout d'abord, nous serons forcés de rester (où nous avons longtemps été !) en marge du débat protestant moderne concernant l'Écriture sainte. Dans ce débat, le thème de mon étude demeure central, comme il l'a toujours été. Depuis l'époque du rationalisme au XVIII<sup>e</sup>, de Schleiermacher au XIX<sup>e</sup>, et surtout depuis les études de Kähler, Barth et Bultmann<sup>3</sup> au XX<sup>e</sup> siècle, la relation entre l'herméneutique et l'autorité de la Bible de même que la signification de ces deux concepts à la lumière l'un de l'autre ont été une préoccupation constante. La seule mention, à la suite de Bultmann, de penseurs comme Fuchs et Ebeling nous rendra conscients que cet état de choses a de fortes chances de durer encore longtemps. C'est pourquoi, si nous voulons prendre part à ce débat de manière valable, nous devons nous préoccuper sérieusement du problème qui est en son centre, faute de quoi rien de ce que nous apporterons au débat ne paraîtra approprié. Une des raisons pour lesquelles la théologie d'un Barth, Bultmann ou Tillich (sans parler de J.A.T. Robinson !) a suscité un tel écho dans la théologie protestante, ce qu'aucune dogmatique évangélique contemporaine n'a su faire, c'est que leurs systèmes sont expressément conçus et présentés comme des réponses à la question herméneutique, la question qui consiste à savoir comment le message réel et essentiel de la Bible peut être saisi par l'homme d'aujourd'hui. Une des raisons pour lesquelles la théologie évangélique est incapable de donner aux autres protestants l'impression d'avoir plus qu'un rapport marginal avec le débat théologique dont nous avons parlé, c'est qu'elle ne semble pas se préoccuper du problème herméneutique. Or, on ne peut nier que cet intérêt doive être celui des évangéliques ; ce n'est pas à notre avantage de donner l'impression que nous le négligeons.

Deuxièmement, en négligeant de réfléchir sérieusement à l'herméneutique, nous nous exposons à des contradictions internes, dues à des simplifications démesurées (*over simplifications*) sur plus d'un point. Qu'il me soit permis d'expliquer la chose telle que je la vois.

Il n'est pas nécessaire de passer beaucoup de temps à prouver qu'un excès de simplification est une dangereuse forme de laisser-aller intellectuel, conduisant à une façon de penser creuse, dénaturée et inhibée. Je suis sûr que mes lecteurs ont tous fait de nombreuses

---

M. Packer fait partie du courant évangélique anglican. Cf. J. Capon, *Evangelicals Tomorrow*, Glasgow, Collins, 1977.

<sup>3</sup> Cf. Henri Blocher, « L'herméneutique selon Rudolf Bultmann », *Hokhma*, n° 2, 1976, pp. 11-34 (N.D.L.R.).

expériences dans ce domaine. Dans la discussion relative à l'Écriture, la conception évangélique en particulier a souvent été simplifiée à l'extrême par ses adversaires, par l'antithèse facile entre une révélation verbale ou personnelle (alors qu'il faut qu'elle soit la première pour pouvoir être la seconde), ou par la fausse question qui consiste à savoir si la Bible est ou devient la Parole de Dieu (alors que les deux formules, quand elles sont justement comprises, sont correctes), ou encore par l'alternative entre la théorie de la dictée mécanique et la présence d'erreurs humaines dans la Bible (alors qu'en réalité nous ne sommes pas limités à ces deux seules possibilités). Qu'il est difficile d'expliquer la conception évangélique des Écritures à des personnes qui ont accepté ces simplifications excessives comme concepts clés ! Avertis par ces expériences, nous veillerons à ne pas laisser de tels excès de simplification paralyser notre propre pensée.

A mon avis, le « simplisme » fondamental qui nous menace dans ce domaine, c'est de considérer la relation entre l'autorité de la Bible et l'herméneutique comme étant à sens unique, alors qu'en réalité c'est une relation qui va dans les deux sens mais qui s'opère dans un système à sens unique (comme une spirale). Définissons les termes et nous verrons de quoi il s'agit.

## L'autorité de la Bible

Telle qu'elle a été historiquement comprise par les évangéliques (à mon avis avec raison), l'autorité de la Bible est une construction dogmatique complexe, constituée des sept éléments suivants.

Le premier considère l'*inspiration* comme une activité par laquelle Dieu qui, dans sa providence, contrôle toute expression humaine, amène certains hommes choisis à parler et à écrire de telle manière que leurs propos aient été et demeurent ses paroles, établissant par là des normes de foi et de conduite. Dans le cas des messages écrits qui constituent les Écritures canoniques, le résultat de l'inspiration est d'en faire la norme, non seulement pour un nombre limité de gens auxquels les messagers de Dieu ont adressé directement ces écrits, mais pour tous les hommes de tous les temps. Ceci est, à mon avis, exactement ce que Paul exprime dans 2 Tm 3,16 où il décrit « toute Écriture » comme *théopneustos* (litt. « soufflée par Dieu ») et par conséquent « utile » comme étalon de la perfection intellectuelle et morale de quiconque entend être un « homme de Dieu ».

La base théologique de l'inspiration de la Bible est la bonté gratuite de Dieu qui, ayant créé des hommes capables de recevoir et

de répondre à des communications d'autres êtres rationnels, daigne encore les instruire et s'adresser à eux dans un langage humain. Le paradigme de l'inspiration de la Bible (non du point de vue de ses types littéraires ni de ses modalités psychologiques, qui furent variées, mais simplement du point de vue de l'identité qu'elle réalise entre la Parole de Dieu et celle de l'homme) est l'oracle prophétique, avec sa formule d'introduction : « Ainsi parle le Seigneur ». La conséquence de l'inspiration, c'est que le *corpus* inspiré est valable pour tous les temps comme expression définitive de la pensée et de la volonté de Dieu, de sa connaissance de la réalité et de ses pensées, désirs et intentions à son égard. L'inspiration permet ainsi la réalité que Warfield (se faisant l'écho de saint Augustin) résume dans la phrase : « Ce que l'Écriture dit, Dieu le dit ». Tout ce que l'Écriture enseigne explicitement doit être reçu comme une instruction divine. C'est ce qu'on veut dire avant tout lorsqu'on l'appelle la Parole de Dieu.

Il est quasiment impossible de nier que ce que Dieu dit soit vrai, pas plus qu'il n'est possible de nier que ce qu'il commande soit obligatoire. L'Écriture fait ainsi autorité en tant que règle de foi et de comportement. Son autorité est divine dans ces deux domaines, celui des faits comme celui des obligations. En raison de son inspiration, l'autorité de l'Écriture est fondée non pas sur les compétences historiques, éthiques ou religieuses de ses auteurs humains (quelque grandes qu'elles aient été) mais sur la véracité et la droiture de Dieu lui-même qui parle, enseigne et prêche.

Le deuxième élément de la présentation évangélique de l'autorité de la Bible est une conception du principe de *canonicité* qui est – objectivement – le fait et – subjectivement – la reconnaissance de l'inspiration. Ceci découle de ce que nous venons de dire. Toute l'Écriture a été donnée pour être une règle utile de foi et d'action. On ne suggère pas par là que tous les écrits inspirés que Dieu ait donnés l'aient été pour le canon de l'Église ; les Écritures elles-mêmes montrent que certains livres contenant des oracles prophétiques et quelques épîtres de Paul (sans chercher plus loin !) ont disparu. Ce qu'on veut dire par là, ce n'est pas que tous les écrits inspirés soient canoniques mais que tous ceux qui sont canoniques sont inspirés et que Dieu fait en sorte que son peuple les reconnaisse comme tels. Les présentations de la canonicité qui font reposer les revendications de l'Écriture sur une base autre que l'intervention de Dieu – qui désire que l'Église entende ce que l'Écriture dit comme ce qu'il dit et qui confirme son intention en s'assurant que son peuple l'entende bien ainsi – déforment à la fois la véritable situation théologique et l'expérience des chrétiens. Ceci nous amène au point suivant.

Le troisième élément de la position évangélique est la conviction que les Ecritures *s'authentifient elles-mêmes* auprès des croyants grâce à l'action convaincante de l'Esprit Saint, qui nous aide à reconnaître les réalités divines et à nous y soumettre. C'est lui qui nous éclaire pour que nous recevions l'homme Jésus comme le Fils incarné de Dieu et comme notre Sauveur ; de même, c'est lui qui nous amène à recevoir 66 écrits d'auteurs humains et à les considérer comme la Parole écrite de Dieu, donnée pour nous « rendre sages à salut par la foi en Jésus-Christ » (2 Tm 3,15). Dans les deux cas, cette illumination n'est pas la révélation privée de quelque chose qui n'a pas été rendu public, mais c'est l'ouverture d'esprits fermés par le péché, pour qu'ils acceptent ce à quoi ils étaient imperméables jusqu'alors. La manifestation de la divinité est là devant nous, dans les paroles et les actes de Jésus dans le premier cas ; dans les paroles et les qualités de l'Ecriture dans le second. Elle ne consiste pas en indications offertes pour servir de base aux déductions de ceux qui sont assez malins pour y discerner Dieu (comme dans un roman policier) mais dans la force unique que, par le Saint-Esprit, l'histoire de Jésus et la connaissance de l'Ecriture contiennent pour frapper quiconque entre en contact avec elles. Pour Jésus comme pour l'Ecriture, cependant, nos intelligences marquées par le péché ne reçoivent cette manifestation que grâce à l'illumination du Saint-Esprit. L'Eglise rend témoignage mais l'Esprit crée la conviction. C'est ainsi que, contrairement à Rome, les évangéliques insistent sur le fait que c'est le témoignage de l'Esprit, et non celui de l'Eglise, qui authentifie pour nous le canon. C'est dans ce sens que la quatrième réponse du *Westminster Larger Catechism* déclare : « Les Ecritures manifestent qu'elles sont la Parole de Dieu, par leur majesté et leur pureté ; [...] par leur lumière et par leur puissance qui convainquent et convertissent les pécheurs et qui réconfortent et fortifient les croyants en vue du salut. Mais seul l'Esprit de Dieu, qui rend témoignage avec et par les Ecritures au cœur de l'homme, est capable de le persuader complètement qu'elles sont la Parole même de Dieu ».

Quatrièmement, les évangéliques affirment que les Ecritures sont pleinement *suffisantes* pour le chrétien et pour l'Eglise, pour être une lampe à nos pieds et une lumière sur notre sentier, c'est-à-dire un guide sur les pas duquel nous devrions marcher pour tout ce qui concerne la foi et le comportement. Cela ne signifie pas qu'elles nous disent tout ce que nous aimerions savoir au sujet de Dieu et de ses voies, pas plus qu'au sujet d'autres questions, ni qu'elles répondent à toutes les questions qu'il pourrait nous arriver de poser. Le sens de cette affirmation est simplement que, comme le dit l'article VI de

l'Eglise anglicane : « L'Ecriture sainte contient tout ce qui est nécessaire au salut ». Il n'y a pas besoin de lui adjoindre d'autres sources de connaissance (la raison, l'expérience, la tradition ou d'autres religions) mais elle est en elle-même un organisme de vérité complet et approprié à son but explicite. Les fondements de cette affirmation sont : a) le fait que Jésus-Christ est pleinement suffisant pour notre salut ; b) la cohérence interne des données bibliques concernant le salut en Jésus-Christ ; c) l'impossibilité de valider quelque tradition ou spéculation non-scripturaires concernant le Christ en faisant appel à une source inspirée.

Cinquièmement, les évangéliques affirment que les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur. Par conséquent, en tant que Parole écrite de Dieu, elles sont au-dessus de l'Eglise et du chrétien comme la norme qui corrige et comme l'instruction qui donne la santé spirituelle. Cela va de pair avec la conviction que le ministère de l'Esprit en tant que pédagogue de l'Eglise est précisément d'amener les Ecritures à remplir ce ministère en faveur de l'Eglise, pour la réformer, elle et ses traditions, selon le modèle biblique. Le ministère d'interprète qu'exerce l'Esprit garantit que tout chrétien qui se sert des moyens de grâce institués pour comprendre la Bible (dont le culte et l'instruction, formels et informels, qui ont lieu dans l'Eglise, car il n'y a pas place ici pour un individualisme atomisant) pourra connaître tout ce dont il a besoin pour sa vie spirituelle. Non pas que le chrétien ou l'Eglise connaissent un jour tout ce que l'Ecriture contient, ni qu'ils résolvent tous les problèmes bibliques, mais nous confessons simplement que le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit à la vie éternelle en partant de là où il se trouve.

Sixièmement, les évangéliques insistent sur le fait que l'Ecriture est un mystère, dans le même sens que l'Incarnation, elle aussi, est un *mystère*. Cela signifie que l'identification de la parole humaine et divine dans la Bible, de même que l'identification de la nature humaine et divine en Jésus, ont été un acte créateur de Dieu dont nous ne saurons saisir pleinement ni la nature, ni le mode, ni les implications dynamiques. L'Ecriture est aussi authentiquement et pleinement humaine que divine. Elle est plus qu'un recueil de littérature religieuse judéo-chrétienne, mais pas moins, de même que Jésus était plus qu'un rabbin juif, mais pas moins. Il y a une véritable analogie entre la Parole écrite et la Parole incarnée. Dans les deux cas, le divin coïncide avec l'humain, et l'absolu apparaît sous la forme du relatif. Dans les deux cas, le divin se manifeste dans l'humain par la lumière et le pouvoir qui en émanent, mais il n'est cependant pas reconnu,

sinon par ceux que le Saint-Esprit illumine. Si l'on doit reconnaître qu'il y a des problèmes relatifs à cette réalité divino-humaine dont on n'a pas la solution, ou qu'il y a des questions dans ce domaine auxquelles on ne sait pas répondre, ou des aspects de ce phénomène qui donnent l'impression de ne pas s'ajuster exactement à d'autres aspects, ou à des catégories globales que revendique pourtant cette réalité dans son ensemble (l'absence de péché, par exemple, dans le cas de Jésus ; la véracité, par exemple, dans le cas de l'Écriture), ce n'est pas une raison pour jeter le discrédit sur le croyant, ni pour perdre la foi. Quand on a affaire aux mystères divins, il faut s'attendre à ce genre de choses et, quand cela se produit, il importe de reconnaître que la cause est à rechercher dans la faiblesse de l'entendement humain et non dans une quelconque incapacité de Dieu à se conformer à ses propres qualités.

Septièmement, les évangéliques professent que l'obéissance, tant du chrétien pris individuellement que de l'Église en tant que corps constitué, consiste précisément dans une *soumission consciente*, à la fois intellectuelle et éthique, à l'enseignement de la Parole de Dieu, interprétée par elle-même et appliquée par l'Esprit saint selon les principes énumérés ci-dessus. La soumission à l'autorité du Christ implique – consiste même, en un sens, en – la soumission à l'autorité de l'Écriture. Le Christ manifeste son autorité par l'Écriture et l'Écriture manifeste l'autorité du Christ.

## L'herméneutique

Voilà définie l'autorité de la Bible ; que faut-il entendre maintenant par herméneutique ? Au sens strict, l'herméneutique est la théorie qui vise à expliciter comment nous parvenons à la compréhension ; en tant que telle, elle porte son attention sur le sujet humain. Mais on utilise communément le terme herméneutique pour désigner la *théorie de l'interprétation des textes bibliques* ; en tant que telle, elle porte son attention sur les Écritures elles-mêmes. Pour notre propos, nous suivrons l'utilisation commune de ce terme. On a défini *l'interprétation* comme une façon de lire un livre ancien pour en faire apparaître la pertinence pour l'homme moderne. Nous définissons donc l'herméneutique biblique comme l'étude des principes théoriques impliqués dans cette mise en lumière de la pertinence de la Bible et de son langage à notre époque (comme cela a été nécessaire à toute époque). La pratique évangélique au cours des siècles a adopté un processus d'interprétation comprenant trois étapes : l'exégèse, la synthèse et l'application.

Par l'*exégèse*, nous faisons sortir du texte tout ce qu'il contient : pensées, attitudes, présupposés, bref, tout ce qui a été exprimé par l'auteur humain. C'est le sens « littéral », au nom duquel les Réformateurs ont rejeté les sens allégoriques si chers aux exégètes médiévaux. Nous l'appellerons sens « naturel », c'est-à-dire le sens qu'entendait transmettre l'auteur. La méthode dite « grammatico-historique », par laquelle l'exégète cherche à se mettre « dans la peau » linguistique, culturelle, historique et religieuse de l'auteur, a été la méthode évangélique d'exégèse à laquelle on est resté plus ou moins fidèle, et avec plus ou moins de succès, depuis l'époque des Réformateurs. Ce procédé exégétique reconnaît la pleine humanité des écrits bibliques inspirés.

Par la *synthèse*, nous cherchons à rassembler et à structurer (en tenant compte de la perspective historique) les résultats de l'exégèse. C'est le travail qui, d'un certain point de vue et à un certain niveau, est appelé « théologie biblique » dans les cours, et à d'autres moments et à un autre niveau, est appelé « exposition » depuis la chaire. Cette opération de synthèse présuppose le caractère organique de l'Écriture.

Par l'*application*, nous cherchons à répondre à la question : « Si Dieu a dit et fait ce que le texte nous dit qu'il fit dans les circonstances mentionnées, que dirait-il ou que ferait-il pour nous dans les circonstances actuelles ? ». Cette opération postule la permanence de Dieu d'âge en âge et le fait que « Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui et éternellement » (He 13,8).

De ce qui vient d'être dit, il apparaît déjà clairement que le principe de l'autorité de la Bible sous-tend et contrôle l'herméneutique évangélique. On peut aisément montrer la nature de ce contrôle en adaptant le concept bultmannien de « cercle herméneutique », qui met en évidence le fait que nos présuppositions (ou notre « précompréhension », pour utiliser le terme de Bultmann) contrôlent notre approche des données bibliques en déterminant les questions que nous posons – ou ne posons pas – au texte. Ce concept provient d'une prise de conscience de la vérité suivante : l'exégèse présuppose une herméneutique qui, à son tour, est tirée d'une théologie globale qui, elle aussi, repose sur et se justifie par une exégèse. Naturellement, ce n'est pas un cercle vicieux, du point de vue logique, car ce n'est pas un système qui permet de présupposer ce qui serait à prouver, mais une suite d'approximations successives, méthode fondamentale à toutes les sciences. Nous utilisons ce concept de « cercle herméneutique » pour clarifier la méthode que le théologien évangélique utilise pour parvenir à son herméneutique. Il va tout d'abord au texte de l'Écriture

pour en tirer ce qu'elle dit sur elle-même. A ce stade, il prend avec lui une certaine précompréhension ; non pas, comme Bultmann, une anthropologie heideggerienne, mais une vue d'ensemble de la vérité chrétienne et de la façon d'approcher la Bible. Il tire cette précompréhension du *Credo*, des confessions de foi, de la prédication et de toute la vie de l'Eglise, ainsi que de ses expériences antérieures en exégèse et en théologie. C'est ainsi qu'il s'approche de l'Ecriture et qu'à la lumière de cette compréhension préalable, il discerne en elle le matériau nécessaire pour édifier une doctrine cohérente de la nature, de la fonction et de l'utilisation de la Bible. De cette doctrine de la Bible et de son autorité, il fait ensuite dériver, par une stricte analyse théologique, une série de principes herméneutiques. Puis, armé de cette herméneutique, il retourne au texte de l'Ecriture pour l'expliquer plus scientifiquement qu'il n'avait pu le faire auparavant. Il fait ainsi le tour du cercle herméneutique. Si sa méthode exégétique est mise en cause, il la défend par son herméneutique ; si son herméneutique est mise en doute, il en assure la valeur en partant de sa doctrine de l'autorité biblique ; enfin, si sa doctrine de l'autorité biblique est attaquée, il peut la défendre par les textes bibliques. Le cercle se présente ainsi comme un système à sens unique : du texte à la doctrine, de la doctrine à l'herméneutique, puis de l'herméneutique au texte.

Quel contrôle l'herméneutique découlant de la doctrine évangélique de l'Ecriture exerce-t-elle sur l'exégèse ? Premièrement, elle nous oblige à continuer d'employer la méthode grammatico-historique ; deuxièmement, elle nous oblige à respecter le principe d'harmonie. Parlons maintenant de ces deux exigences, en étant bien conscients qu'une brève discussion à leur propos (c'est tout ce que l'espace qui nous est dévolu nous permet de faire) peut difficilement donner une idée de l'importance qu'elles ont réellement.

L'emploi de la **méthode grammatico-historique** est dicté non seulement par le bon sens mais par la doctrine de l'inspiration, qui nous dit que Dieu a mis sa Parole dans la bouche d'hommes et les a poussés à la mettre par écrit. Leur individualité, en tant qu'hommes de leur temps, n'a été diminuée en aucune manière par le fait de leur inspiration. Ils ont parlé et écrit pour être compris de leurs contemporains.

Puisque Dieu a fait en sorte qu'il y ait identité entre leurs paroles et la sienne, le moyen de pénétrer sa pensée, si nous pouvons nous exprimer ainsi, est de passer par la leur. Leurs pensées et leur discours sur Dieu constituent le témoignage que Dieu se rend à lui-même. C'est possible (en un sens, c'est même invariablement le cas) que le

sens que Dieu donnait à son message dans un texte donné, une fois placé dans son contexte biblique total, dépasse ce que l'auteur humain avait en vue. Ce sens ultérieur est simplement une extension et un développement de ce qu'il voulait dire, la déduction d'implications et l'établissement de relations entre sa parole et d'autres déclarations bibliques, peut-être postérieures ; relations que, dans certains cas, l'auteur biblique ne pouvait pas faire lui-même. Voyez, par exemple, comme la prophétie messianique est déclarée accomplie dans le Nouveau Testament, ou comme le système sacrificiel du Lévitique est expliqué typologiquement dans *Hébreux*. Ce qu'il faut souligner, c'est que le *sensus plenior* que les textes acquièrent dans leur contexte biblique élargi reste une extrapolation sur le plan grammatico-historique et non une nouvelle projection sur celui de l'allégorie. Quoique Dieu puisse avoir *plus* à nous dire par un texte donné que ce que l'homme qui l'a écrit avait à l'esprit, il n'entend pas nous dire *moins* que lui. Ce que cet homme a voulu dire, c'est aussi ce que Dieu a voulu dire. C'est pourquoi la première responsabilité de l'exégète est de chercher à entrer dans la pensée de l'écrivain sacré. Il le fera au moyen d'une exégèse grammatico-historique, la plus consciencieuse et la plus sérieuse possible, en se souvenant toujours, comme Calvin, que l'auteur biblique n'est pas censé avoir eu en tête le système théologique de l'exégète actuel.

En ce qui concerne le **principe d'harmonie**, il est, lui aussi, dicté par la doctrine de l'inspiration, qui nous rappelle que les Ecritures sont le produit d'un Esprit divin unique. Il s'agit ici en fait de trois principes.

Le premier, c'est que l'Ecriture doit toujours être interprétée par l'Ecriture, tout comme un fragment du message d'un maître humain peut et devrait être interprété à la lumière de l'ensemble de son enseignement : *Scriptura scripturae interpres* ! Cela ne signifie pas, bien entendu, que le sens de tous les textes puisse être établi simplement par la comparaison avec d'autres textes, sans se soucier de leur arrière-plan littéraire, culturel et historique, ni de nos connaissances extra-bibliques portant sur les matières en question. Par exemple, on ne peut vraiment comprendre le texte : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21) tant qu'on ne sait pas que c'était une partie des rites de fertilité cananéens, et cela on ne l'apprend pas par la comparaison avec d'autres textes bibliques, mais par l'archéologie. De même, ce principe ne permet pas de lire la Bible indistinctement, sans tenir compte de la progression historique à la fois de la révélation et de la religion, ni des différences d'arrière-plans et de conceptions des divers auteurs humains.

De telles erreurs prouveraient qu'on n'a pas vraiment compris ce que l'exégèse grammatico-historique implique. Mais le principe selon lequel l'Écriture interprète l'Écriture exige de nous que nous traitions la Bible comme un organisme complet et que nous recherchions toujours ses liens internes, qui existent à profusion si l'on sait ouvrir l'œil.

Le second principe, c'est qu'on ne devrait pas dresser l'Écriture contre l'Écriture. « L'Église, dit l'article XX de l'Église anglicane, ne peut donner une interprétation d'un passage des Écritures qui serait incompatible avec un autre passage » ; le prédicateur individuel non plus ! Le fondement de ce principe, c'est que l'on peut s'attendre à ce que l'enseignement donné par le Dieu de vérité s'avère être cohérent.

Le troisième principe, c'est qu'on doit étudier ce qui semble être secondaire et obscur dans l'Écriture à la lumière de ce qui apparaît comme essentiel et clair. Ce principe nous oblige à faire écho aux accentuations principales du Nouveau Testament et à développer une exégèse christocentrique, kérygmaticque et centrée sur l'alliance pour les deux Testaments. Il nous amène également à garder un sens affiné des proportions, en ce qui concerne les questions secondaires, pour ne pas les laisser obscurcir ce que Dieu a révélé comme étant plus important.

Ces trois principes constituent ensemble ce que les Réformateurs ont appelé *analogia Scripturae* et ce que nous avons nommé principe d'harmonie. C'est un principe dont le but essentiel est une interprétation adéquate de chaque passage. Le fait d'avoir un tel but ne garantit naturellement pas que l'interprète parvienne à réaliser ce à quoi il tend, mais cela le maintient en tout cas le regard fixé dans la bonne direction et l'aide à poser des questions appropriées.

Voilà donc les deux axiomes de l'herméneutique évangélique, que nous pouvons appeler principes « déductifs », bien que, comme nous l'avons vu, ils découlent en premier lieu d'une induction exégétique. Ce sont des présuppositions, obtenues par l'exégèse de certains textes, dont dépend à son tour le contrôle de l'exégèse de tous les textes. Ils ont été, et ils demeurent, à mon avis, essentiels à une interprétation évangélique de l'Écriture.

## Danger de « simplisme »

C'est ici, à mon sens, que surgissent les dangers de simplification. Je ne pense pas, en disant cela, au simplisme populaire piétiste qui suppose que, si l'on approche l'Écriture à la lumière de ces

axiomes évangéliques, l'interprétation deviendra magiquement facile et qu'une telle exégèse sera infailliblement juste. Il n'est pas nécessaire de discuter ici de telles affirmations ; nous savons bien que nous ne pouvons pas nous attendre à ce que l'interprétation soit toujours facile. Nous savons également qu'il n'existe pas d'interprète infaillible, et certainement pas nous-mêmes. Non, les simplifications auxquelles je pense sont autres.

La première consiste simplement à oublier que, de même que notre conception de l'autorité biblique détermine notre herméneutique, comme nous venons de le voir, cette conception est elle-même nécessairement ouverte au contrôle des textes bibliques sur lesquels nous faisons reposer notre herméneutique. Car notre conception de l'autorité biblique est une construction théologique, l'une de celles qui constituent notre dogmatique, et toutes les théories, même en sciences naturelles, doivent être vérifiées. En théologie, la vérification consiste à voir si elles sont conformes à toutes les données bibliques qui s'y rapportent (pensons à la doctrine de la Trinité, qui est un bon exemple d'une construction théologique réussie). Si les données semblent ne pas s'ajuster convenablement à la théorie, leur relation doit être conçue comme une relation d'interrogation réciproque : chacune met l'autre en question. Ainsi, si certains textes paraissent ne pas s'accorder l'un l'autre, malgré tous nos efforts, ou encore semblent affirmer ce qui n'est pas vrai, il nous reste alors, en bonne méthode, à réexaminer nos conceptions de l'autorité biblique et de l'herméneutique que nous en avons tirée. Mais nous devons le faire en invoquant les données appropriées, c'est-à-dire les déclarations de l'Écriture sur elle-même, et non le phénomène qui a exigé cette vérification. Une erreur de méthode sur ce point serait désastreuse. C'est ce que montre Roger Nicole en commentant une des thèses du livre de D. Beegle, *L'Inspiration de l'Écriture*<sup>4</sup> : « M. Beegle affirme très vigoureusement qu'une juste approche de la doctrine de l'inspiration consiste à opérer par induction, à partir de ce qu'il appelle 'les phénomènes de l'Écriture', plutôt que par déduction, en partant de certaines affirmations bibliques concernant l'Écriture. [...] Cette affirmation doit être mise en doute. Si la Bible présente un certain nombre de déclarations précises concernant sa nature, elles doivent manifestement avoir la priorité dans tout essai de formuler une doctrine de l'Écriture. Bien entendu, des inductions à partir de phénomènes bibliques auront ici leur place, car elles peuvent nous

---

<sup>4</sup> Réédité, sous forme amplifiée, avec le titre *Scripture, Tradition and Infallibility*, Grand Rapids, Eerdmans, 1973.

aider à corriger certaines inexactitudes qui auraient pu prendre place dans l'opération déductive. Cependant, les affirmations de l'Écriture restent prioritaires. Si l'on appliquait la méthode recommandée par M. Beegle à d'autres questions, on aboutirait certainement à des résultats sérieusement erronés. Si nous essayons, par exemple, de fonder notre conception des relations du Christ avec le péché, sur la seule base des données des quatre évangiles concernant sa vie, sans nous soucier de certaines déclarations précises du Nouveau Testament affirmant qu'il a été sans péché, nous pourrions en conclure faussement que le Christ n'a pas été sans péché. Si nous essayions de développer notre doctrine de la création en partant des données de la nature, sans nous référer aux déclarations de l'Écriture, nous nous trouverions dans une situation embarrassante. Cette dernière remarque n'a pas pour but de nier que le principe de l'induction soit un élément légitime, mais elle lui refuse toute priorité dans les questions religieuses. Il faut tenir compte en premier lieu des déclarations de la Révélation. Ce n'est qu'ensuite qu'on peut introduire l'induction pour qu'elle confirme et, dans certains cas, qu'elle corrige nos conceptions, dans les domaines où notre interprétation des déclarations bibliques et de leurs implications peut être erronée » (*Gordon Review*, hiver 1964-1965, p. 106).

Quand nous vérifions notre conception de la nature et de l'autorité de l'Écriture (basée sur les affirmations bibliques qui s'y rapportent) à la lumière des questions précises soulevées par des textes difficiles, il se peut que nous découvriions que notre interprétation antérieure a besoin d'être modifiée ; il se peut également que ce ne soit pas le cas. Dans cette dernière éventualité, nous sommes méthodologiquement obligés de prendre pour hypothèse de travail la possibilité que la contradiction entre les phénomènes et la doctrine biblique soit apparente et non réelle. Le seul fait d'accepter cette hypothèse n'est cependant pas une solution du problème et il subsiste une tension réelle entre nos principes déductifs et les phénomènes. Quand – et c'est ce qui arrive dans la plupart des cas sinon dans tous les cas – les phénomènes embarrassants sont minimes, les principes de l'analogie de l'Écriture, comme nous l'avons vu, nous conseilleront de ne pas leur donner une importance disproportionnée. Mais, tant qu'ils demeurent, ils seront pour nous un défi continu, nous obligeant à vérifier et à revérifier notre doctrine de l'Écriture et les principes herméneutiques que nous y puisons, au même titre que notre doctrine de l'Écriture nous oblige à chercher des explications harmonieuses des phénomènes qui nous embarrassent.

Il serait simpliste et dangereux d'ignorer le fait que nous risquons de devoir faire le tour du cercle exégétique de nombreuses fois, en révisant sans cesse notre conception de l'Écriture et de l'herméneutique à la lumière des diverses questions soulevées par les divers phénomènes. Cette question peut être illustrée par la citation de deux documents évangéliques qui ont joué un rôle important. Dans son *Introduction à la théologie systématique*<sup>5</sup>, Berkhof affirme hardiment (comme Warfield avant lui) qu'« une des tâches de l'interprète consiste à ajuster les phénomènes de l'Écriture à la doctrine biblique de l'inspiration ». De son côté, un mémorandum destiné aux étudiants en théologie (composé sous les auspices de l'IFES en 1961) se terminait par un appel à « développer une herméneutique réellement biblique » et à « dériver de cette herméneutique une compréhension adéquate de la nature de l'autorité biblique ». A mon avis, c'est simplifier la question à outrance que d'affirmer l'une de ces deux choses sans l'autre. La première déclaration n'est guère plus qu'une demi-vérité, tant qu'on n'ajoute pas que notre compréhension de « la doctrine biblique de l'inspiration » doit elle-même être constamment vérifiée au vu des questions que les phénomènes posent. La seconde n'est elle aussi qu'une demi-vérité, tant qu'on n'y ajoute pas qu'un certain degré de précompréhension de la nature de l'Écriture et de son autorité fait nécessairement partie de tout essai de formulation d'une « herméneutique déterminée bibliquement ». La vérité, c'est que ni notre doctrine de l'Écriture ni notre exégèse ne peuvent être saines à moins qu'elles n'agissent constamment l'une sur l'autre et que chacune subisse un constant affinement à la lumière de l'autre.

C'est pourquoi, si nous nous permettons de considérer une formule emballée, congelée et étiquetée « doctrine évangélique de l'Écriture » comme une vache sacrée à laquelle on ne saurait toucher, nous manifestons non seulement que nous sommes plus intéressés à notre propre tradition qu'à la vérité de Dieu (et il n'est pas nécessaire que je vous rappelle à quel point c'est dangereux) mais nous mettons en danger la qualité de notre recherche biblique. Si, cependant, nous reconnaissons et acceptons les principes dont il vient d'être question, nous resterons très conscients de l'élément de *mystère* que nous rencontrons dans l'Écriture, de l'*audace* de notre confession de l'autorité biblique alors que nous sommes en présence de tant de problèmes qui, bien que petits, ne sont pas encore résolus. Nous éprouverons le besoin de faire cette confession avec *humilité* et dans la dépendance

---

<sup>5</sup> L. Berkhof, *Introduction to Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1932, p. 49.

totale de Dieu. Cela sera certainement profitable à la fois pour nous et pour notre manière de traiter le texte sacré.

## Le débat moderne

Considérons maintenant le débat herméneutique contemporain et examinons à quel point les évangéliques sont équipés pour y participer.

Le débat, à sa source, jaillit de l'embarras qui s'est fait sentir dans trois domaines. Il y a premièrement les questions concernant la Parole de Dieu. Depuis Barth, la Bible a été reconnue à nouveau comme le moyen par lequel Dieu se révèle à l'homme. Mais une question brûlante se pose alors. Comment cela peut-il se faire, puisque la Bible, considérée comme un livre humain, est par principe faillible et sujette à caution ? Comment Dieu se communique-t-il par la Bible ? Quelle est la véritable nature de la Parole de Dieu ? Quelle est sa relation avec les paroles du livre (la Bible) ?

Puis, en second lieu, se posent des questions concernant le Nouveau Testament. Certains spécialistes contemporains, préoccupés par la complexité de son environnement historique, et travaillant sans tenir compte de la notion de vérité révélée, ont l'impression que c'est un livre très insaisissable. Quelle est sa véritable nature ? Quelle est sa relation réelle avec l'Ancien Testament ? Quelle est la signification de son eschatologie ? Comment faire pour rendre clair son message à l'homme moderne ?

Et troisièmement, en relation avec ce qui précède, surgissent les problèmes relatifs à la prédication. Le Nouveau Testament est kérygmatisé ; il consiste en proclamation du Christ. Mais le monde auquel il proclame Jésus est totalement différent du nôtre. Quelles sont les transpositions de la forme du message qui s'imposent pour que nous puissions le prêcher aujourd'hui ?

On a donné différentes réponses à ces questions. Il ne sera pas inutile de rappeler brièvement trois des principales.

1. Karl Barth estime que Dieu communique avec l'homme par le moyen des Ecritures, en choisissant librement de les utiliser pour faire connaître Jésus-Christ, la véritable Parole de Dieu. Affirmer que l'Ecriture est la Parole de Dieu, c'est dire simplement que Dieu s'en sert constamment de cette manière. Jésus-Christ est la réalité à laquelle toute l'Ecriture, quand elle est ainsi utilisée par Dieu, rend témoignage. En conséquence, la méthode herméneutique de Barth consiste à appliquer la « méthode christologique » de sa *Dogmatique*, en posant à chaque texte une seule question : « Qu'as-tu à dire de Jésus-Christ ? ».

Selon l'ontologie de Barth, ce n'est que lorsqu'on lit Christ dans les textes qu'ils nous disent quelque chose sur Dieu ou sur l'homme. Ceci paraît de prime abord prometteur aux oreilles évangéliques. Nous découvrons cependant que l'ontologie de Barth s'écarte par la tangente de ce que les auteurs bibliques voulaient nous dire sur Dieu et le monde, et qu'elle impose à sa pensée une préoccupation excessive pour les problèmes de connaissance théorique. Son « christomonisme », comme l'a appelé Althaus, qui absorbe toute vérité sur la création et l'ordre créé dans sa doctrine christologique, le conduit à des conceptions discutables de l'élection, de la réprobation et de la rédemption. Ces conceptions conduisent à leur tour à une exégèse discutable et donnent un caractère également discutable à toute prédication qui touche à ces thèmes centraux. Voir Christ, avec Barth, à la fois comme l'homme réprouvé et l'élu, représentant toute la race humaine d'abord comme notre substitut sous le jugement de Dieu, puis comme notre précurseur victorieux entrant dans la gloire de la résurrection, est une conception implicitement universaliste. Déclarer avec Barth que Christ a sauvé la race humaine, c'est empêcher notre prédication d'évangéliser de façon apostolique : appeler l'homme à reconnaître que Christ l'a sauvé ou l'appeler à la foi en vue du salut représentent deux perspectives différentes. Or la prédication des Écritures aux incroyants semble sans conteste adopter la deuxième perspective plutôt que la première. L'exégèse et la prédication de Barth manifestent donc une certaine distorsion sur ce point, sous la pression de ses notions christologiques fondamentales.

2. Les mouvements de la « théologie biblique » et de la *Heilsgeschichte*, représentée par des hommes comme Sir Edwyn Hoskyns, Gabriel Hebert et Oscar Cullmann, nous disent que Dieu s'est révélé dans une suite d'événements rédempteurs qui est parvenue à son apogée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'Écriture est le témoignage humain qui interprète cette série d'événements historiques. L'Écriture est certes le résultat d'une illumination et d'une compréhension très fine, mais pas de l'inspiration telle que nous l'avons définie ci-dessus. Il n'y a aucune identité entre la Parole de Dieu et celle de l'homme. La méthode herméneutique de ces mouvements consiste donc à demander aux textes ce qu'ils disent, quels témoignages ils rendent aux actions de Dieu, et à intégrer leur témoignage dans un ensemble christocentrique complexe, organisé selon les catégories de prospective et d'accomplissement (le terme de prospective convient ici mieux que celui de promesse, car le Dieu de la « théologie biblique » ne parle pas et, par conséquent, ne peut faire des promesses). Conclusion étrange : les théologiens de cette école

semblent être beaucoup plus sûrs de ce schéma dans son ensemble que de chaque partie prise séparément ! Cela apparaît très clairement dans l'œuvre d'Alan Richardson. La prédication qui est inspirée par ce mouvement est un appel à se confier au Dieu et au Christ de cette histoire, ce qui est très bien. Mais, puisque cet enseignement ne présente aucune base pour établir une corrélation directe entre la foi et l'Écriture, en général, ou les promesses bibliques, en particulier (puisque'il n'y est pas question que Dieu ait jamais réellement employé des mots pour parler aux hommes), la prédication y est nécessairement insuffisante.

3. Bultmann estime que Dieu agit dans la conscience de l'homme au travers des *mythes* du kérygme néotestamentaire, c'est-à-dire la naissance virginale de Jésus, sa divinité, ses miracles, sa mort qui nous rachète et nous réconcilie avec Dieu, sa résurrection corporelle et son ascension, son règne présent et son retour imminent. L'action de Dieu consiste à faire surgir dans l'expérience l'événement dynamique qu'est la « Parole de Dieu ». Cette dernière est un appel à la décision, un appel à vivre dans l'ouverture à l'avenir sans plus être lié par le passé. Pour Bultmann, rien ne dépend du fait que le Christ du mythe ait ou non son fondement dans les faits concernant le Jésus de l'histoire. Pour lui, la foi n'est pas liée à des faits historiques particuliers, pas plus qu'à des paroles divines précises. De toute façon, nous ne pouvons que parler indirectement de Dieu, en nous référant à la façon dont notre vie – notre existence, dirait Bultmann – est déterminée par lui. C'est même la nature de la foi que de savoir que notre décision existentielle sera toujours un saut dans l'obscurité. Les seules déclarations que nous puissions faire sur Dieu sont des déclarations indirectes, *a posteriori*, dans la mesure où notre expérience l'a reflété.

Par conséquent, la méthode herméneutique de Bultmann consiste à demander comment les textes font apparaître les soucis de l'existence humaine selon Heidegger (dont l'analyse phénoménologique est pour Bultmann une « précompréhension » fondamentale à l'interprétation biblique et à la communication chrétienne pour aujourd'hui), et comment ils nous appellent à la décision de la foi, décrite ci-dessus.

Il n'est pas nécessaire de poursuivre notre énumération. Ces trois positions sont ensemble la source de toutes les principales tendances herméneutiques de notre temps (la nouvelle herméneutique est « nouvelle » seulement dans ce sens qu'elle est un prolongement de celle de Bultmann). Toutes, elles apparaissent comme le produit d'une pensée chrétienne plus ou moins détournée de la pensée biblique

par le kantisme et l'héritage post-kantien de la philosophie occidentale. La « révolution copernicienne » de Kant dans la philosophie de l'esprit et de la nature s'est opérée juste au moment critique où l'Europe sortait du rationalisme pour entrer dans le romantisme. Elle a détourné l'intérêt pour le monde connu sur le sujet connaissant. Elle a décrété qu'il était impossible que Dieu s'adresse verbalement à l'homme et a permis au spectre du solipsisme<sup>6</sup> sceptique et nihiliste de menacer ses successeurs. L'idéalisme, le positivisme et l'existentialisme, les trois courants philosophiques principaux depuis Kant, doivent être considérés comme des tentatives de neutraliser ce spectre par de nouvelles réponses au problème du sujet connaissant. De même, les trois types d'herméneutique décrits plus haut doivent être considérés eux aussi comme des tentatives de bannir le spectre en défendant l'idée que les chrétiens connaissent vraiment Dieu, même s'il ne nous parle pas vraiment. Mais l'évangélique insistera pour dire que c'est précisément ce que fait le Dieu de la Bible ! Et, pour justifier cette affirmation, il fera appel à l'Incarnation : Dieu le Fils s'est adressé aux hommes comme un prophète et un rabbin, prononçant les paroles que le Père lui donnait et attestant le vrai sens des paroles de l'Écriture, qu'il a invariablement traitée comme le témoignage venant de son père et révélant l'œuvre et la volonté de ce dernier. Et, si quelqu'un cherche à discréditer la conception que Jésus avait de l'Écriture, en disant qu'il s'est conformé aux préjugés de ses auditeurs ou qu'il s'est trompé, manifestant son ignorance, l'évangélique répliquera que cette attitude est aussi irresponsable qu'arbitraire. La conception de l'Écriture qu'avait Jésus, sur laquelle il n'est pas exagéré de dire qu'il a fondé tout son ministère, doit revêtir autant d'importance dogmatique que sa conception de quelque autre sujet (la nature de la repentance, par exemple, ou l'amour de Dieu). Par conséquent, la première affirmation de l'évangélique, lorsqu'il entre dans le débat herméneutique moderne, est de dire que, dans la mesure où un théologien nie ou néglige le fait que Dieu a parlé, dans la même mesure il n'ouvre pas les Écritures ni ne confesse leur Dieu, mais il fausse celles-là et renie celui-ci.

Aucune des positions dont il vient d'être question ne prend au sérieux le témoignage scripturaire à un Dieu qui parle, ni l'auto-présentation de la Bible comme la Parole révélée de Dieu. Chacune d'elles, en effet, se soustrait à l'autorité de la Bible en refusant

---

<sup>6</sup> Solipsisme : attitude ou doctrine philosophique selon laquelle rien n'existe en dehors de la pensée individuelle, le monde extérieur n'étant qu'une sorte de rêve du sujet pensant (Dict. Larousse en 3 volumes) (N.D.L.R.).

d'accepter vraiment soit ce qu'elle dit de sa propre nature, soit l'herméneutique qui en découle. Chacune est par conséquent incapable de répondre valablement aux questions dont elles partent. Pareil arbitraire engendre son lot d'instabilité, voire de contre-vérité. En fait, la solution des problèmes qui ont provoqué le débat herméneutique moderne, c'est de prendre très au sérieux le témoignage que la Bible se rend à elle-même. Il faut donc accorder pleine créance à la vérité (pour le dire de façon aussi vivante que possible) que Dieu a parlé. Les Ecritures sont le recueil de ce qu'il a dit ; et ce qu'il a dit dans les Ecritures, il y a bien longtemps, il le dit encore en nous l'appliquant par son Esprit.

On a dit parfois que cette conception de la révélation était, elle aussi, arbitraire, puisque les textes sur lesquels nous nous appuyons n'affirment pas réellement tout cela. Mais Warfield a répondu à cette accusation voici deux générations<sup>7</sup>, et rien, à ma connaissance, n'est venu battre en brèche sa réponse. On a dit aussi que cette position était rationaliste. Voilà une grave accusation, mais que signifie-t-elle dans ce contexte ? En théologie, « rationaliste » peut signifier 1) réduire la réalité, c'est-à-dire Dieu et le monde, aux limites d'un système intelligible exhaustif, sans reconnaître le caractère fragmentaire de la connaissance que nous avons de Dieu en ce monde, en comparaison avec celle qui doit venir (1 Co 13,13) ; ou 2) contredire l'Écriture sur certains points au nom de la raison ; ou 3) spéculer au-delà des limites bibliques ; ou encore 4) chercher à baser sur des preuves logiques ou historiques des vérités relatives à Dieu que nous devrions simplement recevoir par la foi, en nous basant sur le fait que c'est Dieu qui nous les a dites. Dans quel sens peut-on alors accuser la conception évangélique de la révélation d'être rationaliste ? En aucun sens ! La vérité, c'est qu'elle n'est pas « rationaliste » mais simplement rationnelle. C'est une confession de foi en un Dieu rationnel, qui a parlé rationnellement aux créatures qu'il a créées *rationnelles* et qu'il se refuse à traiter autrement que comme telles.

L'herméneutique évangélique est une herméneutique rationnelle, basée sur la reconnaissance du fait que les affirmations des écrivains bibliques sont les affirmations de Dieu lui-même. Elle cherche à bien les comprendre par l'exégèse afin qu'elles puissent être fraîchement appliquées aux hommes d'aujourd'hui et à leurs problèmes, de telle manière que le message de Dieu nous parvienne clairement.

---

<sup>7</sup> Voir les articles réunis : Benjamin B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Londres, Marshall, Morgan and Scott ; et Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, <sup>6</sup> 1970.

D'habitude, quand nous formulons notre herméneutique, nous, évangéliques, nous limitons le sujet aux questions d'exégèse et de synthèse<sup>8</sup> et nous laissons de côté ce qui concerne l'application de la vérité pour en parler dans les disciplines comme l'homilétique ou la théologie pastorale. Mais il est très souhaitable que nous puissions reformuler notre herméneutique en corrélation explicite avec le concept d'un Dieu *qui communique*, Dieu parlant à l'homme. Cela impliquerait qu'on ajoute un chapitre à la fin des manuels ou des cours sur la possibilité, le but et les modalités de la communication de Dieu aux hommes au moyen de la Bible. La discussion traiterait de sujets comme l'*imago Dei* en l'homme comme présupposition à la communication ; le péché, qui rend l'homme sourd aux appels de Dieu ; la grâce qui débouche ses oreilles ; tout l'ensemble de relations qui existent entre l'Esprit révélateur et la Parole révélée ; la prédication en tant que Parole de Dieu ; et pour finir l'Eglise en tant que communauté qui écoute la Parole de Dieu et qui en vit.

Le concept d'un Dieu actif dans la communication est au centre de l'intérêt et du débat herméneutique en théologie moderne. Lorsqu'on se rend compte à quel point la problématique post-kantienne est encore influente, on comprend pourquoi il en est ainsi. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait quoi que ce soit de faux dans le concept lui-même, au contraire. La pensée d'un Dieu actif dans la communication n'est-elle pas le concept herméneutique central et déterminant vers lequel la Bible elle-même nous conduit ? Si tel est le cas, et je pense qu'il en est ainsi, notre présentation traditionnelle de l'herméneutique devrait être repensée et réorientée de telle manière qu'elle exprime ce fait. Tant que nous ne nous serons pas montrés capables de nous atteler sérieusement à cette tâche, nous ne serons pas prêts à prendre part aux discussions herméneutiques contemporaines ; car non seulement nous ne serons pas sur la bonne « longueur d'onde » mais nous ferons remarquer à tout le monde que nous n'avons pas encore appris, théologiquement parlant, à prendre vraiment au sérieux nos propres principes herméneutiques<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Pour s'en persuader, voir n'importe quel manuel, par exemple Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Baker, 1950.

<sup>9</sup> Des livres comme celui de Gustav Wingren, *The Living Word*, ou le petit livre de poche, sans prétention scientifique mais d'une richesse extraordinaire, d'Alan Stibbs, *Understanding God's Word* (éd. rév., Londres, Inter-Varsity Press, 1976) donnent une idée de ce que nous entendons par là.

## La question de l'inerrance

On suppose dans certains milieux que l'herméneutique évangélique est nécessairement viciée par l'adhésion au concept de l'inerrance de la Bible. Pour une raison qui, pour le moins, n'est pas évidente, on estime que cette adhésion trahit une détermination anachronique à vouloir que la Bible enseigne la science, au sens moderne de ce terme et avec une précision moderne. On l'accuse ainsi de se séparer de la méthode grammatico-historique, ce qui ne peut que fausser radicalement toute interprétation. Cela donnerait aussi l'impression qu'on « a la réponse » à toutes les contradictions apparentes et à toutes les difficultés du texte biblique. A cause de ces impressions erronées, il est bon de terminer cette étude en esquissant ce que signifie – et ce que ne signifie pas ! – l'inerrance.

« Inerrance » est un terme dont on ne s'est communément servi que depuis le siècle dernier, bien que l'idée elle-même remonte, par-delà l'orthodoxie du XVII<sup>e</sup>, les Réformateurs et les scolastiques, jusqu'aux Pères et, plus loin encore, jusqu'à notre Seigneur qui a dit : « L'Écriture ne peut être anéantie » (Jn 10,35) et « ta Parole est la vérité » (Jn 17,17). C'est un terme qui a une forme négative mais une fonction positive. Il est comparable aux quatre adverbes négatifs par lesquels la définition donnée par le concile de Chalcédoine a protégé la vérité de l'Incarnation. Sa fonction, comme la leur, n'était pas de tout expliquer positivement mais de sauvegarder un mystère en excluant certaines erreurs courantes au sujet de cette vérité. Les adverbes utilisés à Chalcédoine comme le terme d'inerrance n'ont une signification très claire que dans le contexte de la controverse spéciale qui en motiva la formulation. En dehors de ce contexte, ils peuvent sembler ésotériques et inutiles. Le terme « inerrance » a permis d'exprimer un double engagement : un engagement préalable à recevoir comme vérité de Dieu tout ce que l'Écriture enseigne explicitement ; et un engagement méthodologique à interpréter l'Écriture selon le principe d'harmonie que nous avons analysé ci-dessus. Il ne représentait donc pas tant un glissement vers le rationalisme qu'un rempart contre le rationalisme – à savoir cette sorte de rationalisme qui jette par-dessus bord le principe d'harmonie. Il n'exprime donc pas une préoccupation profane pour une précision scientifique, comme certains l'ont suggéré, mais une attitude de respect pour le texte sacré que d'aucuns interprétaient irrévérencieusement, comme s'il était à certains endroits faux et en contradiction avec lui-même.

Les évangéliques continueront-ils à parler de l'inerrance biblique ? Cela dépendra de plusieurs facteurs. L'avantage d'avoir une

mention explicite de l'inerrance sera peut-être contrebalancé par le désavantage d'être encombré d'un terme qui est régulièrement, et à tort, compris comme la prétention simpliste que nous avons des solutions à tous les problèmes que pose la Bible. La prédominance de cette conception erronée a une influence désastreuse car l'avance scientifique, dans le domaine des sciences bibliques comme dans toutes les sciences, a pour effet non seulement d'étendre de larges régions de certitude, mais aussi d'augmenter le nombre de questions dont les générations précédentes pensaient avoir trouvé la réponse. Or, si nous, évangéliques, donnons l'impression que non seulement nous ne sommes pas conscients de ce fait mais que nous avons un intérêt dogmatique à le nier, il sera difficile de convaincre les autres que notre approche de l'Écriture n'est pas fondamentalement a-scientifique et malsaine. On peut y voir un fort argument pour renoncer tant que possible à parler d'inerrance. Mais, que nous en parlions ou non, l'important n'est pas là. Ce qui compte, c'est que, dans notre exégèse, nous restions fidèles au principe d'harmonie ; en d'autres termes, que nous soyons d'accord au niveau méthodologique. Si nous consentons à recevoir comme vérité venant de Dieu tout ce que les auteurs bibliques ont explicitement affirmé et que nous continuons à chercher des harmonisations convaincantes pour les passages difficiles, en nous refusant à trancher la question par l'affirmation catégorique que la Bible se trompe, peu importe que nous parlions d'inerrance ou pas. L'essentiel n'est jamais le terme utilisé, mais la chose qu'il exprime.

Ce que je dis présuppose que la portée de chaque passage biblique, son genre littéraire, l'importance et le contenu de ses déclarations, sera déterminé de façon inductive, par la méthode grammatico-historique. Il faut constamment insister sur le fait que le concept d'inerrance ne fournit aucune aide directe pour répondre à de telles questions. Ce n'est pas, répétons-le, un raccourci exégétique. Nous constaterons sans doute que de nombreux problèmes d'exégèse et d'harmonisation devront rester ouverts à chaque étape de notre pèlerinage dans l'étude de la Bible. Quelle est la signification de ce fait ? Je me permets de suggérer qu'il n'en a aucune qui doive nous alarmer. C'est au contraire un stimulant à poursuivre nos recherches exégétiques. Il n'a pas d'importance dogmatique, sinon qu'il nous pousse à préciser constamment notre conception de l'Écriture. Et ce n'est un handicap pour notre apologétique que dans la mesure où notre méthode apologétique est de type rationaliste, exigeant la réponse à tous les problèmes d'un domaine donné avant qu'on puisse faire une déclaration positive dans ce domaine, même lorsqu'une telle déclaration

n'est que l'écho d'une déclaration biblique. On peut alors se demander si ce n'est pas une bénédiction que d'être retenu de pratiquer une apologétique de cette espèce<sup>10</sup>.



---

<sup>10</sup> Cet article a été publié dans *Themelios* (vol. 1 ; n° 1 ; 1975). Il a été traduit par G. Berthoud, de Lausanne.

# **L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament**

**par  
Richard Thomas  
FRANCE,**  
docteur  
en Nouveau Testament<sup>1</sup>

## *Introduction*

*Il n'existe pas de recherche biblique neutre, sans présupposés philosophiques ou dogmatiques, conscients ou inconscients ! Il est donc plus honnête et plus utile de reconnaître ouvertement les présupposés qui nous habitent, ceux qui orientent notre approche et motivent nos choix.*

*Le professeur France nous propose ainsi de jouer cartes sur table : si l'on part d'une conception « conservatrice » ou « évangélique » de la Bible, telle qu'elle est clairement définie par le professeur Packer dans l'article précédent, qu'est-ce que cela va changer dans notre approche exégétique ?*

*On sera surpris par les réponses et les exemples proposés ! Avec une grande honnêteté intellectuelle, l'auteur met le doigt sur certaines dérives « conservatrices » autant que sur certains excès « critiques ». Il nous appelle, les uns comme les autres, à plus de sérieux et de souplesse, plus de cohérence et de liberté dans l'étude du NT.*

*A mon sens, cet article a joué un rôle important dans l'état d'esprit et l'évolution théologique du comité de rédaction de Hokhma. Il a contribué à nous faire passer de la période « bunker » (sur la*

---

<sup>1</sup> La version française de cet article a été publiée en 1978 dans *Hokhma*, N° 8, numéro spécial « Bible et interprétation ». Né en 1938, R.T. France était alors à Cambridge, résident de la *Tyndale House for Biblical Research* (de 1978 à 1981). Il a enseigné ensuite le NT au *London Bible College* de 1981 à 1988, puis il a été nommé Doyen (*Principal*) de *Wycliffe Hall* à l'Université d'Oxford de 1989 à 1995. Il est maintenant *Honorary Research Fellow* de l'Université de Bangor.

défensive à l'égard de la critique biblique) à la période « chantier » où nous cherchons surtout à comprendre, clarifier et construire<sup>2</sup>.

Dick France était un jeune docteur en théologie dans la trentaine quand il a écrit cet article. La suite de sa carrière et le nombre de ses publications<sup>3</sup> montrent qu'il a concrétisé ce qu'il nous invite à faire dans ces quelques pages.

Gérard Pella-Grin



**J**e me propose de commenter ici la position doctrinale et herméneutique avancée dans l'excellent article de James Packer du point de vue de son application à l'étude académique du Nouveau Testament (cf. pp. 16-38 du présent numéro). Je m'attacherai surtout à la fin de son article, consacrée à l'inerrance, car c'est là que surgissent la plupart des problèmes pour l'étudiant « conservateur » engagé dans l'exégèse du Nouveau Testament. Considérant l'article de Packer comme lu, je ne prendrai pas la peine de répéter ce qu'il a déjà traité.

Passer de l'article de Packer à un commentaire habituel de l'Évangile, c'est pénétrer un monde différent, un monde de prétendues contradictions synoptiques, de compréhensions faussées, de mythes et de légendes où « Jésus dit » signifie « Voilà une pensée

---

<sup>2</sup> Voir la présentation de *Hokhma* pour le vingt-cinquième anniversaire de la revue : *Hokhma*, N° 75 (2000), pp. 1-5.

<sup>3</sup> Les principaux livres de R.T. France sont :

- *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, 1<sup>re</sup> édition Londres, Tyndale, 1971. Nouvelle édition à Vancouver, Regent College Publishing, 2000.
  - *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1985. Trad. française : *L'Évangile selon Matthieu*, tome I, Cergy-Pontoise, Sator, 1987 ; tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000.
  - *The Evidence for Jesus*, Londres, Hodder & Stoughton, 1986.
  - *Matthew: Evangelist and Teacher*, Exeter, Paternoster, 1989.
  - *Divine Government: The Kingship of God in the Gospel of Mark*, Londres, SPCK, 1990. Nouvelle édition publiée à Vancouver, Regent College Publishing, 2003.
  - *Women in the Church's Ministry: a Test-case for Biblical Interpretation*, Carlisle, Paternoster Press, 1995.
  - *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, The New International Commentary on the New Testament, series, Carlisle, Paternoster, 2002.
  - *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament, series, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
  - *Timothy, Titus, and Hebrew*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2007.
- R.T. France est également co-éditeur de *The New Bible Commentary: 21st-Century Edition*. Leicester, Inter-Varsity Press, 1997.

utile », un monde où les savants se lèvent pour juger les opinions primitives des auteurs des évangiles et leur incompétence en matière d'historiographie. Parti d'une doctrine de l'inspiration et de l'autorité de la Bible, globale et sécurisante, l'étudiant évangélique se retrouve submergé. Peut-il surnager en ces eaux troublées ? Est-il vraiment à sa place ? Et si oui, lui reste-t-il quelque espoir de contribuer positivement à la recherche biblique, ou bien va-t-on le mettre *ipso facto* sur la touche parce qu'il est « conservateur » et qu'il ne veut pas jouer selon les règles du jeu ?

Prenons comme canevas la déclaration de Packer sur les exigences exégétiques de l'herméneutique évangélique : « Premièrement nous devons continuer à utiliser la méthode grammatico-historique ; secondement, nous sommes tenus d'observer le principe d'harmonie ».

## 1. L'exégèse grammatico-historique

L'étudiant évangélique ne devrait avoir aucun scrupule à s'engager dans une exégèse rigoureuse pour découvrir « ce que l'auteur a vraiment voulu dire ». Cela inclut l'usage le plus complet possible des données linguistiques, littéraires, historiques, archéologiques et autres concernant le milieu de cet auteur. Le sens naturel des paroles de l'auteur biblique, à la lumière de tout ce matériel comparatif, doit être le point de départ de toute étude sérieuse, que l'on soit « conservateur » ou « hyper-critique ». Voilà ce que signifie l'exégèse grammatico-historique.

### a) *L'usage des données externes*

Il va de soi qu'une bonne partie du matériel comparatif utilisé sera lui-même tiré de la littérature biblique. Dans l'étude du Nouveau Testament, l'influence de l'Ancien Testament est de loin le facteur le plus significatif dont il faut tenir compte. Les échos du langage de l'Ancien Testament doivent toujours être pris au sérieux, et les étudiants « conservateurs » ont toujours été heureux de le faire. Jusqu'ici aucun problème.

Mais certains « conservateurs » sont par trop timides lorsqu'il s'agit d'admettre l'influence possible d'écrits non-canoniques sur les auteurs du Nouveau Testament. Même si les références claires à des livres non-canoniques sont peu nombreuses dans le Nouveau Testament, il y en a indubitablement quelques-unes. Jude, dans ses quelques versets, cite explicitement le livre d'*Hénoch* et l'*Assomption de Moïse*.

Il utilise clairement la tradition non-biblique de l'emprisonnement des anges déchus attendant leur punition finale qui tient une place centrale dans la littérature d'*Hénoch* et apparaît souvent dans d'autres écrits juifs tardifs. Et quiconque s'est attaché à l'exégèse de 1 P 3,19-20 aura découvert (s'il a bien travaillé) que cette même tradition est la condition préalable pour comprendre ce passage, si bien que chercher à l'interpréter sans référence au livre d'*Hénoch* est une garantie de chaos permettant de glaner dans ce passage des idées étrangères telles que le purgatoire ou les tourments de l'enfer pour lesquelles il ne donne en fait aucun appui. Ce passage est obscur pour le lecteur moderne parce que nous ne sommes pas familiarisés avec un ensemble de traditions qui étaient de toute évidence communes à Pierre et à ses lecteurs. Qu'on lise ce passage à la lumière de ces traditions et le sens devient clair et net : le Christ ressuscité est souverain, y compris sur les esprits qui, même dans leur emprisonnement, sont le centre de la rébellion du monde contre Dieu (et qui étaient par conséquent derrière la persécution qui s'abattait sur les lecteurs de Pierre ; cela forme le contexte élargi de ces versets)<sup>4</sup>.

Pourquoi donc certains évangéliques trouvent-ils embarrassant l'usage de la littérature non-canonique par les auteurs du Nouveau Testament ? Il n'est pas du tout suggéré que cela confère un statut canonique au livre concerné, pas plus que lorsque Paul cite les poètes païens Ménandre, Aratos et Epiménide (1 Co 15,33 ; Ac 17,28 ; Tt 1,12) ou que nous citons un passage de *l'Institution* de Calvin ou de *Winnie l'ourson* dans un sermon. L'exégèse grammatico-historique exige que nous laissions l'auteur biblique nous parler à partir de son propre environnement et que cet environnement soit davantage que la Bible seule. Notre travail, c'est de découvrir les concepts et les traditions qui étaient communs à l'auteur biblique et à ses lecteurs originaux, mais qui peuvent être partiellement perdus ou inconnus de nous. Parfois, comme c'est le cas du « baptême pour les morts » (1 Co 15,29), les indices peuvent avoir disparu et nous en sommes réduits aux conjectures. Mais quand ces indices sont dans *Hénoch*, ou dans le livre des *Jubilés*, ou dans le *Testament des douze Patriarches*, il n'y a bien sûr aucun problème doctrinal à en tirer plein parti, pour peu qu'ils nous aident à comprendre plus complètement ce que Pierre a écrit pour notre instruction en étant conduit par Dieu.

Mais il faut aussi de la prudence. La pensée d'un auteur du Nouveau Testament n'est pas confinée au milieu dans lequel il écrit.

---

<sup>4</sup> J'ai travaillé cette exégèse en détail dans ma contribution à *New Testament Interpretation*, éd. I. Howard Marshall, Exeter, The Paternoster Press, 1977.

Pierre n'est pas le simple écho de la tradition des anges déchus, mais il l'utilise et la transforme en un véhicule pour proclamer la victoire du Christ. C'est le contexte de sa propre œuvre qui fournit la clé d'interprétation, dès l'instant où les concepts qu'il utilise sont identifiés. Ici entre en jeu le principe d'harmonie : nous ne pouvons interpréter un passage de manière telle qu'il fasse se contredire l'auteur ou qu'il rompe le fil de sa pensée. Notre donnée *première*, c'est le contexte du Nouveau Testament ; l'élucidation de l'arrière-fond culturel et historique doit illuminer les termes et les concepts utilisés, mais ne détermine jamais à elle seule l'exégèse d'un passage. Prenons Paul et sa référence au « rocher qui les suivait » (1 Co 10,4). Une étude de ce thème dans la littérature juive révèle très vite un ensemble de traditions fascinantes à propos de ce rocher ou plutôt de « cette fontaine en forme de rocher, comme une sorte de ruche » qui roulait aux côtés des Israélites dans leur voyage au désert, leur fournissait l'eau à boire et irriguait le sol. En une certaine occasion, elle prit l'offensive contre leurs ennemis et inonda les gorges de l'Arnon pour les noyer et surgit hors de la vallée en charriant « des crânes, des bras et des jambes innombrables ». Pour finir elle roula dans le lac de Galilée où l'on peut encore l'apercevoir sous l'eau, « de la taille d'un four »<sup>5</sup>. Assurément, si Paul n'était pas familiarisé avec les bizarres détails du dernier midrash, il l'était du moins avec l'idée d'un rocher/fontaine mobile. Et il a trouvé dans cette source constante de matériel une bonne illustration du Christ. On peut discuter pour savoir s'il considérait la tradition comme un fait historique, mais il la cite non pour sa valeur historique, mais pour sa signification spirituelle : ici, *pneumatikès* indique sûrement qu'il interprète la tradition de façon typologique. Essayer de *confiner* la pensée de Paul au matériel traditionnel duquel il tire son illustration serait faire violence à l'intention explicite de son allusion. Il ne s'y réfère pas pour elle-même, mais pour sa valeur illustrative. Le centre de sa pensée, c'est le Christ.

L'exégèse grammatico-historique demande, ensuite, que nous découvriions tout ce que nous pouvons sur l'arrière-fond des expressions et des concepts utilisés par un auteur du Nouveau Testament, mais elle nous interdit de les interpréter comme de simples échos des idées de leurs contemporains non-chrétiens. Ils utilisent ces idées non-chrétiennes comme véhicules pour exprimer un message radicalement neuf, et c'est à la lumière de cette nouvelle proclamation

---

<sup>5</sup> *Midrash Rabbah* sur les Nombres 1,2 ; 19,25-26. On trouve cette tradition plus tôt sous une forme moins élaborée dans le targum (aussi bien le targum *Onkelos* que le targum *Palestinien*), chez Pseudo-Philon et dans le *Tosefta*.

que leur usage du langage contemporain doit être interprété. Dans ce processus, aucune pierre d'achoppement pour l'évangélique : il est encore plus motivé que quiconque pour pratiquer correctement son exégèse.

Une question pourrait surgir ici au sujet de cette insistance, mentionnée par Packer, selon laquelle « les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur ». Est-ce que notre discussion sur *Hénoch* et le midrash ne place pas l'Ecriture hors d'atteinte de tous, excepté le spécialiste en sciences bibliques ? Ne nous sommes-nous pas penchés sur des passages de l'Ecriture qui sont tout sauf clairs pour le lecteur ordinaire de la Bible ? En un sens, c'est vrai. Mais c'est le travail des biblistes de faire la lumière sur ces passages difficiles, et mieux il fera son travail, plus l'Eglise en profitera. Sans son aide, le chrétien ordinaire, et même plus d'un prédicateur, continuera de commettre des fautes d'exégèse, parce qu'il n'est pas pleinement conscient du contexte culturel de l'auteur biblique. Néanmoins, un chrétien pourra ne pas comprendre 1 P 3,19-20 ou avoir une réticence instinctive pour les allusions non-canoniques de Jude, et se voir ainsi privé d'un sain enseignement biblique parfois passionnant, mais cela ne lui barrera pas le chemin du salut. Si les passages obscurs de l'Ecriture sont considérés dans de justes proportions, les difficultés que nous avons vues ne sont pas suffisamment centrales dans le message de l'Ecriture pour nous faire douter que « le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit au salut, partant de là où il est ».

## ***b) Déterminer l'intention de l'auteur***

C'est une partie cruciale de l'exégèse grammatico-historique. Tant que nous ne savons pas quelle est l'intention de l'auteur biblique quand il rédige tel passage, nous risquons de méconnaître sa signification. Il est aussi dangereux d'interpréter littéralement un passage métaphorique que d'évaporer une narration historique en symbolisme. Les critères pour déterminer l'intention de l'auteur ne sont pas nécessairement les conventions exégétiques de notre groupe théologique particulier, mais une étude serrée de l'écrit lui-même à la lumière des conventions littéraires et historiques de l'époque. Non pas que les auteurs bibliques aient été nécessairement liés aux canons de l'historiographie gréco-romaine ou de la littérature intertestamentaire juive ; mais si nous concluons qu'ils ont rompu avec les normes de leur temps, ce sera sur l'évidence de leurs propres écrits, non sur la base de nos conventions du XX<sup>e</sup> siècle.

Quel est, par exemple, le propos de la péricope de Matthieu sur la pièce de monnaie dans la bouche du poisson (17,24-27) ? Rapporter un miracle de Jésus, répondrait la plupart d'entre nous. Mais regardons ce passage. Aucun miracle n'est explicitement rapporté comme ayant effectivement eu lieu. Ce passage est centré sur l'attitude de Jésus face au paiement de l'impôt du Temple, et l'épisode du poisson ne vient qu'à la fin. L'exégèse pour laquelle ce passage est premièrement un récit de miracle est à côté de la question ; il s'agit d'une discussion sur une question pratique, significative pour l'Eglise en relation avec le judaïsme et comprenant des principes de grande importance pour le chrétien vis-à-vis de la société dont il fait partie.

Que la pièce de monnaie se soit trouvée dans la bouche du poisson, voilà qui est contestable, car des récits similaires de trésors trouvés dans un poisson, tant dans la littérature juive que païenne<sup>6</sup>, suggèrent que c'était un motif de récit populaire, auquel Jésus aurait fait allusion avec humour, plutôt que d'avoir donné un solennel commandement. Il n'est pas dit explicitement que Pierre ait mis à exécution la proposition. Nous trancherons cette question (qui est de toute façon un thème secondaire de la péricope) non sur la base de l'exégèse traditionnelle, mais en évaluant le sens de l'humour ou le sobre littéralisme de Matthieu (ou de Jésus) que l'étude de l'Evangile nous révélera. C'est une question littéraire et non-théologique, et notre décision n'affectera pas nos vues sur l'inerrance de l'Ecriture, de même qu'aucune de ces deux interprétations ne jette un doute sur ce que dit réellement ce passage.

Mais le problème commence quand notre jugement littéraire semble nous détourner du sens littéral des paroles de l'auteur. Ici se pose la question de l'inerrance. Elle ne surgit pas d'abord à cause du conflit entre les déclarations du Nouveau Testament et les sources externes (comme c'est le cas pour le recensement de Luc) mais bien à cause des désaccords apparents entre les auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes. L'étudiant bute très fortement contre cette difficulté en étudiant les évangiles ; là, la plupart des problèmes relèvent de la chronologie. On rapporte des événements dans un ordre apparemment chronologique, avec des mots de liaison tels que « ensuite » et « immédiatement », et pourtant l'ordre de ces mêmes événements varie selon les évangiles. La plupart des savants en concluent soit qu'un ou plusieurs évangélistes se sont trompés, soit que l'ordre des événements n'était pas censé être strictement chronologique, en dépit

---

<sup>6</sup> Hérodote III, 41-42 (l'anneau de Polycrate) ; *Shabbath* 119a ; *Genesis Rabbah* 11,4, cité par Strack-Billerbeck I, 614 (cf. *Peskta Rabbati* 23,6).

de l'apparence chronologique superficielle du récit. La première conclusion est incompatible avec la foi en l'inerrance ; mais la dernière est-elle moins sujette à caution ?

Ceci nous ramène à la question de l'intention de l'auteur. Le vrai champ de l'exégèse grammatico-historique, c'est de savoir quelle sorte d'arrangement un évangile était censé recevoir. On n'en décidera pas au moyen des canons modernes de l'historiographie, mais par une étude des conventions littéraires du temps et, le plus important, par une étude de la nature réelle des évangiles eux-mêmes et de leurs relations mutuelles. Si une telle étude nous conduit à la conclusion que l'intention de l'auteur était de présenter sa matière dans un ordre logique auquel la chronologie stricte peut quelquefois céder le pas, alors ces « ensuite » n'impliquent pas nécessairement une séquence chronologique exacte. Dès lors, il n'y a plus lieu de postuler une « erreur » dans les cas où l'ordre des événements diffère selon les évangiles.

Quelques exemples vont clarifier ce point.

Commençons avec un cas simple. Matthieu et Luc rapportent les trois tentations de Jésus dans un ordre différent. Les évangéliques n'ont jamais eu aucune difficulté à accepter qu'il y ait un motif littéraire ou théologique derrière ce changement et peu ont considéré cette « inconsistance chronologique » comme un problème pour la foi en l'inerrance.

Mais le problème de l'inerrance se corse quand les évangélistes diffèrent sur l'ordre dans lequel des événements séparés se produisent. Prenons l'ordre des événements après l'entrée de Jésus à Jérusalem. Matthieu considère apparemment que la purification du Temple a lieu immédiatement après l'entrée de Jésus dans la cité, après quoi il sort pour passer la nuit à Béthanie (21,10-12.17). Marc au contraire nous dit que la purification du Temple a lieu le jour suivant, après la nuit passée à Béthanie (11,11-12.15). Jusqu'ici il n'y a pas d'incohérence non-harmonisable : Matthieu a omis de mentionner un délai de vingt-quatre heures qu'il ne considérait pas comme important ; en fait il ne dit pas que la purification a lieu le même jour. Il est bien dans le caractère de Matthieu d'omettre des détails non-significatifs qui apparaissent chez Marc. Mais la situation se complique avec l'épisode du figuier. Selon Marc, Jésus maudit le figuier en faisant route vers la ville après la nuit passée à Béthanie et avant la purification, mais on ne découvre pas le figuier sec avant le lendemain matin, au moment où la leçon est tirée (11,12-14.20ss) ; selon Matthieu, la malédiction, le dessèchement du figuier et les leçons

tirées ont tous lieu le matin, après la purification (21,18ss). Une stricte harmonisation chronologique semble ici impossible. Tout s'est passé en une seule fois, comme le met en évidence le *parachrèma* répété de Matthieu, ou alors en deux étapes à un jour d'intervalle, comme le rapporte indubitablement Marc. Dans ce cas, Matthieu ne semble pas comprimer dans le même paragraphe le récit d'un incident en deux épisodes en passant sous silence le délai d'un jour comme il le fait pour celui qui sépare l'entrée dans la ville et la purification du Temple. Il souligne explicitement l'immédiateté du résultat de la malédiction de Jésus et la surprise des disciples. Ici donc, Matthieu pourrait bien subordonner le strict ordre chronologique à la visée homilétique qui est de souligner la leçon du figuier stérile : l'effet dramatique de la foi. Ou alors, selon une autre conception des origines synoptiques, Marc a pour quelque raison inconnue séparé en deux étapes un événement qui s'est en réalité produit en une seule fois.

Dans cet incident c'est une différence de seulement vingt-quatre heures qui est en jeu. Ce qui est beaucoup plus frappant, c'est la divergence entre Jean et les synoptiques sur la date de la purification du Temple. Cette fois, c'est tout le ministère de Jésus qui sépare les deux dates. Comme dans le cas ci-dessus, le réflexe des évangélistes, à bon droit, c'est d'essayer d'harmoniser la chronologie. Jésus n'aurait-il pas purifié deux fois le Temple ? Cette suggestion ne soulève pas d'objection de principe, et bien souvent, la meilleure explication des « doublets », c'est qu'ils sont les récits d'incidents originellement distincts mais comparables, qu'on a racontés en termes de plus en plus semblables à mesure que ces récits se retransmettaient. Cette explication convient bien par exemple aux deux épisodes de la multiplication des pains, aux divers récits d'onctions ou, probablement, aux deux pêches miraculeuses qui ont lieu dans des circonstances historiques totalement différentes. Piètre historien, évangélique ou pas, que celui qui accuse immédiatement ses sources d'erreur et de distorsion, présumant que des incidents semblables ne peuvent se produire, plutôt que d'évaluer quelle est l'explication la plus réaliste des récits tels qu'on les possède. Mais certains événements sont, dans leur nature même, impropres à être répétés, et la purification du Temple semble en faire partie : action dramatique et publique, forte démonstration de la prétention messianique de Jésus après laquelle ses relations avec « l'establishement » juif ne pourront jamais plus être les mêmes. Aucun évangéliste ne suggère un autre épisode similaire ; ils se bornent à le localiser différemment dans le développement du ministère de Jésus. Quel est le moment le plus adéquat pour

le situer ? Voilà qui reste une question. Je trouve cependant difficile d'envisager une démonstration publique si provocante juste au début du ministère de Jésus, alors que le reste du temps il répugne tant à proclamer ouvertement qu'il est le Messie ; à mon avis, dans la trame de la confrontation finale avec « l'establishment », cela s'allie naturellement avec cette autre manifestation publique et irrévocable : Jésus pénétrant dans Jérusalem monté sur un ânon.

Si tel est le cas, la place qu'elle occupe chez Jean ne s'explique guère autrement qu'en disant qu'il l'a placée au début de son évangile comme une déclaration appropriée de qui est Jésus (comme l'épisode de Cana, juste avant, où Jésus « manifeste sa gloire »), sans affirmer que cela s'est réellement passé à ce moment-là ; en d'autres termes, la précision chronologique, dans cet exemple, cède le pas à un arrangement thématique destiné par Jean à mettre en œuvre son propos : « Pour que vous croyiez que Jésus est le Christ ». Sans doute bien des raffinements devraient-ils être apportés au traitement rapide de ces quelques points problématiques, mais j'espère en avoir dit assez pour illustrer le fait que l'étude des textes mêmes de l'Évangile indique que la chronologie n'est pas le facteur directeur dans l'arrangement des matériaux<sup>7</sup>. S'il en est ainsi, notre compréhension de l'inerrance va certainement être informée par l'intention avec laquelle les évangiles ont été écrits. Un arrangement non-chronologique n'est une « erreur » que là où l'intention était de présenter un récit strictement chronologique. Nous ne devons pas poser au texte biblique des questions auxquelles il n'est pas destiné à répondre puis lui reprocher de mal les traiter.

Je ne prétends pas que c'est la formule magique qui va résoudre tous les problèmes de la Bible, pas même les problèmes chronologiques. Mais notre engagement à appliquer rigoureusement la méthode grammatico-historique exige que nous déterminions d'abord de quelle sorte de texte nous nous occupons et quel était le but de l'auteur en le composant ; et l'on trouvera de fait que bien des « erreurs » et des « divergences » qui troublent l'étudiant quand il entreprend une étude critique de la Bible sont dues à notre tentative arrogante d'imposer les canons modernes de notre historiographie

---

<sup>7</sup> Je ne suggère pas, bien sûr, qu'ils n'ont jamais disposé leur matériau de façon chronologique et que tout effort de dresser une chronologie du Nouveau Testament soit futile. L'harmonisation doit toujours être notre premier but, pour la chronologie comme pour d'autres domaines de divergence. Dans la plupart des cas, on peut le faire de façon très satisfaisante. Je ne fais que relever qu'il y a quelques cas où ça ne semble pas fonctionner.

aux auteurs bibliques plutôt que de les écouter dans le contexte de leurs propres conventions culturelles et littéraires. En d'autres termes, bien des difficultés qui troublent l'étudiant évangélique quant à la validité de la prétention à l'inerrance sont en réalité créées par nous quand nous ne pratiquons pas assez soigneusement l'exégèse grammatico-historique à laquelle nous lie notre herméneutique évangélique. Bien sûr, il y aura encore des problèmes dont certains n'ont pas de réponses, mais il n'est pas nécessaire de les multiplier par une exégèse mal conduite.

## 2. Le principe d'harmonie

Les exemples discutés plus haut ont soulevé de différentes façons la question de l'harmonisation. Ce que j'ai dit sur les deux derniers exemples pouvait suggérer que je suis hostile à l'harmonisation en tant que telle. Laissez-moi donc répéter que même l'historien profane, s'occupant de sources anciennes (ou même modernes), se doit de chercher d'abord des façons réalistes d'harmoniser les apparentes incongruités (en y incluant la possibilité que son interprétation du texte soit erronée) avant d'envisager qu'une ou davantage de ses sources puissent être fausses ou délibérément fallacieuses. Evidemment, le bibliste pour qui les textes bibliques sont donnés par Dieu sera encore plus enclin à chercher l'harmonisation et il reculera instinctivement devant la suggestion que la Parole de Dieu est erronée ou fallacieuse. Il n'y a rien d'obscurantiste dans cette attitude ; c'est le corollaire de notre double engagement d'historien et de chrétien.

Toutefois, les tendances de notre instinct d'harmonisation doivent être contrôlées par au moins deux mises en garde.

i) Il faut chercher une harmonie qui s'accorde avec l'intention de l'auteur biblique, déterminée par une soigneuse exégèse grammatico-historique. C'est ce que nous avons déjà établi plus haut. Il est faux de chercher une harmonie chronologique pour des récits qui n'ont pas été organisés chronologiquement ou de chercher une concordance littérale pour un langage figuratif. Il nous faut de plus être sûr qu'une incohérence est réelle, et non le produit d'une exégèse superficielle, avant d'harmoniser.

ii) Nous devons nous méfier d'avoir tellement à cœur l'harmonisation que nous en oublions de relever les différents accents propres aux auteurs bibliques.

Par exemple, est-ce que le centurion a envoyé ses amis juifs demander à Jésus de guérir son serviteur (Lc 7,1-10) ou est-il venu lui-même (Mt 8,5-13) ? Une manière classique d'harmoniser se trouve représentée par J.N. Geldenhuis dans son commentaire sur Luc<sup>8</sup> : les deux sont vrais. D'abord il envoie ses amis, ensuite il vient lui-même ; Luc n'a rapporté que la première scène et Matthieu la seconde.

Vraisemblablement, si l'on pousse cette méthode jusqu'à sa conclusion logique, tout le dialogue s'est répété pratiquement mot pour mot. Mis à part que c'est peu probable, la méthode introduit un nouveau problème en faisant déclarer à un homme qu'il est indigne d'approcher Jésus personnellement, ce qu'il fait immédiatement après. Est-ce là la façon la plus *réaliste* d'expliquer les deux récits ? Le récit de Luc laisse-t-il vraiment envisager que le centurion puisse rencontrer personnellement Jésus ?

Une meilleure exégèse des deux récits nous révèle que chacun a un propos différent en nous présentant cet épisode<sup>9</sup>. Matthieu met fortement l'accent sur la foi du centurion et la portée de cette foi chez un Gentil. Luc, bien que soulignant la foi de l'homme, est plus intéressé par son caractère, surtout son humilité, plus que par sa nationalité. Voici une interprétation plus prometteuse de la divergence qui concerne les amis. Pour Luc, leur présence est importante pour mettre en évidence l'humilité et la modestie du centurion ; pour Matthieu, ils sont sans importance, et même en tant que Juifs, ils détournent l'attention du point central de l'histoire : la réponse du Gentil à Jésus. Ainsi Matthieu a fait ce qu'il fait souvent ailleurs (comme mentionné plus haut) : il a écarté un détail insignifiant pour son propos, de façon à concentrer son effet sur ce qui est pour lui le centre de gravité du récit. Il n'y a pas lieu d'accuser Matthieu de falsification ou d'erreur s'il suggère que les deux se sont rencontrés face à face ; son omission des *moyens* par lesquels le centurion s'est approché de Jésus est un procédé littéraire valable pour mettre en lumière le message tel qu'il le voit dans cet épisode (sur la base, commune à la littérature biblique et contemporaine, qu'un messenger ou un serviteur représente celui qui l'envoie par une identité quasi virtuelle).

Une harmonisation trop hâtive et mécanique court le risque dans ce cas, de manquer l'essentiel de l'épisode en ignorant les contributions théologiques propres aux deux évangélistes. A moins que l'on croie que les évangélistes étaient de sots compilateurs d'histoires et

---

<sup>8</sup> Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1950.

<sup>9</sup> Pour une exégèse détaillée de ce passage, voir ma contribution à *New Testament Interpretation*, eds. I. Howard Marshall, Exeter, The Paternoster Press, 1977.

de paroles, nous devons prendre garde qu'un désir exclusif d'harmonisation ne nous détourne des messages réels qu'ils ont écrits au travers de leurs évangiles. Si Dieu nous a donné une histoire sous deux formes différentes, chacune avec un accent théologique particulier, il nous siéra mal d'essayer de les réduire à un dénominateur commun. De plus, cet exemple nous rappelle que prendre au sérieux l'intention de l'auteur nous conduit parfois à une harmonisation plus plausible que celle qu'on obtient souvent par un ajustement mécanique des différents éléments.

On appliquera des principes semblables aux différentes façons dont les évangiles rapportent les paroles de Jésus. Ici, comme dans le cas des « doublets », il est souvent très réaliste de concevoir que Jésus a dit des choses similaires en plus d'une occasion ; il n'y a rien d'improbable dans cette supposition, comme tous ceux qui parlent beaucoup en public le savent. Je trouve vraiment difficile, par exemple de croire que les bénédictions et les malédictions de Luc 6,20-26 et les Béatitudes de Matthieu 5,3-12 sont les variantes d'un seul discours originel, et je ne vois pas la raison pour laquelle on devrait les considérer comme telles. Le désir de leur faire dire la même chose est peut-être l'une des causes pour lesquelles nous ne sommes pas confrontés aussi souvent qu'il le faudrait au fort anti-matérialisme du passage lucanien ; on le spiritualise en pauvreté « en esprit », et l'on évite ainsi commodément une pointe inconfortable. Jésus dit : « Vous les pauvres », et il n'y a pas de raison dans le contexte de penser qu'il entendait autre chose que cela. Dans ce cas, harmoniser ce qui était originellement distinct serait désastreux.

D'autre part, il est évident pour quiconque s'est déjà servi d'une synopse des évangiles que les évangélistes, si préoccupés qu'ils soient de préserver le contenu des paroles de Jésus, sont prêts à modifier la *formulation* d'une parole qu'ils ont reçue, de façon à accentuer le message qu'ils y ont trouvé. C'est ainsi qu'apparaissent les différentes formes d'une même parole<sup>10</sup>. On ne peut décider sans autre si une variation particulière doit être expliquée comme reflétant des paroles à l'origine séparées, ou si les évangélistes (ou ceux dont ils ont reçu la tradition) ont adopté la formulation d'une seule parole originelle. Les deux sont possibles et seule une exégèse approfondie peut décider quelle est l'explication qui convient le mieux dans chaque

---

<sup>10</sup> Ce sujet est traité de façon approfondie dans mon article sur « L'authenticité des paroles de Jésus », in *History, Criticism and Faith*, eds. C. Brown, Leicester, Inter-University Press, 1976. Traduction française : *Vérité historique et critique biblique*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1982.

cas. Lorsqu'on adopte la dernière explication, nous ne devons pas regarder la différence de formulation comme une « erreur », et l'évangélique n'a pas besoin d'être embarrassé par cela. Comme Leon Morris l'a écrit, « nous ne devons pas imposer à la Bible une inerrance de notre propre fabrication, mais plutôt accepter l'inerrance telle qu'elle nous l'enseigne. C'est une inerrance qui est compatible avec des façons différentes de rapporter les paroles prononcées en une occasion quelconque<sup>11</sup>. La foi de l'évangélique en l'inspiration des Ecritures l'assure qu'une différence de formulation n'est pas une erreur, mais sert à mettre en évidence différentes facettes du message de Jésus. Le principe d'harmonie nous interdit d'interpréter de façon contradictoire deux versions d'une même parole, mais il ne nous empêche pas du tout d'explorer les différentes nuances que les évangélistes expriment. Bien plus, l'évangélique, fort de sa doctrine de l'inspiration, devrait être en première ligne de ceux qui essaient, par une étude serrée de la formulation d'un évangile, de présenter les accents particuliers de chaque auteur inspiré. En d'autres termes, il a toutes les bonnes raisons d'accueillir la critique rédactionnelle en tant qu'outil exégétique, même s'il déplore par ailleurs les présupposés critiques qui ont motivé quelques-uns de ses plus illustres praticiens.

Ainsi l'harmonisation ne doit pas être recherchée mécaniquement, car de cette façon elle obscurcit les diverses nuances des auteurs bibliques. Cela revient à dire qu'il faut chercher l'harmonisation en se livrant à l'exégèse grammatico-historique, au lieu de s'en méfier. Les deux engagements méthodologiques formulés par Packer et liés à l'herméneutique évangélique ne sont pas en conflit mais complémentaires. Ce sont les principes qui devraient guider *tout* historien attentif dans son approche des sources anciennes. La différence, pour l'évangélique, c'est qu'il est engagé dans la plus patiente et rigoureuse application de ces principes. Il ne renoncera pas facilement dans la quête d'une réelle harmonie entre les textes écrits que Dieu a suscités.

Revenons maintenant à notre propos premier : est-ce que l'évangélique qui souscrit à une haute idée de l'Ecriture, qui inclut l'inerrance, se prive automatiquement de l'usage des méthodes critiques qui sont de règle dans l'étude académique de l'Ecriture ? Bien au

---

<sup>11</sup> *The Churchman* 81 (1967), p. 36. La citation est tirée d'un article sur « L'autorité de la Bible et le concept d'inerrance » qui suivait l'article de M. Packer reproduit ci-dessus.

contraire, c'est lui qui est motivé plus que quiconque pour pratiquer d'arrache-pied une exégèse critique, car il a foi que ce qu'il interprète, c'est la Parole de Dieu et qu'il doit donc ne négliger aucun effort pour découvrir ce qu'elle signifie réellement. Si quelqu'un est obligé de mener la plus rigoureuse des exégèses grammatico-historiques, sans prendre de raccourcis ni piper les dés, c'est bien l'évangélique. Sa position doctrinale l'oblige à faire minutieusement ce que les spécialistes exigent : étudier le texte de l'Écriture de façon critique, à la lumière de toutes les connaissances utiles. Il peut, et même doit, apporter une contribution réellement positive à une exégèse responsable, ce que toute étude biblique académique recherche, ou devrait rechercher.

En cours de route, il se trouvera en conflit avec bien des théories fantaisistes et des présuppositions sceptiques qu'il ne pourra accepter. Si son étude est suffisamment approfondie, elle lui fournira ample motif de remettre en question, sur la base de solides fondements académiques, la valeur de bien des positions courantes. Il va bien vite se rendre compte que si quelqu'un ne joue pas selon les règles du jeu, ce n'est pas nécessairement lui, mais parfois ces savants, souvent très respectés, qui introduisent subrepticement dans l'étude de la Bible des présupposés anti-surnaturalistes modernes, et développent des procédés critiques bornés qui font des études du Nouveau Testament la risée des savants travaillant dans des branches historiques ou littéraires parentes. Si s'engager dans l'étude académique de la Bible lui permet de restaurer une rectitude critique à une discipline déformée, il rendra service à tout étudiant de la Bible sérieux, évangélique ou non.

En sciences bibliques, comme dans bien des zones d'études (et de la vie), c'est l'indécis qui perd à tout coup. Le savant évangélique qui ne craint pas de s'engager complètement dans l'étude critique de la Bible verra bien vite que ce ne sont pas les règles du jeu qui découragent un engagement évangélique, mais une interprétation unilatérale de ces règles qu'il a d'ailleurs tous les droits de mettre en question, sur la base de la méthode grammatico-historique elle-même. Les règles doivent être observées soigneusement, mais ce sont les joueurs et non les spectateurs qui sont à même de les faire respecter<sup>12</sup>.



---

<sup>12</sup> Cet article a paru dans *Themelios*, vol. 1, N° 1 (automne 1975). Il a été traduit par Jean-Michel Sordet, étudiant à Lausanne.

par Henri  
BLOCHER,

professeur  
de systématique<sup>1</sup>

## Qu'est-ce que la vérité ?

### **Orientations bibliques dans le débat**

#### *Introduction*

*La vérité, du point de vue théologique, est-elle cachée (dans le bruissement doux et léger qui parcourt le ciel, dans les cris de la terre et du monde), ou se révèle-t-elle (par le concert symphonique de la Bible, des Eglises et des universités) ? Quoi qu'il en soit – « la vérité n'a point de couture<sup>2</sup> » –, cet article d'Henri Blocher assume la complexité du débat sur le thème du rapport à la vérité : il déploie l'analyse des dimensions historique, morale et philosophique propres à la problématique de la vérité, à la lumière de l'exégèse biblique et de la haute théologie. La complexité, l'importance vitale pour l'éthique de tout croyant et citoyen, les enjeux épistémologiques du traitement de la notion sont pris en compte avec une humilité bien-*

<sup>1</sup> Cet article a paru en 1979 dans *Hokhma*, N° 12 (pour la première partie) et en 1980 dans *Hokhma*, N° 13 pour la seconde partie. Henri Blocher est dogmaticien et professeur de théologie systématique au Wheaton College (Illinois) aux Etats-Unis, et à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine en France. Il enseigne depuis 1965 dans ce dernier établissement, dont il est le doyen honoraire. Henri Blocher est l'auteur de très nombreux articles et de plusieurs ouvrages, dont :

- *Révélation des origines*, Presses Bibliques Universitaires, PBU, 1979/1989,
- *Le Mal et la Croix*, Sator, 1990,
- *La doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2001, 368 p.,
- *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2002, 318 p.,
- *La Bible au microscope : Exégèse et théologie biblique*, Vaux-sur-Seine, Edifac, vol. 1, 2006, 314 p., vol. 2, 2010, 240 p.

<sup>2</sup> « De tous les lambeaux de vérité qui pendent à toutes les erreurs, on ne fait pas la vérité. La vérité est comme la robe de notre Seigneur : elle n'a point de couture » (Alexandre Vinet).

faisante, mais aussi une clarté pédagogique structurante et une chaleur spirituelle remarquable : avec conviction, à l'écart de tout sectarisme, d'école ou d'Eglise. L'enjeu est personnel : « Lorsqu'on a fait neuf pas sur dix vers la vérité, on n'a fait que la moitié du chemin ». C'est dire que dans le domaine de la vérité factuelle comme de la véracité intentionnelle, le chemin est à parcourir personnellement. « Truth through personality », rappelait Henri Blocher à ses étudiants : « La vérité jaillit à travers la personnalité ». Bonne lecture... personnelle !

David Gonzalez



**I**l nous répugne, avouons-le, de mettre en cause les notions primordiales, fondamentales, comme la notion de vérité. Tandis que glisse la navette de notre pensée, elles semblent toujours déjà là, derrière, à la fois données et donnantes. Nous voudrions les croire innées, au-delà de toute contestation ! C'est à grand-peine que nous acceptons de prendre au sérieux la question : « Qu'est-ce que la vérité ? ».

Il le faut cependant, car Pilate n'est pas le seul à la poser. Et c'est user d'une litote que de dire : les réponses ne s'accordent guère. Faut-il s'en tenir au sens commun ? Faut-il le préciser dans le sens du *réalisme*, comme la tradition orthodoxe a tendu à le faire ? Faut-il au contraire dès qu'il s'agit de l'homme et de son rapport à Dieu, dire avec le Kierkegaard du *Post-scriptum* que la vérité concerne le *comment* de la foi passionnée plutôt que le *quoi* de la croyance ? Faut-il identifier la vérité avec le mouvement de l'histoire, avec sa totalisation, ou avec l'appel de l'avenir ? Faut-il se brancher sur une autre ligne encore du réseau philosophique ? Pour user d'une autre litote : les conséquences en théologie ne seront pas nulles.

On ne peut pas canoniser le sens commun par naïveté non-critique : il est pécheur lui aussi. Mais on ne doit pas le mépriser non plus, et même il mérite la première attention : il est souvent *moins* pécheur. Les contraintes de la vie commune, en proie au réel, l'impossibilité d'échapper réellement à l'ordre de Dieu (quand on s'y heurte, on se fait mal), tout cela *freine* la tendance à dévier. Il n'en va pas de même pour les systèmes des philosophes : affranchie des pesanteurs quotidiennes, leur logique prend plus facilement la tangente : ou, pour changer d'image, dans la serre chaude du monde académique, les plantes de la pensée peuvent atteindre une taille monstrueuse.

Quelles sont donc les composantes de la notion courante ? La vérité, pensons-nous, c'est d'abord la parole *conforme au réel*, le jugement qui correspond aux choses (« c'est vrai, c'est comme ça ») ; par extension, on peut parler de vérité pour la *réalité* même à connaître, parfois encore cachée (« je cherche la vérité ; elle finira par percer »). En même temps, la vérité est la *norme* de la parole et de la pensée (« c'est vrai, je dois le reconnaître ») ; elle permet l'*assurance* (« c'est vrai, tu peux me croire ») ; elle promet le *succès* de l'action qui se fonde sur elle (« c'est vrai, tu peux y aller... »). Elle se signale par la *cohérence* (« ce n'est pas vrai, tu viens de dire le contraire » ; « ça m'a l'air vrai, ça se tient »). L'assemblage de ces traits combinés sans réflexion particulière par tout un chacun dans ses propos journaliers ébauche une prise de position : non pas seulement un *concept* de la vérité, simple outil de l'esprit, plus ou moins commode, mais une *conception*, germe de doctrine, juste ou fausse, « vraie » ou non. C'est pourquoi il est intéressant de la comparer avec la conception qui ressort des textes bibliques.

Les philosophes, cependant, n'ont pas travaillé pour rien dans leur effort pour élucider, purifier, redresser, reconstruire. Ils ont mis en lumière l'implicite des différents aspects de l'idée commune ; ils ont montré les enjeux et posé la question des fondements. Leurs divergences (« tous azimuts » !) nous permettent de porter une attention plus aiguë au sens de l'Écriture, d'observer avec plus de finesse et de discernement le dessin propre à la conception des deux Testaments. Il est utile de rappeler schématiquement les positions rivales sur la vérité dans la tradition intellectuelle de l'Occident et de sa théologie. On observe d'ailleurs que les penseurs ne bâtissent pas leur théorie sans lien aucun avec la notion commune : non seulement ils retombent facilement dans celle-ci lorsqu'ils ne se surveillent pas, et semblent alors oublier les définitions qu'ils ont données, mais ces définitions, pour scandaleuses qu'elles soient parfois aux yeux du public, gardent quelque chose de la compréhension ordinaire.

## « Vérités » en guerre

Le *réalisme* classique, respectueux du sens commun, s'en écarte peu dans sa conception de la vérité. Mise au point par la scolastique en son âge d'or (le XIII<sup>e</sup> siècle, avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin), elle isole comme essentiel le premier élément de la description que nous avons faite : la correspondance avec le réel. La vérité est *adequatio rei et intellectus* ; l'intelligence humaine est appelée à épouser la structure intelligible de l'objet.

On sait la dette des grands docteurs du Moyen Age à l'égard des anciens Grecs, et l'on attribue volontiers la définition réaliste à la philosophie grecque, en tout cas celle de Platon et d'Aristote. Pour Platon et Aristote, en effet, il s'agit de dire ce qui est ; et ce qui est, c'est l'essence inaltérable de l'objet<sup>3</sup>.

C'est le doute quant à la possibilité d'accéder au réel par une autre voie, pour mesurer la correspondance, qui fait se détourner de la solution réaliste ceux qui prennent le chemin des *idéalismes*. Si je ne peux pas tenir côte à côte la structure du réel et celle du discours pour les comparer, je dois me rabattre sur les qualités du discours lui-même ou de son élaboration. Le sens commun estime lui aussi que la vérité se signale par sa cohérence et sa pureté.

Descartes, sans abandonner la correspondance, privilégie les idées *claires et distinctes*. Kant consomme la rupture : ce sont les règles de sa construction qui font la vérité de la pensée : vérité rationnelle et objective (car tous les hommes *doivent* s'accorder sur les règles), mais sans ancrage désormais, dans la chose-en-soi. Pour la tradition idéaliste, la connaissance vraie est un rêve *bien lié*. Lorsque s'efface, comme en notre temps, la conviction qu'un sujet la construit selon les règles, il ne reste plus que la structure, l'inlassable tourniquet des signes qui renvoient les uns aux autres, sans aucun sens qui dépasse leur jeu, et l'on se demande ce qui peut subsister de la notion de vérité.

Lorsque l'accent porte moins sur la *formalité* du discours, on peut s'intéresser davantage à la procédure d'expérimentation qui

---

<sup>3</sup> Une nuance, cependant, sépare ce qu'ils appellent *alêtheia* et la « vérité » du réalisme. « Ce qui est déterminant, c'est qu'*alêthia* en tant que qualité de ce qui n'est pas caché se rapporte à l'objet, tandis que la vérité se rapporte à l'énoncé ; *alêthia* est d'abord une qualité du monde en tant que somme des objets ; le terme de vérité, dans nos langues par contre, une qualité du jugement porté sur ces objets » (E. Heitsch, « Die nicht-philosophische ALETHEIA », *Hermes* 90/1962, pp. 31s., cité par Oswald Loretz, *Quelle est la vérité de la Bible ?*, Paris, Centurion, 1970, p. 123, n. 11). Attribut de l'être qui émerge dans la lumière de la connaissance plutôt que correspondance : cette différence se creuse en écart significatif quand on poursuit soit dans la direction de Platon, soit dans celle des présocratiques. La splendeur divine du royaume des idées, royaume de la vérité, la sépare pour le platonisme du sensible et du changeant, cet être qui n'est pas vraiment (*mê ôn*) ; du coup la vérité revêt le caractère d'une utopie (au sens politique aussi, cf. *La République*), elle ne s'accorde plus avec le réel ordinaire mais plutôt elle le dévalue. En l'absence de ce dualisme, chez les présocratiques, c'est la distinction du sujet qui connaît et de l'objet connu qui tend à se dissoudre, et la manifestation maternelle de l'être, évoquée dans le discours qu'elle précède et qu'elle excède, n'est plus candidate à la discrimination du vrai et du faux ; la conception commune s'estompe et disparaît.

semble, dans les sciences modernes, engendrer la vérité. Francis Bacon pose déjà : « Ce qui est, quand on opère, le plus utile, est, en science, le plus vrai » (*Novum Organon* II, 4). C'est la direction du *pragmatisme* : la vérité, c'est ce qui réussit. Mais Nietzsche n'est pas loin, avec son renversement de l'idée de vérité : celle-ci n'est plus que le mensonge utile à la vie, « la sorte d'erreur dont une espèce particulière d'être vivant ne peut pas se passer pour vivre » (*La Volonté de Puissance*, aph. 493).

La solution la plus subtile combine l'intérêt pour le fonctionnement de la pensée et l'intégration de l'expérience tout entière non pas de telle sorte qu'elles se correspondent, mais se confondent strictement, une seule et même chose. Pour Hegel, le déploiement de la logique est, identiquement, l'histoire du monde (l'Absolu dans son devenir) : il peut affirmer cette identité parce que la logique est devenue dialectique ; loin d'exclure la contradiction, elle l'inclut en elle-même comme son moteur. La vérité est ce processus, hors duquel il n'y a rien : *tout* est vrai à son heure, et *rien* ne le reste (l'Esprit absolu, dans ce devenir qu'il est lui-même, peut faire que ce qui a été n'a pas été ! Cette pensée impensable de Hegel fait songer aux révisions de l'historiographie soviétique !) ; Hegel observe seulement que le devenir, implacablement logique, va vers la synthèse totale : accomplissement de la vérité. A partir de Hegel (le Platon de notre modernité, à en croire F. Châtelet), les accents peuvent se diversifier : sur la totalisation de l'histoire ; sur le mouvement même (« mort immortelle ») ; sur l'avenir comme source du mouvement (à l'opposé du passé où il se fige). L'esprit de Hegel s'est réveillé dans la théologie des vingt dernières années, et l'emprise du marxisme sur l'intelligentsia y a été pour quelque chose. Un Pannenberg loge la vérité dans la totalité finale. Un Moltmann proclame la vérité à venir et ose la définir comme *inadequatio rei et intellectus*<sup>4</sup>. Polémiquant contre la notion réaliste, le catholique Leslie Dewart écrit : « Ainsi, ce n'est pas l'inadéquation de l'esprit et de la réalité qui constitue l'erreur, mais c'est le fait d'être dans une situation qui prive la pensée de tout avenir. [...] Inversement, la vérité est ce qui rend possible et facilite l'auto-crédation de la conscience humaine »<sup>5</sup>. Comment discuter avec Dewart ? Il ne prétend pas que son affirmation corresponde à ce qui est : seulement qu'elle donne de l'avenir à sa pensée ! Si l'avenir le plus beau est la correction de l'erreur, il faut conclure que la vérité, c'est l'erreur !

---

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 127.

<sup>5</sup> « Unité et vérité », *Lumière et Vie*, t. XX, n° 103 (juin-juil. 1971), p. 79.

Pour rompre le charme totalitaire du système hégélien, Kierkegaard invente la vérité-subjectivité, mesurée par la passion de l'infini dans l'individu, d'autant plus pure que les apparences sont plus contraires et le risque plus fou. « Si le comment de la relation est dans la vérité, l'individu est dans la vérité, même s'il s'attache à la non-vérité » : le païen, explique-t-il, qui se prosterne avec une passion infinie devant son idole est dans la vérité, quand le bourgeois luthérien de Copenhague, récitant placidement le *Credo*, n'y est pas. Ce n'est plus à l'objet ni au discours que se rapporte la vérité existentielle, mais au sujet (que la conception commune, remarquons-le, n'oublie pas complètement). L'intention du « témoin de la vérité » (qu'a quand même été Kierkegaard) n'est pas de favoriser le subjectivisme, mais de rappeler la différence qualitative infinie du temps et de l'éternité, d'attester l'abrupt ineffable de la majesté divine, de dénier à toute objectivité mondaine la moindre adéquation à la réalité de Dieu, d'enlever à l'homme toute sécurité terrestre et lui interdire ainsi de se réserver devant l'absolu. L'existentialisme a surtout retenu l'opposition du savoir objectif et de la vérité-subjectivité conçue comme son contraire. De 1920 à 1955, un vent kierkegaardien a soufflé sur la théologie. On peut tenir pour représentatif un modéré comme Emil Brunner : il définit la Vérité comme *rencontre*, la vérité du rapport personnel « Je-Tu » (le rapport Je-lui, objectif, tombe déjà dans l'impersonnel) ; il y a certes une vérité scientifique, rationnelle, objective, des choses, mais elle cesse de valoir, radicalement, dès qu'il s'agit des personnes et de Dieu. La Parole de Dieu n'est vérité que dans l'instant, comme interpellation et rencontre ; l'Écriture, la doctrine peuvent la servir mais n'en livrent qu'un écho fragmenté et n'en peuvent porter le titre. On ne peut pas dire que cette conception ait aujourd'hui disparu sans laisser de trace...

G. Gawlick (dans son article « Wahrheit » de la *R.G.G.*) observe que les définitions sont autant de « sténogrammes des théories philosophiques sur l'être 'véritable' ou la 'vraie' connaissance ». Les conceptions les plus influentes sur la théologie de notre siècle, cependant, se réclament d'une conception biblique, ou plus souvent « hébraïque ». Opposée à la notion « grecque », la vérité de la mentalité israélite serait purement personnelle : fidélité, intervention libératrice pour fonder la communion ; elle n'aurait rien d'une doctrine ; elle tolérerait, sans même qu'elles l'égratignent, les contradictions et les erreurs de fait ; ultimement, elle serait la personne du Christ et rien d'autre. Ou, pour renvoyer l'écho du discours plus récent : la vérité biblique, aux antipodes (de nouveau) de la pensée grecque

avec ses idées intemporelles, est vérité de la promesse, mobile avec l'histoire qu'elle fait avancer, tendance toujours réinterprétée qui projette vers l'avenir. Est-ce à tort ou à raison qu'on invoque ainsi l'appui des Ecritures ?

Pour répondre à cette question, nous ne pouvons pas faire l'économie d'une assez vaste enquête. Comme James Barr nous en a utilement avertis, l'étymologie, si suggestive que soit l'émergence d'un terme nouveau dans la fraîcheur de sa naissance, ne livre pas toujours le sens. Un même mot peut servir divers concepts, et plusieurs mots, le même ! Il faut passer en revue les usages variés, les propositions qui emploient les termes et mettent en jeu la notion ; essayer de les relier harmoniquement les uns aux autres, mais sans exiger d'avance l'unification de la grammaire des emplois. Il faut garder un œil sur les thèmes avoisinants. Il faut se rappeler quels motifs fondamentaux, sous-jacents, orientent la façon de voir le monde et déterminent les décisions. « Et c'est ainsi que nous allons faire, si Dieu le permet »...

## La vérité dans l'Ancien Testament

Le mot « vérité » dans nos versions de l'Ancien Testament correspond presque toujours à l'hébreu *'éméth* ; en revanche, *'éméth* n'est pas toujours traduit vérité : on le rend souvent par « fidélité ». Cette dernière équivalence (parfois contestée), donne une première idée des connotations du terme. La version grecque (des LXX), outre *alêtheia*, traduit quelquefois *pistis* (fidélité, sùreté) et *dikaïosunê* (justice)<sup>6</sup>.

Lumière de l'étymologie ! Nous connaissons tous la racine *'mn*, d'où procède *'éméth* ; elle est encore très présente parmi nous sous la forme du mot Amen (le « Dieu de vérité » d'Es 65,16 est littéralement le « Dieu d'Amen ») ! C'est la *robustesse* qu'elle évoque à l'origine, la solidité, la fermeté. Des colonnes du Temple (2 R 18,16) portent un nom qui atteste ce sens concret originel : ce sont les *'ometh* (de la même racine). Par un glissement très naturel, le verbe revêt au causatif un sens fort courant, de première importance : il signifie « s'appuyer sur », « se lier à », et, par conséquent, « croire ». [L'avertissement du prophète Esaïe joue sur le mot : « Si vous ne croyez pas, vous ne serez pas établis » (Es 7,9) ; la Bible de Jérusa-

---

<sup>6</sup> D'après O. Procksch (*Theologie des Alten Testaments*, p. 606), *'éméth* est rendu par *alêtheia* 86 fois, et par *pistis* 6 fois ; pour le vocable proche *'émûnâ*, les chiffres correspondants sont 21 et 19.

lem l'imite astucieusement en français : « Si vous ne tenez à moi, vous ne tiendrez pas », et la Bible à la Colombe : « Si vous n'êtes pas fermes (dans votre confiance), vous ne serez pas affermis (dans votre défense) »].

Quant au nom dérivé *'émûnâ*, enfin, il désigne la foi, la confiance, la fidélité. Dans sa famille linguistique, la vérité hébraïque se trouve donc intimement liée à la foi : c'est le fondement *digne de foi*, l'appui qui répond à l'attente qu'on met en lui, le soutien stable qui ne fléchit pas, le rocher inébranlable du refuge, le chemin qui conduit au but. Un mot français rappelle fidèlement le climat psychologique et les idées associées à *'éméth* : le mot *sûreté*, dont le sens se ramifie de façon très semblable.

### *L'usage profane*

De vérité, il est d'abord question entre les hommes, à propos de leurs affaires quotidiennes. Elle s'attache au *caractère* des personnes, celles sur qui l'on peut compter, les « hommes de vérité » choisis comme juges ne sont ni des scientifiques ni des spéculatifs, mais des hommes intègres, sûrs, hommes de confiance (Ex 18,21). Puis, du caractère, on passe au *comportement* : « faire » la vérité, c'est demeurer stable dans ses voies, ferme et fidèle dans sa ligne de conduite, sans faire soudain faux-bond au partenaire confiant. Du coup, c'est la parole qu'intéresse avant tout la vérité. Par la parole, les hommes sont les uns pour les autres, font alliance et se promettent soutien ; la vérité de leurs rapports sera concrètement la vérité de leurs paroles, à l'opposé du parjure et du faux serment (Jr 5,1-3). Le lieu d'élection de la vérité, c'est la parole (Za 8,16).

Lorsque la parole communique la connaissance de faits, à venir, présents, passés, elle n'est pas *sûre* sans une correspondance avec ces faits, une correspondance permanente qui vaudra pour l'autre comme pour moi s'il s'engage sur ma parole. A titre d'implication et de « moment » secondaire, la notion d'un *accord avec le réel* marque donc quelquefois la vérité *'éméth* de l'Ancien Testament ; il faudrait être de parti-pris pour le nier. De ses frères qui ont mentionné l'existence de Benjamin, Joseph exige qu'ils produisent l'enfant pour contrôler la « vérité » de leurs dires (Gn 42,16) : puisque les faits s'accordent avec les descriptions qu'on lui avait rapportées, elle le constate, la reine de Saba s'écrie : « Elle était vérité, la parole que j'ai entendue » (1 R 10,6). Ces exemples ne sont pas contestables.

Un usage profane spécial revêt une importance particulière : l'emploi *juridique* du mot. Quell y voit même le berceau de la notion

hébraïque de vérité. (Cette thèse, difficile à prouver, peut invoquer du moins le rôle capital du *droit* pour la mentalité d'Israël). Tandis qu'un mot voisin désigne, sans doute, un contrat (*'amanah*, Ne 11,23), *'éméth* vaut pour les conclusions *établies* d'une enquête soigneuse sur les faits (Dt 13,15 ; 17,4 ; 22,20) juridiquement valables. Fréquemment en compagnie de la justice et du jugement (Jr 4,2), la vérité doit encore caractériser la sentence du juge (Ez 18,8 ; Za 7,9). La notion s'enrichit ainsi d'une nuance nouvelle : la vérité se révèle *norme*. Tandis que se consolident et s'amplifient les aspects de force et de permanence évoqués par l'étymologie, au vœu de *sûreté* se combine l'exigence d'un *devoir*.

Rare, enfin, mais significative, la rencontre des notions de vérité et de *témoignage* noue tous les fils. Elle campe dans le cadre « forensique » la conception-clé de la vérité, parole sûre (Pr 14,25 ; cf. 12,17).

## L'usage religieux

Si l'usage profane de *'éméth* oriente utilement l'étude, l'usage religieux du terme prend beaucoup plus de place dans l'Ancien Testament. La vérité ne vient pas encore au tout premier rang des notions religieuses (comme celle de « justice », par exemple) ; elle en est proche, cependant (et le langage de la piété hébraïque met davantage en valeur la solidarité réelle de la vérité et de la justice, de la paix, de l'amour, que la distinction des concepts).

Attribut de YHWH, le Dieu d'Israël : voilà ce qu'il faut dire en premier lieu de *'éméth*. Il est le « Dieu de vérité » (Ps 31,6 ; Jr 10,10) ; il garde *'éméth* à toujours (Ps 146,6). On pense à la stabilité de son comportement (il est possible de comprendre Ex 3,14 « Je serai ce que je suis »), à la *fixité* du dessein qui subsiste d'âge en âge (« Dieu n'est pas un homme pour mentir, ni un fils d'homme pour se repentir »). L'image du Rocher (« car qui est Dieu si ce n'est YHWH, et qui est un rocher si ce n'est notre Dieu ? » 2 S 22,32) illustre l'association privilégiée de la vérité divine et de l'éternité, à l'opposé de l'inconstance humaine (« toute chair est comme l'herbe... » Es 40,6ss) et de la versatilité capricieuse que les nations prêtent à leurs divinités. Vrai Dieu, digne de foi, YHWH l'est, en effet, par opposition aux dieux des païens, ces êtres de mensonge et de vanité, ces « néants » incapables de sauver : après lui avoir donné ce titre, le psaume 31 (qui exalte le Salut de Dieu) l'oppose aux « Riens de tromperie » (Ps 31,7), et c'est dans une diatribe contre l'idolâtrie que Jérémie conjoint magnifiquement pour YHWH les trois titres de « vrai Dieu »,

« Dieu vivant » et « Roi éternel » (Jr 10,10). En dernier ressort même, la vérité de Dieu ne se contente pas d'exclure le mensonge des Baals ; elle s'affirme contre toute prétention de l'homme : toute force humaine n'est que « chair » et malheur à qui prend la chair pour appui... Le psaume 146 célèbre l' *'éméth* divine, après avoir dénoncé, justement, ceux qui se confient en l'homme (Ps 146,3). Dieu seul est sûr, Dieu seul est vrai !

La note juridique s'affirme ici aussi, à propos de l' *'éméth* du « Juge de toute la terre » : ses jugements sont vérité (Ps 111,7s.) : il est témoin véridique (Jr 42,5). La pensée de l'alliance, cependant, domine tout ce côté de la notion. C'est à l'intérieur de l'alliance qu'opère et se révèle la vérité de Dieu : Dieu tient ses engagements, il exige une obéissance pareille, il sanctionne l'infidélité (ainsi la vérité doit caractériser l'homme aussi, comme partenaire de Dieu, Ps 15,2). Sans arrêt revient, à propos de l'alliance, l'association typique d' *'éméth* et de *héséd* : déjà dans ce sommet, la très intime révélation à Moïse (Ex 34,7) et encore dans de nombreux psaumes, dont le psaume prophétique 85 qui semble dans l'esprit de Jean, avec le souvenir de l'Exode, lorsqu'il reprend à son tour la fameuse formule « la grâce et la vérité » (Jn 1,14.17)<sup>7</sup>.

Le terme associé, *héséd*, est aussi intéressant qu' *'éméth* ; il a même fait l'objet d'études plus nombreuses. En lui se rejoignent la passion et le droit, la pitié du cœur et le respect du contrat : si, à l'origine, le sens paraît proche de la « consistance » (ainsi la TOB en Es 40,6), on peut essayer de le traduire « amour fidèle », ou, mieux encore, « généreuse loyauté ». Les deux termes, « divine sûreté » et « généreuse loyauté », se recouvrent-ils, quasi-synonymes (hendiadys), ou, au contraire, sont-ils nettement différenciés ? A l'origine on paraît s'intéresser davantage au chevauchement qu'à la distinction : les notions communiquent et déteignent l'une sur l'autre ; mais l'évolution ultérieure les distingue plus précisément : elle accentue pour *héséd* le sens de miséricorde rédemptrice, et pour *'éméth*, de certitude et de norme pour la connaissance. L'association, du moins, contribue à lier très étroitement la vérité de Dieu à son alliance.

Plus encore que dans leurs paroles, pour les hommes, c'est dans la *Parole de Dieu* que se concentre, et se condense, sa vérité. Le psaume 119 y insiste, et déclare avec force : le *rôsh* de ta parole est *'éméth*, c'est-à-dire : le principe, le fondement, la somme, la totalité, l'essence, de ta parole est la vérité (Ps 119,160 ; cf. vv. 43.142.151 ;

---

<sup>7</sup> Nous nous permettons de renvoyer à notre étude « La venue du Fils-Logos », *Ichthus* 47-48 (nov-déc. 1974), pp. 2-7.

l'affirmation conjointe aux vv. 142 et 160 concerne l'éternité, la permanence à jamais). L'affirmation vaut pour les trois formes de la Parole révélatrice, et pour chacune séparément : la Torah de Moïse, les oracles des prophètes et l'enseignement des sages. Pour la *Loi*, elle revient fréquemment, au point qu'on appelle celle-ci naturellement « loi de vérité » (Ml 2,6). Il s'agit sans doute d'abord de la valeur de vie, de la fiabilité, des directives, et de l'autorité indissoluble des commandements, dont rien ne passera, dira Jésus, avant les cieux et la terre (Mt 5,18). Un double distique fort intéressant associe la pureté (aucune scorie), l'invariance éternelle, la vérité, et la cohésion de tous les éléments, l'harmonie « systématique » :

« La crainte de YHWH est pure, fixe (*'ômedéth*) à perpétuité ;  
Les sentences de YHWH sont vérité, elles sont justes ensemble » (*çâdeqû yahdâw*).

Il convient de rappeler que l'*Instruction* fondamentale accordée à Israël ne se réduit pas à une collection de préceptes pour la pratique du peuple élu, ni même au rappel des hauts faits du Dieu rédempteur : elle livre une certaine connaissance de Celui qui se révèle dans ses actes et qui parle comme il agit. Moïse rend compte de l'explication du *Nom* et du passage devant lui de la *Gloire* (Ex 3 et 34) ; il lui a été donné de contempler la « forme » de YHWH (Nb 13,8). On ne doit pas exclure cette dimension cognitive quand on affirme la vérité de la Torah.

L'annonce *prophétique*, dont rien ne « tombe à terre » mais qui traverse, « dressée », les tempêtes de l'histoire (*yaqûm* ; Jr 44,28s. ; cf. Es 40,8 ; 1 R 2,4 ; etc.) n'est pas moins « vérité » (2 S 7,28). Ce qui vaut de la Loi vaut par extension des textes prophétiques, car Dieu envoie les prophètes à la suite de Moïse, comme lui (Dt 18,15ss) ; la note originale, c'est l'accent sur la correspondance entre l'annonce et l'événement. Dans le grand procès de YHWH avec tous les peuples, il cite à comparaître les témoins, pour qu'on puisse dire des prédictions accomplies : *'éméth* (Es 43,9s.) ! Par cette vérification se font reconnaître les vrais prophètes (Dt 18,21s. ; Jr 28,9). Achab lui-même avait à l'esprit cet aspect de la vérité quand il a sommé Michée de cesser d'imiter ironiquement les prophètes à sa solde, et de lui dire « seulement la vérité » (1 R 22,16). On sait que le second critère d'authenticité, ou plutôt le premier, était l'accord « canonique » (avec la révélation déjà reconnue ; cf. Dt 13,2-4 ; Jr 28,8) : effet de la cohérence du vrai. Car il ne s'agit pas seulement, dans la parole des prophètes, des événements mais de celui qui les opère, et ne change pas (Ml 3,6) : la formule caractéristique « Et vous saurez que moi, je suis YHWH » signifie que l'inspirateur

du message, qui parle par le prophète, montrera dans les faits comment il assume les connotations seigneuriales du Nom YHWH<sup>8</sup>. La vérité de l'oracle est aussi « théologique ».

Pour la *Sagesse* révélée, puisqu'elle *était* au commencement auprès de Dieu, engendrée dès avant tous les mondes (Pr 8,22ss), on n'en doutera pas, même si la plupart des maximes concernent la conduite de tous les jours. Elle aussi a la vérité pour synonyme (Pr 23,23), et cela vaut de toutes ses maximes (Pr 8,7 ; Qo 12,10). Le *mâshâl* qui conclut l'Ecclésiaste paraît associer à la vérité l'ordre juste et l'inspiration d'un « pasteur unique » : affirmation de l'unité interne que les lecteurs avertis sauront discerner sous l'apparence du désordre et de la contradiction (Qo 12,11). On s'achemine ainsi vers une conception plus restreinte et plus précise, celle de la vérité-doctrine. Cette ligne rejoint la ligne prophétique chez Daniel : *'éméth* paraît désigner une fois la religion authentique, renversée par la corne arrogante (Dn 8,12) et, plus souvent, la connaissance exacte du projet céleste (Dn 10,1.21 ; 11,1). Dans les Ecritures si diverses, la Parole est vérité : les directives que Dieu donne indiquent le chemin de la vie, les desseins qu'il dévoile se réalisent dans les faits, la connaissance qu'il accorde permet une communion intelligente avec lui. En retour, il exige l'Amen, la reconnaissance et l'obéissance de la foi.

## Commentaire : *'éméth* et *alêtheia*

La comparaison avec la notion grecque fait ressortir les traits originaux de la vérité *'éméth*, et peut servir de tremplin à un commentaire plus général. Les différences entre *alêtheia* et *'éméth* sautent aux yeux, mais il faut noter qu'elles ne signifient pas toujours opposition irréductible. Des ressemblances se discernent aussi, mais il faut relever combien les perspectives sont alors étrangères ! On remarque d'emblée le rétrécissement du champ : *alêtheia* n'intéresse que la connaissance, alors qu'*'éméth* fonde la vie ! Le moment cognitif, cependant, s'il est secondaire, appartient bel et bien à la vérité « hébraïque », et son importance tend à croître au cours de l'Ancien Testament (en particulier dans la littérature sapientiale) : la différence d'amplitude n'implique pas opposition symétrique.

---

<sup>8</sup> On sait que la formule a fait l'objet de vives controverses, où s'est illustré en particulier W. Zimmerli. Pour bien interpréter, nous estimons important le parallélisme avec l'autre formule « Ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux » (Ez 2,5 ; 33,33) ; on ne l'a pas assez remarqué.

Un contraste éclate ensuite, plus décisif : *alêtheia* se rapporte exclusivement à l'*objet*, impersonnelle ; *'éméth*, certes, caractérise l'*objet*, mais tel que le *sujet* s'y lie ; et son lieu propre, c'est le rapport des *personnes*. Les deux notions s'opposent comme la recherche de l'Idée et le don du Nom. Il y a plus ici qu'une nuance : c'est l'antithèse des options spirituelles qui se trahit, malgré la priorité commune à l'objet et l'accent commun sur la parole. Encore faut-il voir que l'antithèse n'empêche pas les deux notions de se chevaucher, de coïncider à toutes fins « utiles », dans la zone des communications banales. L'Ancien Testament s'inquiète bel et bien de correspondance avec le réel. Et même quand il ne s'agit plus de banalités : puisque YHWH s'atteste vrai Dieu par la concordance du dit et du fait !

D'un troisième point de vue, les deux notions semblent se rejoindre : en associant la vérité à l'être stable, permanent, réel, opposé au non-être du mensonge. Cette rencontre n'est pas illusoire, mais il faut sans tarder démasquer l'équivoque cachée. Pour les Grecs, la réalité permanente, c'est la forme abstraite qui échappe au devenir. Pour l'Ancien Testament, ce sont les institutions et les interventions de Dieu dans l'histoire, ses projets et ses œuvres, qui tiennent quand tout s'écroule ; si Dieu, comme Dieu de vérité, domine les vicissitudes du temps (Dn 2,21), il y entre également en vertu même de sa souveraineté.

La vérité des prophètes ne dédaigne pas, dans le réel, le singulier et le sensible ; elle reprend en compte toute la plénitude concrète de l'expérience historique, et son éternité n'est pas plus l'intemporalité rêvée des Grecs que l'immuabilité divine n'est l'immobilité du pur intelligible. La polémique contre le néant change de sens : il ne s'agit plus de déprécier le terrestre mais de dénoncer le péché. Ici et là on oppose la vérité divine à l'*idole* : pour la Bible il s'agit du Dieu servi par le païen : pour Platon, *eidolon*, c'est l'apparence !

On peut comparer sur un autre point encore. Si l'étymologie d'*'éméth* ignore l'idée de manifestation, de dévoilement, qu'exprime le terme grec, c'est une idée biblique aussi. Le verbe *galah*, révéler, le dit expressément, et il importe pour la notion de vérité. Des deux côtés, on la dit *lumière* ; sans avoir subi d'influence grecque, le psalmiste prie : « Envoie ta lumière et ta vérité, qu'elles me guident » (Ps 43,3)<sup>9</sup>. Similitude ? Là encore, discernons la différence ! Le dévoilement intervient dans deux mouvements de sens inverses, ici

---

<sup>9</sup> Observation de Friedrich Nötscher, « Wahrheit als theologischer Terminus in den Qumran-Texte », *Festschrift für Prof. Dr Viktor Christian*, herausg. K. Schubert, J. Botterweck, J. Knossloch, Vienne, 1956, p. 91 n. 7.

de par le pouvoir de la raison naturelle, qui remonte jusqu'au divin ; là de par l'initiative gracieuse de la grâce du Seigneur, qui condescend. Pour les Grecs, l'homme découvre l'Être ; dans la Bible, Dieu se découvre à l'homme.

Lorsqu'on élargit le débat, et qu'on pense à l'éventail divers des notions de vérité, la conception de l'Ancien Testament se signale par la conjugaison de caractères qu'on n'a pas l'habitude de trouver réunis. La vérité *'éméth* lie indissolublement le *personnalisme* et l'*objectivité*. Elle ne perd jamais de vue le sujet, son engagement, sa foi : elle intéresse premièrement le dialogue des personnes mais elle ne dépend pas du sujet qui la reçoit (ou la rejette) ; elle veut être pour lui, mais elle est avant lui. Toute sa valeur de sûreté-solidité tient à cette objectivité, que renforce la puissance de norme, et qui permet d'intégrer un moment « réaliste ». De même, cette vérité revendique une *origine divine* exclusive et « *s'incarne* » dans le plein de l'Histoire. Dieu seul est vrai, et possède à lui seul la sagesse et la science véritables, à l'homme inaccessibles ; mais sa vérité n'est pas pour autant une Idée céleste, une notion-limite, une promesse « eschatologique » seulement ! Elle est la prescription précise, la promesse concrète, l'instruction éprouvée, la prédiction qui se réalise. Personnalisme, objectivité, divinité, historicité : non seulement ces traits se combinent de façon originale, mais sans effort, sans tension, et sans atténuation : chacun souligné avec la plus grande force.

Un rapprochement très éclairant s'impose à propos des deux couples signalés : ils paraissent solidaires de la proximité *vérité-parole*. La parole fait communiquer les personnes, mais précisément sur le mode objectif, à l'opposé du silence mystique ou du délire passionnel. D'autre part, Dieu nous est seulement connu par sa parole : voilà qui atteste la souveraineté de son initiative ; mais il a bien voulu parler notre langage : voilà une des dimensions de sa « visitation » historique (*paqad*), de sa descente jusqu'à nous !

## La vérité dans le judaïsme intertestamentaire

Pour définir la compréhension « biblique » de la vérité, les textes juifs de la période intertestamentaire n'entrent pas en ligne de compte *directement*. Mais sans les revêtir d'une autorité « deutéro-canonique », nous ne pouvons pas ignorer leur influence, ni les allusions que les auteurs du Nouveau Testament font à plusieurs d'entre eux. L'histoire de la notion se raconte mal si on les néglige. On y voit nettement s'affirmer l'évolution amorcée déjà dans l'Ancien Testament et qui s'épanouira dans le Nouveau.

## Les sapientiaux et le rabbinisme

Dans les deux grands courants du judaïsme classique, la conception vétérotestamentaire évolue peu. Les écrits de sagesse (foyer alexandrin du judaïsme), prolongeant le sens d' *'éméth* pour les Proverbes, insistent sur l'aspect cognitif et doctrinal de la vérité (Sg 6,22) ; ils rapprochent ainsi les notions hébraïque et grecque. Les rabbins, comme on peut s'y attendre, exaltent dans la loi « la règle (ou formulation, expression) de la science et de la vérité » (Rm 2,20 : Paul reprend à coup sûr le vocabulaire des docteurs juifs, sans désavouer d'ailleurs leur thèse). Un fait nouveau, en outre, marque la notion de vérité : l'usage de l'*araméen*. Le terme araméen *qûshta* remplace *'éméth* : or il signifie premièrement « rectitude ». C'est l'aspect *normatif* de la vérité, loi de la parole, de la pensée, et de la conduite humaines, que *qûshta* met « en vedette ». Lorsqu'il est question d' *'éméth* dans son association avec *héséd*, on voit bien le contrecoup du déplacement d'accent ; G. Kittel (dans le *Wörterbuch*, dictionnaire qu'on évoque généralement sous son nom) note que pour se distinguer de l'autre terme (grâce), *'éméth* prend jusqu'au sens, parfois, de jugement (*din*) !

### Qumrân

Le judaïsme « hérétique » des Qumrâniens n'a sans doute jamais constitué, par le nombre, une très grande force, mais son importance n'est plus à démontrer pour l'intelligence des commencements chrétiens. A propos de la notion de vérité, justement, les manuscrits de la Mer Morte attestent un tournant remarquable, qui prélude directement aux nouveautés néo-testamentaires. Pour la première fois, on fait du terme un usage massif, et la notion devient un pivot cardinal de la vie religieuse. En outre, alors que l'Ancien Testament la suggérait à peine, c'est une résonance *polémique* vigoureuse, dans le grand combat de la Lumière et des Ténèbres, que prend la « vérité ».

Ces deux traits sont liés, et semblent dépendre de la façon même dont la secte se définit. La « Communauté de la Nouvelle Alliance », comme elle s'appelle, se coupe d'un Israël apostat et d'un sacerdoce mensonger pour être le *véritable* Israël. Si *'éméth* garde souvent son sens vétéro-testamentaire (on parle toujours hébreu à Qumrân, et un hébreu imprégné de réminiscences bibliques), si l'alliance étroite avec la justice légale donne une saveur judaïque, et non pas hellé-

nistique ou gnostique<sup>10</sup>, l'aspect doctrinal et normatif s'accuse et la vérité devient clairement, dans certains passages, *l'interprétation particulière de la Torah* par la secte. Les rouleaux de la *Règle de la Communauté* (1 QS) et des *Hymnes* (1 QH), documents fondamentaux, contiennent des formules éloquentes. Les adhérents sont des « volontaires pour Sa vérité » (1 QS 1,11 ; 5,10) : ils se sont « convertis » vers elle (1 QS 6,15), et sont devenus ses témoins (1 QS 8,6), « fils de vérité » (1 QH 6,29 ; 7,30 ; etc.) ; ils la « trahissent » s'ils quittent la secte (1 QS 7,19). La « Communauté de sa vérité » (1 QS 2,26) est aussi plantation (1 QH 8,10), et maison d'*'éméth* (1 QS 5,6 ; 8,9) ; *Écrit de Damas*, A, 3.19). Elle est même dite « fondement de vérité » (1 QS 5,5), ce qui fait invinciblement penser à la recommandation de Paul sur l'Eglise du Dieu vivant, « maison de Dieu », « colonne et support de la vérité » (1 Tm 3,15). De plus, il est souvent question du ou des « secrets » (« mystères ») de vérité – que comprennent et connaissent les membres (1 QS 9,18 ; 1 QH 5,26 ; 10,4 ; 11,9.16). Enfin la *Règle* dépeint le vaste combat cosmique des Deux Esprits, principes de Lumière et de Ténèbres : ce sont *l'Esprit de Vérité* et *l'Esprit de Perversion* (1 QS 3,18ss et 4). On mesure la portée de cette constatation – expression typiquement qumrânienne – lorsqu'on en fait une autre : le titre « Esprit de Vérité » ne se trouve qu'en deux endroits : à Qumrân et chez Jean, dans la première Epître et dans le quatrième Evangile ! Nous sommes bien aux portes du Nouveau Testament.

## La vérité dans le Nouveau Testament

La vérité vient au premier rang des notions du Nouveau Testament, mais quelle vérité ? Les auteurs écrivent, bien sûr, *alêtheia* ; en même temps, ce sont des juifs, et leur piété s'enracine dans l'Ancien Testament : pensent-ils *'éméth*, voire *qûshta* ? Il paraît prudent de ne rien exclure : les deux traditions se combinent, mais dans quel rapport ? La signification restreinte d'*alêtheia* s'élargit et s'enrichit des associations d'*'éméth* ; la notion « hébraïque » s'affine, se précise, souligne mieux ses contours. Comme le dit Vrieling avec humour : « Japhet habite sous les tentes de Sem »<sup>11</sup> (cf. Gn 9,27). Mais sur le degré exact d'hellénisation les avis diffèrent, à propos de Jean, surtout,

<sup>10</sup> Ainsi que le souligne R. Schnackenburg, « Zum Begriff der 'Wahrheit' in den beiden kleinen Johannesbrüfen », *Biblische Zeitschrift* 11/1967, p. 257.

<sup>11</sup> Jan Hendrik Vrieling, *Her Waarheidshegrip, een theologisch onderzoek*, Nijkerk, G.F. Coilenbach, 1956, pp. 146ss.

le grand théologien de la vérité. A l'intérieur du Nouveau Testament, en effet, l'inégalité et la diversité frappent d'emblée : dans la fréquence du terme, dans la portée théologique du thème, et sans doute, dans la coloration, ou l'orientation, du concept. Nous tenterons d'en discerner le sort dans les principaux groupes d'écrits du Nouveau Testament, classés non dans l'ordre historique mais (sans rigidité) selon le « tour » théologique.

## *La catéchèse fondamentale*

Dans un premier groupe, pour la commodité de l'exposé, nous rangerons les récits qui semblent livrer la prédication apostolique commune, l'enseignement chrétien « de base ». Les marques de la reprise réflexive, qui font la joie des chercheurs de la *Redaktionsgeschichte*, y restent discrètes ; les auteurs ou éditeurs insinuent plus qu'ils n'explicitent leur intelligence personnelle de la foi.

Les Évangiles synoptiques et les Actes, donc, l'Épître de Jacques et la Première de Pierre font intervenir *très peu* la notion de vérité. Lorsqu'il en est question, c'est dans un sens banal, « réaliste », qui fait s'équivaloir « vraiment » et « réellement ». Il s'agit surtout de la formule *ep'alêtheia*, qui peut doubler le « Amen, amen » favori de Jésus (Lc 4,24s.). Dans la bouche des légistes juifs, il signifie clairement la rectitude doctrinale (Mc 12,14.32). Le livre des Actes offre deux exemples remarquables. Il oppose la vérité de l'expérience réelle à la subjectivité de la vision (Ac 12,9), et les paroles de vérité, ou de bon sens, aux égarements de la folie (Ac 26,25). Jacques, cependant, use pour l'Évangile du titre « parole de vérité » (Jc 1,18) avant de l'appeler loi parfaite, loi de liberté (1,21-25) : c'est l'amorce d'un emploi plus original et plus important (cf. 5,19). Et Luc, une fois, à propos des richesses spirituelles, rapproche le *céleste* et le *véritable*, réservés aux enfants de lumière, et les contraste aux richesses injustes des enfants de ce siècle (Lc 16,11 ; cf. 8,9) : une nuance nouvelle semble se dégager<sup>12</sup>.

Le même évangéliste Luc met en valeur, dernier mot de son élégant prologue, l'*asphaleia* des affirmations de la « catéchèse » : le terme évoque la solidité sans faille de l'information proposée (le radical *sphal-* signifie le faux-pas, la faute, l'erreur) : en même temps,

---

<sup>12</sup> J.H. Bernard (sur Jn 1,9) a bien défini la nuance entre *alêthinos*, véritable, et *alêthés*, vrai : « L'*alêthés* tient la promesse de ses lèvres, mais l'*alêthinos* tient la promesse, plus grande, de son nom. Tout ce qu'implique son nom... il l'est pleinement ».

Luc déclare écrire *akribôs*, avec cette exactitude dont Josèphe faisait une qualité primordiale de l'historien (Lc 1,3s.). Le choix de ces mots, à cet endroit, montre quelle norme l'évangéliste attribuait au discours : la compréhension de la vérité n'est pas loin.

## Paul

Dans les Epîtres de Paul, le terme apparaît souvent, mais l'usage en est très fluide, la signification multiple. Tantôt *alêtheia* couvre la notion bien connue de l'Ancien Testament, il s'agit de la sûreté du Dieu fidèle à sa promesse (Rm 15,8) ; tantôt un sens moral convient mieux : il faut penser à la véracité, à la droiture qui s'opposent à la malice et à l'injustice (1 Co 5,8 ; 13,6), à l'équité du juge (Rm 2,2), ou à l'accord entre les paroles des lèvres et les sentiments du cœur (Ph 1,18) ; tantôt la vérité est la conformité aux faits comme la « vanterie » de Paul à propos de son ravissement au troisième ciel (2 Co 12,6 ; cf. 7,14 ; 11,10.31) ; tantôt on peut dire le sens « typiquement grec » : la vérité de Dieu, c'est son Etre dévoilé, la manifestation de ce qu'on peut connaître de lui, l'invisible « contemplé par l'intelligence » (Rm 1,18-20).

Paul innove, cependant, sur un point important. De façon délibérée, trop souvent pour qu'on parle de rencontre épisodique, Paul lie étroitement la vérité et l'*Evangile*. La Parole de vérité, c'est l'*Evangile* du Salut (Ep 1,13 ; cf. Col 1,5s.) ; la vérité de l'*Evangile*, sur laquelle il ne saurait transiger, tient ou tombe avec la doctrine décisive de la liberté chrétienne à l'égard de la loi (Ga 2,5.14 ; 5,7). Lui qui n'altère pas la parole de Dieu, il publie la vérité et se recommande ainsi à toute conscience d'homme devant Dieu (2 Co 4,2). Quel sens donne-t-il à cette association remarquable, *Evangile-vérité* ? Elle rappelle bien d'autres thèmes pauliniens : l'*Evangile*, fruit de la promesse, invite à la *foi* ; cette foi est *obéissance* de cœur à la *règle* de doctrine (Rm 6,17) ; la *réalité* de la Résurrection qu'il annonce atteste que la foi n'est pas *vaine* (1 Co 15,14-16) ; par lui resplendit la connaissance de la *gloire de Dieu*, en la personne (sur le visage) de Christ (2 Co 4,4.6). Le lien à l'*Evangile* fait ainsi briller les facettes principales de la notion de vérité !

## La lutte contre la gnose

Le « bon combat » contre les formes primitives de gnosticisme mobilise de plus en plus l'énergie de Paul dans la seconde moitié de son ministère. Cette situation de polémique affecte la notion de vérité,

et de la même manière dans les autres épîtres du Nouveau Testament qu'on sent dirigées contre le gnosticisme naissant ou le pré-gnosticisme. La vérité devient synonyme de *saine doctrine*, formule-clé des Pastorales : c'est le « bon dépôt » ; de même, dans ses deux courts billets à Kyria et Gaïus, Jean ne répète pas moins de dix fois *alêtheia*, et il s'agit de la « doctrine du Christ » que renient les faux docteurs. On rencontre plusieurs fois l'expression stéréotypée : *epignôsis alêtheias* (par ex. 2 Tm 2,25), fort intéressante. Le terme *epignôsis*, « connaissance exacte », « reconnaissance », en effet, est lui aussi caractéristique de ce genre de littérature : utilisé vingt fois en tout dans le Nouveau Testament, il revient quatorze fois dans le seul groupe des épîtres suivantes : Ephésiens, Colossiens, les Pastorales et 2 Pierre, dont on ne contestera pas la saveur anti-gnostique. Le fait doit frapper (et d'autant plus que cette concentration ne vaut pas pour le verbe). Nous risquons une hypothèse : s'agirait-il d'un *contre-slogan* ? Les hérétiques fanfaronnaient : « gnôsis ! » ; les orthodoxes répliquaient : « Epignôsis ! » : connaissance exacte, selon la *vérité*, de la saine doctrine et des « sentences sûres » (*pistoi logoi*).

Dans la même perspective, on peut le noter, la vérité s'oppose aux « mythes » sans fondement historique (2 Tm 4,4 ; Tt 1,14 ; cf. 2 P 1,16ss).

## *L'Épître aux Hébreux*

L'Épître aux Hébreux est à part. Elle ne met pas souvent en jeu la notion de vérité, mais elle fait vibrer une corde nouvelle, et prépare la voie (sur ce point comme d'autres) à la pensée johannique. L'usage original qui s'esquisse reflète sans doute l'influence grecque, mais reprise et travaillée par une pensée historique : *alêthinós* décrit les réalités (spirituelles) de la Nouvelle Alliance, contrastées aux figures (charnelles) de l'Ancienne (He 8,2 ; 9,24).

## *Jean*

L'Évangile et les Épîtres de Jean donnent à la notion de vérité un poids et une plénitude incomparables. D'ailleurs, comme il le fait pour d'autres termes (temple, élévation), l'Évangile joue sur les divers sens possibles du mot : « dire la vérité », comme l'a bien vu Bultmann, signifie banalement « ne pas mentir », mais aussi, à un second niveau, « proclamer l'unique révélation » (Jn 8,40.45).

On dirait que les diverses traditions évoquées ici se fondent dans le creuset johannique ! La vérité-sûreté paraît impliquée par

l'invitation constante à *croire* le témoignage ; la vérité-dévoilement, par le thème de la *lumière* qu'est le Logos du Père invisible bien que Dieu ne soit pas appelé vérité, mais sa Parole seulement<sup>13</sup> ; la vérité-rectitude, par l'exhortation à *pratiquer* la vérité. La vérité s'oppose aux ténèbres, comme à Qumrân. Elle ne manque pas non plus d'être associée à la *doctrine* (Jn 8,31s. ; 16,13 ; 1 Jn 2,21). Jean, comme on l'a vu, reprend le couple *'éméth-héséd* (Jn 1,14,17) : il distingue (sans séparer) la grâce et la vérité, et, méditant profondément leur dualité, il fait même courir leurs deux fils dans tout son livre : la vérité et la grâce correspondent à la lumière et à la vie (Jn 1,4), puis aux deux grandes désignations : « la Parole faite chair » (Jn 1,14) et « l'Agneau de Dieu » (Jn 1,29), donc aux deux aspects de la médiation de Jésus-Christ, Révélateur et Rédempteur. Cette reprise donne une idée de la richesse et de la puissante élaboration des notions johanniques, sous l'apparente simplicité du style !

Il faut tenter, cependant, de résumer les développements nouveaux. Jean, tout d'abord, prolonge l'usage introduit par l'Épître aux Hébreux : Jésus apporte la vérité qui succède aux figures de l'Ancien Testament : il est le vrai pain du ciel, le vrai cep du vigneron divin ; il apporte la vérité où Moïse n'avait pu qu'introduire la loi (Jn 1,17) : le culte dont il est médiateur ne se lie plus au Temple extérieur, il est en esprit et en vérité (Jn 4,23 ; l'interprétation que nous retenons de ce texte disputé était déjà celle d'Origène). La vérité est réalité d'en-haut, *céleste*, de l'Esprit – et non plus d'ici-bas. Le contraste, d'ailleurs, déborde le rapport à l'Ancienne Alliance, et s'étend au combat contre les idoles : « vraie » lumière pour éclairer tout homme, Jésus est le Dieu véritable qui dissipe les caricatures mensongères des païens (1 Jn 5,20s.).

Un trait saillant de l'usage johannique mérite ensuite mention. Il associe de façon très étroite vérité et *témoignage*. Ainsi se confirme l'allure *juridique* du drame de la foi et du Salut (le thème du *juge-ment* revient sans cesse, à la fois à venir et déjà présent). La vérité du témoignage de Jésus tient à ceci : venu d'en-haut, du ciel, il rapporte ce qu'il a vu et entendu (Jn 3,31-33) : il sait d'où il vient, et répète ce que le Père lui a enseigné (Jn 8,14.26.28). L'Esprit, pareillement, conduira dans toute la vérité en énonçant tout ce qu'il entend (du Père et du Fils) : vérité-conformité (Jn 16,13). Cette vérité revêt de même

---

<sup>13</sup> Contraste avec l'usage grec, que souligne, en critiquant Bultmann, le P. Ignace de la Potterie dans son énorme ouvrage *La vérité dans saint Jean*, Analecta Biblica 73-74, 2 vols, Rome, Biblical Institute Press, 1977, 1128 pp. ; référence aux pp. 28ss, 46s.

le témoignage de l'apôtre, qui a « vu » (Jn 19,35 ; 21,24) et même « palpé » la Parole de Vie (1 Jn 1,1ss).

A plusieurs reprises, encore, revient, chez Jean, la formule « être de Dieu » (*ek Theou*) : la question, pour lui, celle qui divise les hommes, c'est : être ou ne pas être *de Dieu*. Or Jésus rapproche la vérité et l'être *ek-Theou*, c'est un point intéressant. Qui est-de-Dieu, dit Jésus, écoute ses paroles, et croit à la vérité, mais ses adversaires ne l'écoutent pas parce qu'ils ne sont pas de Dieu (Jn 8,46s.) ; le Diable, menteur, parle de son propre fonds (Jn 8,44). La Première épître établit un lien semblable : l'écoute de l'enseignement apostolique devient le critère de ceux qui sont *ek Theou*, et de l'Esprit de Vérité (1 Jn 4,5s.). Il est intéressant que le critère concerne la genèse (ou la génération) du discours.

Ce thème, que nous venons de voir généralisé à tous les élus, s'éclaire dans sa concentration en la personne de Jésus-Christ : Jésus est, lui d'abord, de Dieu : seul, il *vient* du Père, et dans cette procession, il ne cesse d'être un avec lui. L'Évangile traite spécialement des rapports du Père et du Fils à propos de la vérité du témoignage de Jésus. L'enracinement divin de la vérité, peut-on dire, conduit Jean finalement à une présentation *trinitaire*. Il nous fait entrevoir le fondement même de la vérité dans *l'être personnel de Dieu*, et c'est sans doute l'ultime aspect qu'il pouvait nous révéler de notre sujet.

Jésus dit : « Je suis... la Vérité » (Jn 14,6). On brandit facilement cette parole, isolée de son contexte, pour *nier* que la vérité soit doctrine : « c'est une Personne ! ». Cette déduction superficielle veut ignorer l'usage johannique complexe que nous venons de survoler : à coup sûr, ce n'est pas pour dévaluer la vérité de la doctrine (qui est d'abord doctrine de Jésus), mais bien pour l'établir, mais bien pour en révéler le fondement éternel, que Jean nous rapporte cette parole. Elle résume toutes les déclarations de Jésus enracinant la vérité de son message dans son union avec le Père, qui ne le laisse jamais seul, qui a tout remis entre ses mains, et dont il fait pareillement toutes les œuvres (Jn 8,12 *in fine*). Dans le contexte immédiat du ch. 14, cette signification est claire. La vérité, comme la vie, qualifie le *chemin*, thème sur lequel roule la conversation : Jésus s'affirme le chemin selon les deux aspects de la vérité et de la vie : le Médiateur, et de la Révélation, et de la Rédemption ; nous retrouvons le couple lumière et vie, grâce et vérité ! Et Jésus s'explique : qui l'a vu, a vu le Père, car il est dans le Père et le Père est en lui (Jn 14,9s.). Qu'est d'autre le message du Prologue ? La vérité de toute parole de Dieu (à maintes reprises et sous maintes formes !) trouve ici son fondement : le Fils est de toute éternité la Parole,

distinct du Père et un avec lui : dès l'origine la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu (Jn 1,1) : s'il peut porter au dehors l'image véritable du Père et nous en livrer l'exégèse (*exegesato*), c'est que Dieu Monogène (unique engendré), dans cette distinction, il demeure dans le sein du Père (Jn 1,18).

Le Père et le Fils sont un *dans l'Esprit*. Autre Paraclet, autre Témoin divin, le Saint-Esprit garantit l'unité du Père et du Fils : il inspire Jésus, et non pas avec mesure (Jn 3,34) : il rendra témoignage de lui (Jn 15,26). Rien d'étonnant, donc, si Jean reprend le titre qum-rânien d'*Esprit de Vérité* (quatre fois), associe fréquemment la Vérité et l'Esprit, pour déclarer enfin de l'Esprit ce que Jésus a dit de lui-même : « L'Esprit est la Vérité » (1 Jn 5,6). Comment ? Le contexte éclaire le sens. L'Esprit scelle au cœur du croyant la vérité de la révélation historique de Jésus (que défigurait l'hérétique Cérinthe), avec l'eau et avec le sang, du baptême à la Croix. Il y fait participer, étant lui-même le don procuré par l'œuvre du Fils. Il se porte garant de la vérité de la Vérité ! Il faut connaître, à l'épreuve de la vie, la vérité de la Vérité. Le Fils descendu jusqu'à nous est le Chemin – la Vérité par son union avec le Père. L'Esprit, qui accompagne la Parole et qui demeure en nous, est le Don – la Vérité par son union avec le Père et le Fils. Ainsi l'unité dans la trinité des Personnes, et leur trinité dans l'unité, nous apparaît le fondement de la communication *ad extra* de Dieu ; elle nous assure de l'entière vérité de la parole qu'a confirmée ou enseignée Jésus, et inspirée l'Esprit.

D'*éméth-robustesse* à l'*alêtheia* johannique, la notion de vérité a fait du chemin. Pourtant nous pouvons observer dans le Nouveau Testament, et chez Jean, la permanence des quatre caractères qui s'étaient dégagés dans l'Ancien Testament. Bien plus, nous les retrouvons tous quatre *accentués* et dans la même harmonie. Est-elle moins *personnelle*, la vérité du Nouveau Testament ? Au contraire, ses traits personnels se précisent en Jésus, et devant lui, l'exigence de la décision, de la repentance, et de la foi ! Est-elle moins *objective* ? Le moment normatif, cognitif, et doctrinal, prend, sans nul doute, beaucoup plus d'importance. La *divinité exclusive* de la vérité se retrouve soulignée par l'association nouvelle à la réalité céleste, et la coloration plus nettement polémique. Quant à la *plénitude historique*, n'est-ce pas la grande nouvelle de la Bonne Nouvelle, l'Évangile de l'Incarnation et de la Résurrection ? C'est la « présente vérité » (2 P 1,12), la « véritable lumière » qui « brille déjà », « ce qui est vrai en lui et en vous » (1 Jn 2,8). D'*éméth* selon Moïse et les prophètes à la vérité du Nouveau Testament, admirable et vivante continuité : on passe de la fleur au fruit. Rien ne serait

plus faux que d'opposer la première, personnelle-existentielle, à la seconde, doctrinale-objective<sup>14</sup> : elles sont l'une et l'autre ceci et cela.

Si déjà l'Ancien Testament rapprochait les thèmes de la vérité de la parole, leur intime solidarité éclate dans le Nouveau. Beaucoup plus qu' *'éméth, alêtheia* se spécialise et concerne la parole : le témoignage qui rapporte fidèlement ce qui s'est passé ; l'Évangile, qui révèle le mystère du plan divin et communique, avec l'Esprit, la vie éternelle ; le Verbe, Parole éternelle de Dieu ! Et Jésus, enfin, pose l'équation : « Ta Parole est la vérité » (Jn 17,17).

Cette concentration, qui a permis de reprendre certaines significations de la conception grecque restées germinales en Israël, est venue à son heure. Quand Dieu parle en son Fils, qui nous « l'explique », et qu'il conclut l'alliance selon laquelle tous le connaissent, depuis le plus petit jusqu'au plus grand (Jr 31,34), il convient que l'accent porte sur l'enseignement du Père, transmis par le Fils et l'Esprit, reçu par l'intelligence spirituellement renouvelée. Peut-on aller plus loin que l'équation : la vérité, c'est la Parole de Dieu ? La vérité est la Parole de Dieu *en tant qu'elle est sa Parole*, et le reste en parfait accord avec lui, fiable pour nous à tous égards, et requérant de nous, pour que nous soyons, nous et nos paroles, dans la vérité, la conformité, la *confession* de la foi (et de la sagesse) : que nous disions la parole de Dieu après lui. Telle nous apparaît la notion biblique de la vérité.

## Les « vérités » rivales à la lumière des Écritures

Comment se compare le résultat de notre enquête avec les conceptions rivales de la vérité dans notre espace culturel (descendons de la montagne sainte dans la plaine où l'on débat) ? Pour conclure, nous devons, un bref instant, mesurer les affinités et les antipathies, et tenter d'en rendre compte.

La compréhension scripturaire ne coïncide avec aucune des grandes doctrines philosophiques, mais la distance varie.

1) La notion « réaliste » de correspondance avec le réel s'accorde avec l'une des facettes d' *'éméth-alêtheia* : on ne s'étonne pas trop qu'une longue tradition de docteurs, tous attachés à l'Écriture, aient pu s'en accommoder ; cependant, la direction du souci est dif-

<sup>14</sup> Comme a tenté de la faire, hélas ! un Martin Buber dans son effort pour opposer *Zwei Glaubensweisen* (1950).

férente, le réaliste perd ce qui pour la Bible est principal (la relation des personnes), et l'ombre plane sur lui d'une tyrannie de l'impersonnel.

2) Le souci de la conception « subjectiviste », au pôle opposé, ressemble davantage à celui qui se décèle dans l'Écriture : la vérité a bien à voir d'abord avec la foi, et cela, non pas dans l'effort rationnel pour s'abstenir de décider, mais en situation, dans l'histoire ; pourtant le rapport, dans le même souci, semble s'inverser : dans l'Écriture, la vérité comme sûreté autorise la foi, cette décision sage de bâtir sur le roc, alors que pour l'existentialiste, la vérité se définit à partir d'une foi toute risquée, comme un plongeon dans des eaux inconnues (Kierkegaard a utilisé cette image : se jeter à l'eau pour apprendre à nager). En outre, les attitudes contrastent violemment quant à l'objectivité doctrinale et les affirmations sur les faits.

3) Avec « l'idéalisme », la conception biblique met en valeur la cohérence interne de la vérité, mais sans détacher la forme logique du fond. Plus radicalement, l'Écriture se rapproche de l'idéalisme en notant l'importance de l'activité constructive du sujet (le menteur tire son discours de son propre fonds), et en faisant se correspondre ultimement parole et parole, esprit et esprit : quand notre parole correspond au réel, elle s'accorde avec la Parole qui ordonne et maintient le réel (Col 1,17 ; He 1,3 ; cf. 11,3 ; etc.) ; cependant la parole de vérité, pour la Bible, s'accorde avec un *au-delà* d'elle-même, et jamais le discours humain ne devient, comme dans l'idéalisme, sa propre référence (c'est là le propre du mensonge, selon saint Jean !).

4) Selon l'Écriture, la vérité réussit, si du moins on sait attendre et voir l'invisible ; mais c'est parce que le Dieu de la vérité règne, et non pas, bien sûr, que la définition pragmatiste soit admise.

5) La vérité biblique, enfin, « s'incarne » dans l'histoire, et notre espérance se tend vers sa manifestation glorieuse, quand le voile se lèvera (sens d'Apocalypse), quand toute langue, enfin, la confesera ; mais l'Écriture ne cautionne en aucun endroit l'idée d'une vérité « à venir », identique au cours de l'histoire ou à son mouvement ; rien ne s'oppose davantage aux connotations de stabilité, fermeté, permanence d'*'éméth* ! Pour elle, aucune dialectique, aucune incorporation à la vérité du « négatif » : la vérité rejette loin d'elle le mensonge ou l'erreur, sans qu'on puisse « médiatiser », à la moderne, la massive antithèse (1 Jn 1,5 !).

Les plages ou parcelles d'accord trahiraient-elles la présence d'un éclectisme biblique ? On discerne, au contraire, que le motif fondamental de la révélation a permis de préserver la tunique sans

couture, la conception unifiée, dont les philosophes se sont partagé des lambeaux.

1) Derrière le réalisme, il y a la domination du monde, présence si lourde qu'elle ne laisse pas s'affirmer le vis-à-vis, mais trop diverse pour ne pas s'écarteler entre les pôles de l'un et du multiple, de l'immuable et du devenir. L'Écriture affirme la réalité du monde (d'où la mesure d'accord avec le réalisme) mais non pas comme *dernière* : comme créature d'un Dieu personnel, et l'on échappe au dualisme.

2) L'idéalisme profite de la libération du sujet (un effet de chrétienté), et il fait valoir à juste titre son activité constructive dans la connaissance ; seulement, il manque lui aussi du Dieu créateur ; le sujet se coupe du réel, indépendant de lui, et il se prétend arbitrairement, mensongèrement, autonome. Le Dieu de l'Écriture, qui a fait l'homme à son image, peut seul tenir ensemble, sans confusion, sans séparation, le monde et l'homme, et appeler cette créature filiale à confesser de façon responsable la Parole de Dieu après lui.

3) Le sujet existentialiste s'alarme du progrès de la science qu'il construit, et qui menace de l'engloutir ; avec l'énergie du désespoir, il s'affirme libre, tout autre que la nature scientifiquement objective ; il ne peut plus concevoir la vérité qu'en rapport avec le jaillissement de sa liberté. Mais l'Écriture n'a pas besoin d'une opposition forcée, « incroyable », entre la nature et la liberté pour protéger cette dernière : fondée en Dieu, dans le vis-à-vis de l'alliance, la liberté est *chez elle* dans le monde du Père. Dans la perspective biblique, loin d'exclure l'engagement personnel, l'affirmation la plus théorique est aussi implication subjective, confession de la parole de Dieu : car la création est une, et un le créateur.

4) Quant au culte de l'histoire (dialectique) et de l'avenir, c'est l'effort le plus puissant et le plus pernicieux pour surmonter les vieilles oppositions *sans* le Dieu biblique (mais non sans détournement sémantique de certains schèmes de la Bible, comme si l'on ne pouvait pas s'en tirer sans imitation) ; seulement c'est au prix du jugement par lequel la vérité juge le mensonge (on devrait reconnaître dès lors l'inanité de tout discours), et c'est au prix du sens même de l'histoire qu'on célèbre. Seule la supériorité absolue, la liberté seigneuriale, du Dieu éternel et vivant par rapport à l'histoire peut donner à son déroulement un dessein sensé ; sans elle, il n'y a d'alternative que celle du fatalisme aveugle et du « Dieu » hasard – absurdes, impensables. Si le Dieu Maître-de-tout conduit l'histoire selon le projet qu'il a formé, elle peut être lieu de la vérité.

Avec le sens commun, semble-t-il, l'Écriture trouve plus de points de contact qu'avec les doctrines élaborées sur la notion de vérité. Voilà qui justifie peut-être notre suggestion provocante du début, sur le sens commun, sens *moins* pécheur. Il faut pourtant voir qu'il demeure pécheur : son péché est justement de ne pas voir son péché – « Que Dieu soit reconnu pour vrai et tout homme menteur » (Rm 3,4). Autrement dit, la conception courante ignore la *divinité* de la vérité, « l'équation » de Jn 17,17 et du même coup, elle ne reconnaît pas *l'incarnation historique*, la venue, « parousie », de la vérité (2 P 1,12). Elle manque ainsi de fondement pour l'association de traits qu'opère la communication quotidienne : et la combinaison se défait quand cesse la bienheureuse inconscience, quand le philosophe commence à travailler... Elle manque surtout la vérité elle-même, puisque le sens commun, s'il n'a pas trop obscurci la notion du vrai, *ne sait pas où le trouver* !

La voie nous est donc tracée : celle de la *confession* qui montre à tous les hommes le fondement d'une notion entière, et leur indique ce qu'en tâtonnant ils cherchent : Qu'est-ce que la vérité ? Ta Parole, notre Dieu, notre Père, est la vérité !



par Samuel  
BÉNÉTREAU

professeur de  
Nouveau Testament à  
la Faculté de théologie  
de Vaux-sur-Seine

## La mort du Christ selon l'Épître aux Hébreux<sup>1</sup>

### Introduction

« L'interprétation sacrificielle de la croix expiant les péchés du monde est une idée barbare et primitive provenant d'une compréhension de Dieu qui doit être abandonnée » (J.Sh. Spong<sup>2</sup>). Cette remise en cause de la lecture classique, propitiatoire, de la mort de Jésus est devenue banale. Tournant résolument le dos à l'interprétation formulée par Anselme et reprise par les Réformateurs, Spong rejoint un vaste front du refus illustré par d'autres approches : celle, développée depuis les années 70 par René Girard dans une perspective anthropologique et philosophique, sur la violence comme productrice du sacré, et la dénonciation par l'Évangile du mécanisme victimaire, ou encore l'intégration de l'apport freudo-lacanien et psychanalytique (cf. notamment Antoine Vergote et Jean Ansaldi<sup>3</sup>, en

<sup>1</sup> Article publié dans le numéro spécial « Mort en Sacrifice ? » (1<sup>re</sup> partie), *Hokhma*, N° 39, 1988, pp. 25-47.

<sup>2</sup> C'est la 6<sup>e</sup> des 12 thèses (mai 1998) de cet évêque anglican pour une nouvelle Réforme à l'aube du III<sup>e</sup> millénaire, thèses qui se veulent tout aussi novatrices et révolutionnaires que celles affichées à Wittenberg par Luther en 1517. Consultables sur le site du diocèse de Newark dont Spong était l'évêque : <http://www.dioceseofnewark.org/vox20598.html>.

<sup>3</sup> Voir Antoine Vergote, *Religion, Foi, Incroyance*, Bruxelles, éd. Mardaga, 1983, avec entre autres l'analyse des notions de culpabilité et de la dette dont le sacrifice serait l'expression symbolique, p. 87. De Jean Ansaldi, on consultera : *La paternité de Dieu, libération ou névrose ? ETR*, 1980, hors-série, notamment pp. 113ss. Et « le sacrifice comme séduction du Dieu obscur », *Foi et Vie*, Cahier Biblique n° 35, vol. XCV/4, septembre 1996, pp. 77-91 : « ... Il y a bien sacrifice du Christ 'pour nous', mais ce n'est pas tant un sacrifice substitutif qui apaise la colère de la

francophonie). C'est trahir le message de la Croix que de voir en elle la volonté d'un Dieu voulant faire payer par son Fils les fautes des humains. Ce Dieu-là est « obscur », purement imaginaire et « névrotique ». Il n'est pas le Père que nous révèle Jésus-Christ. Les exégètes, depuis C.H. Dodd, ne sont pas en reste<sup>4</sup>.

Aux tirs croisés qu'essuie la compréhension propitiatoire et substitutive de l'offrande par Jésus de sa vie<sup>5</sup>, la présentation à la fois claire et minutieuse du thème de la Croix dans l'épître aux Hébreux par Samuel Bénéteau, publiée dans *Hokhma* voici 23 ans, répond avec pertinence. Grand connaisseur de l'épître<sup>6</sup>, S.B. met en évidence la diversité des lectures de l'événement du Golgotha au sein même d'Hébreux. Il rappelle aussi que, contrairement à ce qu'affirmait René Girard, la vision de la mort de Jésus comme sacrifice, à la fois accomplissement, dépassement et abolition du culte sacrificiel de l'ancienne Alliance, n'isole pas cet écrit au sein du Canon néotestamentaire, mais le rattache au courant majeur de compréhension de la Croix. La nouveauté de l'épître est double : elle présente Jésus comme étant simultanément la victime immolée et le grand-prêtre. D'autre part, elle expose l'œuvre accomplie au Golgotha à la lumière du rituel du jour des expiations, le *Yom Kippour*.

Au-delà de l'exposé exégétique, S.B. développe en fin d'article l'enjeu théologique du débat. Abandonner la valeur substitutive, expiatoire au sens pénal, du sacrifice de la Croix, ce n'est pas seulement chercher à dépoussiérer un langage chrétien à destination

---

face obscure de Dieu... qu'un changement de statut de celui qui ne se laisse plus connaître que sous une seule face, celle de sa paternité adoptive » (p. 87).

<sup>4</sup> Ch. Grappe, par exemple, refuse toute valeur « réparatrice » à la mort du Christ (« Dieu n'en a pas besoin ») même s'il concède la reprise du langage sacrificiel par Paul et l'auteur d'Hébreux. Grappe voit plutôt dans la tragédie de la croix un projet divin de « communion » initié dans la prédication par Jésus du Royaume et mené à terme coûte que coûte face au refus des hommes, même au prix de la « réparation ». La grâce de Dieu s'exprime donc dans ce qui en est la négation, le sacrifice. Vous avez dit « grand écart » ? Cf. Ch. Grappe, A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux testaments*, Genève, Labor & Fides, 1998, pp. 75ss.

<sup>5</sup> Voir le tour d'horizon d'H. Blocher, « Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *Hokhma*, N° 71, 1999, pp. 15-35.

<sup>6</sup> Samuel Bénéteau est l'auteur d'un commentaire en deux volumes de *L'Épître aux Hébreux* (Edifac, Vaux-sur-Seine, 1989-90). Signalons aussi, sur le sujet, un article plus récent, « La mort de Jésus et le sacrifice dans l'épître aux Hébreux (à partir du texte d'Hébreux 9,11 à 14) », *Foi et Vie*, Cahier Biblique n° 35, vol. XCV/4, septembre 1996, pp. 33-45.

*d'un monde pour qui « sacrifice » n'aurait plus que le sens négatif d'un déni de soi et d'une haine de la vie. C'est remettre en cause l'idée même que Dieu puisse juger le pécheur, rejeter le péché, exercer sa « colère » (terme qui vaudrait à S.B. les foudres des psychanalystes, mais qui est bel et bien présent dans l'Écriture comme l'expression de l'amour de Dieu et de sa sainteté blessés). Si le Christ n'est pas mort pour expier nos péchés, l'Évangile se réduit à un message d'amour que le Christ a incarné, certes, de façon exemplaire, une proposition faite à l'humanité mais « qui n'a pas encore été essayée », selon le mot fameux de Théodore Monod. Et pourtant, à la croix, le Christ s'est écrié : « Tout est accompli ».*

Christophe Desplanque



## I. Centralité et diversité

On s'accorde sans difficulté sur ce point : la mort du Christ occupe une place centrale dans le message chrétien. Même là où l'on semble mettre l'accent plutôt sur la Résurrection (piété de l'Église orthodoxe, théologiens modernes dits « théologiens de la Résurrection » comme Pannenberg) il s'agit de la Résurrection du Crucifié. Mais la conscience de la centralité n'implique nullement l'unanimité quant au sens. Les interprétations divergent gravement, même si certains aspects (la Croix comme geste d'amour et don de soi, la Croix comme condamnation de la méchanceté humaine) ne prêtent guère à contestation.

La diversité des interprétations, dit-on fréquemment comme pour se rassurer, n'a rien de choquant puisque l'exemple vient de haut : le Nouveau Testament lui-même est fait d'une pluralité de « lectures ». Cette thèse est devenue presque un lieu commun dans la production théologique moderne. On pourrait rappeler l'intervention déjà ancienne – mais ô combien retentissante – d'E. Käsemann sur le thème « Le Nouveau Testament fonde-t-il l'unité des confessions chrétiennes ? », dans laquelle il donnait une réponse négative à la question qu'il posait, pour cause de pluralisme théologique dans l'Écriture même<sup>7</sup>. Plus proche de nous, et surtout beaucoup plus nuancée dans la démarche et dans les conclusions, l'étude

<sup>7</sup> E. Käsemann, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », in E. Käsemann (éds), *Das Neue Testament als Kanon, dokumentation und kritische Analyse. Zur gegenwärtigen Diskussion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 124-133.

de M.-A. Chevallier, « La prédication de la Croix », met en œuvre une « lecture plurielle », précisément sur le point qui nous intéresse ici<sup>8</sup>.

En fait, la diversité des présentations et des accents à l'intérieur du NT a été perçue et admise depuis fort longtemps<sup>9</sup>. Plus neuve, par contre, est la conviction de l'impossibilité de la synthèse, voire le refus délibéré de toute tentative dans ce sens. D'une part, les théologies qui affleurent dans le NT sont estimées tout simplement contradictoires (ainsi Käsemann et beaucoup d'autres dans son sillage) et, d'autre part, le désir même de synthèse est sévèrement jugé non seulement comme souci primaire et naïf d'harmonisation, mais comme mainmise subtile de l'homme sur la révélation<sup>10</sup>. Ces condamnations s'accompagnent souvent de considérations sur l'inadéquation du langage humain et sur le caractère partiel et relatif des formulations. M.-A. Chevallier, convaincu pourtant d'une certaine « convergence vers le sujet » des multiples approches néotestamentaires, estime qu'elles ne « l'atteignent jamais adéquatement ». Il s'en console par ce paradoxe : « En somme il appartient à la nature du sujet qu'il implique la diversité des explications, mais que, réciproquement, la diversité des explications, même quand elle paraît contradictoire, soit un signe paradoxal de l'unité mystérieuse du sujet »<sup>11</sup>.

Il faut alors prendre conscience du risque ! La voie est ouverte aux décisions subjectives : chacun peut prendre ce qui lui plaît au sein de la diversité de la révélation. N'est-ce pas une autre voie, bien plus large encore, pour la mainmise de l'homme sur la Parole de Dieu ? On peut, bien sûr, se donner bonne conscience en arguant de la nécessité de rechercher l'interprétation la plus acceptable pour l'homme moderne. Ainsi M.-A. Chevallier, qui porte le souci de l'accueil de la prédication chrétienne, conseille de privilégier les interprétations qui usent de références morales ou existentielles (celles qui, à son avis, ont la faveur du quatrième évangile), aux dépens de celles qui font usage d'un langage sacrificiel ou « mythique »<sup>12</sup>. Il est possible en effet qu'il soit sage, du moins devant certains publics

<sup>8</sup> M.-A. Chevallier, « La prédication de la Croix », *ETR*, 1970/2, pp. 131-161 et 1970/3, pp. 233-216.

<sup>9</sup> Ch. Duquoc le rappelle dans son étude « Théologie de la mort du Christ », *Lumière et Vie*, 101/janvier-mars 1971, p. 112.

<sup>10</sup> Voir par exemple les remarques d'E. Trocmé dans son *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971, pp. 137-143.

<sup>11</sup> M.-A. Chevallier, *art. cit.*, *ETR*, 1970/3, p. 237.

<sup>12</sup> *Ibid.*

– là aussi, il y a diversité –, de commencer par ces registres ; mais pourrait-on sans amputer dangereusement le message faire l'économie de la présentation sacrificielle et « mythique » (mythique étant compris comme désignant le conflit de puissances invisibles), alors que le sacrifice est, on doit bien le reconnaître, la présentation la plus constante de la Croix<sup>13</sup> ?

Le risque est d'ailleurs au moins autant dans la sensibilité propre du prédicateur que dans celle de l'auditeur éventuel de sa parole. Il est tenté, s'il faut opérer des choix, de faire prévaloir ses désirs personnels ou ceux de son milieu et de son époque. Ne doit-on pas frémir lorsqu'on lit sous la plume de Ch. Duquoc, à propos du concept de substitution pénale, ce refus sans appel : « Le jeu des compensations divino-cosmiques ne nous intéresse pas, nous, hommes modernes »<sup>14</sup> ? Dans la même livraison de *Lumière et Vie*, les explications éclairantes de P. Burney sur les raisons historiques et sociologiques de cette répugnance largement répandue à l'égard du concept<sup>15</sup> n'éliminent pas la redoutable question : la prédication a-t-elle un contenu propre ?

Ce n'est pas le lieu de tenter de répondre à une interrogation aussi fondamentale, suscitée par la pluralité des présentations de la mort du Christ. Nous nous contenterons d'une remarque sur l'impérieuse nécessité d'un minimum de synthèse, nécessité qui est autant de l'ordre de la piété que de celui du concept. Il est frappant de constater que M.-A. Chevallier, après avoir insisté sur l'irréductible pluralisme du NT dans son discours sur la Croix, est conduit à retenir ce qu'il nomme modestement un « thème commun », en fait une mini-synthèse : « La mort de Jésus décide de notre vie »<sup>16</sup>. La recherche de convergences et de synthèses aussi englobantes que possible est non seulement légitime, mais requise de quiconque veut entendre l'ensemble du NT.

## II. Pluralité des représentations dans l'épître aux Hébreux

Selon une opinion commune, l'épître aux Hébreux et l'interprétation sacrificielle de la mort du Christ sont inséparables. Cette

---

<sup>13</sup> M.-A. Chevallier, *op. cit.*, *ETR*, 1970/2, pp. 137s.

<sup>14</sup> Ch. Duquoc, *op. cit.*, p. 112.

<sup>15</sup> P. Burney, « La théologie et l'évolution sociale », *Lumière et Vie*, janvier-mars 1971, pp. 60-70.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, *ETR*, 1971/3, p. 215.

conviction a été réactualisée et fortifiée par les débats que les travaux de R. Girard ont suscités<sup>17</sup>. En réalité, l'auteur de l'épître joue avec aisance sur plusieurs registres, bien qu'il faille admettre la prédominance du langage sacrificiel, prédominance qui s'explique sans doute en grande partie par les besoins et les tentations spécifiques des destinataires<sup>18</sup>. Il y a un « pluralisme » interne à la production de l'auteur, ce qui n'a rien de surprenant. C'est une pratique courante chez les écrivains dans tous les genres et qui n'exclut pas pour autant la consistance et la cohérence de la pensée. Voici les registres majeurs et les principaux langages repérables dans l'épître, à côté du discours sacrificiel :

## 1. Un affrontement de puissances

C'est le langage de 2,14 : « Il partagea la même condition, afin de réduire à l'impuissance, par sa mort, celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable... ». On le retrouve lorsque Dieu est exalté comme celui qui « fait remonter d'entre les morts, par le sang d'une alliance éternelle, le grand pasteur des brebis » (13,20). On retrouve ce paradoxe, si profondément inscrit dans la théologie paulinienne : la Croix est déjà victoire décisive (pas seulement la Résurrection !) et pourtant l'anéantissement de toute résistance concrète demeure une donnée eschatologique, une espérance, qui s'exprime dans les termes du Ps 110 : « ... Il attend désormais que ses ennemis en soient réduits à lui servir de marchepied » (10,13).

## 2. Une dénonciation

La Passion proclame à la face du monde les refus de l'homme pécheur. Elle oblige ce dernier à prendre conscience de ce qu'il est : un être de violence et d'injustice. Ce sont les hommes qui ont mis et, éventuellement, « remettent en croix le Fils de Dieu » (6,6), « profanant le sang de l'alliance » (10,29). Ce sont eux qui se sont si durement opposés à Jésus (12,3). La condamnation, notons-le, vise les pécheurs en général et ne place pas une responsabilité exceptionnelle sur les juifs ou les chefs du peuple, comme le suggèrent certains textes du NT.

<sup>17</sup> Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, et *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

<sup>18</sup> Les destinataires, qu'ils soient juifs ou simplement proches du judaïsme, sont certainement impressionnés par les cérémonies du culte et les certitudes qu'il semble dispenser.

### 3. Un procès

Il faut d'abord prendre acte de la présence d'un langage de type juridique assez dense. C'est déjà le cas du concept d'alliance, *diathèkè*, que l'on rencontre aux ch. 8 et 9,18-21. L'alliance, outre sa dimension relationnelle d'accord entre deux parties, est un contrat, forme juridique comportant des dispositions codifiées. Le mot dans l'esprit de l'auteur ne perd pas cette connotation juridique, puisqu'il est employé aussi dans le sens plus technique de testament (9,16), c'est-à-dire de document fait de stipulations contraignantes.

L'utilisation d'*athetèsis*, « abrogation » (9,26), confirme cette sensibilité au juridique : les droits du péché sont frappés de nullité. Il n'a plus de validité.

Le « juridisme » s'introduit ailleurs, rejoignant parfois la terminologie sacrificielle. En fait, tout le rapport entre le Dieu saint et l'homme pécheur est vu comme un immense procès débouchant sur un jugement redoutable (10,27). L'appartenance de la notion de jugement divin à la catégorie du juridique et du judiciaire est établie, si besoin était, par la référence à la loi de Moïse et, plus précisément, aux exigences légales requises pour toute condamnation (10,28).

Tout en reconnaissant qu'il y a place pour un débat exégétique, nous penchons vers une lecture de caractère substitutif et pénal de l'affirmation de 2,9b : « C'est pour tout homme qu'il a goûté la mort ».

On remarquera d'abord, avec D. Guthrie<sup>19</sup>, que la mort du Christ vaut pour chacun, pris individuellement, et pas seulement pour l'humanité conçue de façon corporative<sup>20</sup>. Ici, la Passion n'est pas « pour les péchés », mais pour les personnes. Dans ce contexte non-sacrificiel, dominé par la citation du Ps 8, *huper*, « au bénéfice de », peut porter l'idée de substitution et être compris comme « à la place de ». Chez Paul également, les nuances « au bénéfice de » et « à la place de » finissent par se rejoindre (cf. par exemple 2 Co 5,14-21). Lucidement, A. Vanhoye accepte la portée substitutive de *huper* dans ce verset, même s'il la cantonne à un rôle secondaire et non-juridique<sup>21</sup>. Dans une épître qui a une si vive conscience de la dette et

<sup>19</sup> D. Guthrie, *The Letter to the Hebrews*, TNTC, Leicester/Grand Rapids, InterVarsity Press, 1983, p. 87.

<sup>20</sup> Nous n'entrons pas ici dans le débat portant sur le problème textuel posé par *chariti theou* (« par la grâce de Dieu »), leçon très vraisemblablement meilleure que *chôris theou* (« sans Dieu » ou « sauf Dieu »).

<sup>21</sup> A. Vanhoye, *Situation du Christ. Épître aux Hébreux 1 et 2*, Lectio divina, 58, Paris, Cerf, 1969, pp. 293s.

de la responsabilité de l'homme devant son Dieu, il nous paraît que l'idée de substitution a nécessairement une connotation juridique et pénale<sup>22</sup>.

#### 4. *Un destin paradoxal*

La Croix, c'est la pointe extrême de l'abaissement, mais un abaissement qui débouche sur l'exaltation. C'est ainsi qu'elle est clairement située à l'aide du Ps 8 : « Celui qui a été abaissé... se trouve, à cause de la mort qu'il a soufferte, couronné de gloire et d'honneur » (2,9). Le contraste est saisissant : l'humilié, la victime innocente, siège maintenant à la droite de Dieu (10,12 ; 12,2). Certains perçoivent ici, comme pour Ph 2,6-11 ou pour l'Évangile de Jean, le langage gnostique de l'Envoyé divin dans le monde qui retourne au Royaume de la lumière. Mais il faut surtout ne pas négliger l'arrière-plan vétérotestamentaire de cet itinéraire contrasté qui va de l'opprobre à la gloire. C'est celui, en particulier, du Serviteur souffrant de l'Éternel, dépeint en Es 49,7 ; 50,5-9 ; 52,13-53,12. Plus généralement, c'est le parcours du juste persécuté auquel Dieu accorde un triomphe ultime, figure centrale du Psautier.

#### 5. *Un événement eschatologique*

On ne doit pas omettre cette dimension alors que certains tirent résolument l'épître du côté d'un dualisme de type philonien et platonicien. En 9,26 sa « souffrance », qualifiée d'unique, est présentée comme une manifestation située « à la fin des temps », *sunteleia tòn aiônôn*. Cette forte expression indique l'achèvement : non seulement le terme d'une longue période considérée comme préparatoire, mais l'avènement du définitif, de l'ultime. Le caractère eschatologique de la mort du Christ n'exclut pas un certain délai, où se loge une attente, celle d'un achèvement rendu manifeste pour tous (9,28 ; 10,27).

### III. *La présentation sacrificielle*

L'originalité de l'épître, en ce domaine, ne doit pas être surévaluée. Car dans le NT en général, comme l'écrit M.-A. Chevallier,

---

<sup>22</sup> M. Rissi souligne à juste titre l'importance des notions de justice et de jugement dans la théologie de l'épître : *Die Theologie des Hebräerbriefes*, WUNT 41, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1987, en particulier pp. 126s.

« on est frappé par la place centrale que semble occuper la notion de sacrifice conçue clé de l'interprétation salutaire »<sup>23</sup>. Autant se révèle neuf le thème du Christ grand-prêtre, autant l'épître rentre dans le rang par ses références sacrificielles. Il faut admettre néanmoins non seulement un intérêt particulièrement soutenu, mais aussi un relief exceptionnel donné par l'insertion dans tout un système sacerdotal et cultuel.

Il n'est pas question de faire état ici des multiples théories sur le sacrifice en général et sur celui de la Croix en particulier<sup>24</sup>. Nous relevons seulement la véhémence des attaques modernes contre les concepts de propitiation et de substitution sacrificielles. R. Girard n'est pas le seul à s'acharner sur cette cible qui paraît opposer peu de résistance. C.H. Dodd s'était élevé avec détermination contre l'idée de propitiation. L. Sabourin, qui a longuement exploré ce domaine, n'est pas moins dur. A propos de la substitution, il pense qu'elle a été quasiment inventée par les Réformateurs, qui ont mal lu quelques textes du NT. De même la propitiation est inacceptable en ce qu'elle suppose un Dieu « vengeur » dont la colère contre le pécheur doit être apaisée<sup>25</sup>. Or on voit habituellement dans l'épître aux Hébreux le pilier principal qui porte toute la théorie sacrificielle incluant les notions de propitiation et de substitution.

Il faut donc avancer avec circonspection et demander à l'épître elle-même, sans *a priori*, sa conception du sacrifice. Il sera utile, dans un premier temps, de l'interroger sur son évaluation des sacrifices anciens avant de recenser les indications fournies sur la mort du Christ en tant que sacrifice puisque, à l'évidence, existent des relations étroites.

## 1. Les sacrifices anciens

### *Les sacrifices « pour les péchés »*

Les sacrifices qui retiennent avant tout l'attention de l'auteur sont ceux qui, dans le culte lévitique, avaient pour but de fournir une solution au problème des fautes commises par le peuple de l'alliance. Il connaît, certes, d'autres types de sacrifices : il mentionne les « sacri-

<sup>23</sup> M.-A. Chevallier, *op. cit.*, ETR, 1970/2, pp 138s.

<sup>24</sup> On peut consulter L. Sabourin, « Sacrifice », *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 59, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 1483s ; C. Brown, « Sacrifice », *The New International dictionary of New Testament Theology*, Zondervan, 1975, vol. 3, pp. 415-438, etc.

<sup>25</sup> L. Sabourin, « Sacrifice », col. 1518, où il renvoie à son ouvrage *Rédemption sacrificielle : une enquête exégétique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

fices de louange » (13,15), mais comme expression de la piété du peuple de la nouvelle alliance et sans rapport direct avec la mort du Christ. Pour fonder ses grandes thèses christologiques, c'est aux sacrifices pour les péchés qu'il a recours pour l'essentiel. Certes le couple *dôra kai thusiai*, employé à plusieurs reprises (5,1 ; 8,3.4 et 9,9), pourrait couvrir un large éventail d'offrandes, mais la référence constante au sang oblige à ne prendre en compte que les sacrifices au cours desquels des victimes étaient immolées. Répondent à ces exigences le *hattà t*, « sacrifice pour le péché », et le *àshàm*, « sacrifice de culpabilité », comportant l'idée de réparation<sup>26</sup>.

Ces sacrifices, destinés à remettre en place un ordre gravement affecté par les manquements du peuple, se concentrent et se résument, pour l'auteur de l'épître, dans les rites annuels du *Yom Kippur*, le grand jour des expiations, une des fêtes majeures du judaïsme. Non seulement l'on trouve en 9,27s. une description de ces rites, mais bien avant ils affleurent, par exemple dans les notions d'accès (4,14 ; 8,1) ou de sacrifice pour le propre péché du grand-prêtre (5,3 ; 7,27). C'est ce grand jour, riche en gestes cultuels, qui constitue un « symbole pour le temps présent » (9,9a), symbole d'un non-accomplissement sous le régime ancien, mais aussi annonce d'un « accomplissement » par un grand-prêtre exceptionnel (10,1-18). Cette fonction récapitulative de la grande expiation annuelle se révèle dans la facilité avec laquelle on passe du *Yom Kippur*, rappelé en 9,1-12 (« les boucs et les taureaux »), aux idées globales de purification et de sanctification inscrites dans d'autres rites tels que l'usage de l'eau lustrale (Nb 19,2-10 ; cette eau supposait une immolation préalable, celle de la « vache rousse »).

Notons, à propos de la grande expiation, l'absence d'intérêt pour le rôle du fameux « bouc émissaire », au destin si remarquable en anthropologie autant qu'en théologie<sup>27</sup>. Aucune mention explicite du « transfert » des péchés du peuple sur lui et de son envoi vers « Azazel » (Lv 16,20-22). L'épître retient uniquement, dans la perspective

---

<sup>26</sup> L'holocauste, *colàh*, exprime la reconnaissance. Cependant, en Lv 1,4, un rôle d'expiation lui est attribué.

<sup>27</sup> Nous ne pouvons pas entrer ici dans un long débat sur 9,7, où le pardon recherché lors de la grande expiation semble limité aux *agnoèmata*, aux « ignorances » ou « péchés involontaires ». De nombreux commentateurs, J. Héring, F.F. Bruce, H. Braun, etc., y voient une référence aux péchés d'ignorance visés en Lv 4,13-21 et Nb 15,17-31. Mais Lv 16,34 parle des péchés en général. Ce sens large, pour la même occasion, se retrouve chez Philon et chez Barnabas. Nos versions françaises hésitent. Avec la TOB et la Bible à la Colombe, nous comprenons « manquements », « fautes », sans qualifications particulières.

qui lui est propre, les rites de sang et surtout, car c'est là que tout se joue, la présentation du sang dans le saint des saints<sup>28</sup>.

### *Le sacrifice d'alliance et le rôle du sang*

On est conduit à mettre à part le sacrifice d'alliance, car il n'entre pas dans le schéma sacerdotal cher à l'auteur. Il est offert par Moïse et non par Aaron et, en outre, il est unique : c'est un rite d'inauguration, lié à la proclamation solennelle de l'alliance (9,15-23). D'après 9,22, ce rite a une vertu purificatrice. En fait, comme le montre la généralisation immédiate « sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon », cette vertu est celle du sang sacrificiel. Par le biais de cette efficacité purificatrice, le sacrifice d'alliance rejoint les sacrifices pour les péchés. L'alliance ne va pas sans purification : à la purification initiale lors de la proclamation du contrat doivent succéder les innombrables purifications requises par les manquements aux exigences de sainteté. D'où la mise en place d'un sacerdoce et d'un système sacrificiel.

### *Rôle et efficacité des sacrifices anciens*

L'épître est peu explicite sur ce sujet. Seuls quelques textes dénotent une efficacité positive dans le sens d'une purification ou d'une sanctification : 9,13.22s. ; 10,2. Encore l'efficacité en ce domaine est-elle relative puisque, constamment, un contraste est établi avec l'efficacité, ô combien supérieure, du sacrifice du Christ. Tombent même des verdicts tranchants d'inefficacité : ces sacrifices sont « incapables de mener à l'accomplissement » (9,9 et 10,1), et « il est impossible que du sang des taureaux et des boucs enlève les péchés » (10,4.11). Leur multiplicité et leur incessante répétition dénoncent leur impuissance (10,2). Les rites anciens, de façon générale, peuvent être traités de « charnels » (9,10). Ce caractère charnel ne doit pas cependant être conçu de manière trop péjorative : il est lié, semble-t-il, à la nature matérielle et terrestre des moyens employés, aliments, boissons, ablutions, et ne vise pas particulièrement les sacrifices. Même les rites « charnels » sont d'ailleurs « imposés » (*epikeimena* ; la traduction de la TOB, « admis », est insuffisante), imposés par Dieu, certainement, jusqu'à un temps de relèvement.

Peut-on évaluer avec quelque précision la part d'efficacité qui est concédée ? En deux textes, l'auteur introduit une distinction fondamentale dans son anthropologie, la distinction chair/conscience

(9,10.13 ; 10,2). La conscience qui désigne ici, pensons-nous, l'intériorité, devenant en quelque sorte l'équivalent de *kardia*, le cœur, est soustraite à l'action des sacrifices lévitiques, ou, plus exactement, ces derniers ne peuvent « conduire à l'accomplissement » à ce niveau (10,2). Par contre, est envisagée une efficacité sur la « chair » (la conditionnelle de 9,13 est une conditionnelle « réelle » qui présente la condition comme déjà réalisée). La « chair » est l'extériorité avec les multiples relations qui la constituent. L'action purificatrice, sous le régime ancien, est donc superficielle, quasi physique. Elle est assez restreinte puisqu'elle atteint les choses comme les personnes, tout ce qui constitue l'image des réalités célestes selon 9,23. Cette « superficialité » impose un perpétuel recommencement et fait que le péché, et le sentiment de culpabilité qui doit s'y attacher, sont plutôt remis en mémoire qu'effacés (10,3).

On a donc l'impression de se trouver en présence de la conception antique du rite de purification comme suppression d'une pollution quasi matérielle qui rend inapte au sacré, à l'approche de la divinité. En réalité, l'auteur dépasse largement ce stade : les sacrifices lévitiques, pour lui, trouvent leur sens sous deux autres rapports qui finissent d'ailleurs par se rejoindre. Leur valeur provient d'abord de leur relation au céleste. Avec l'ensemble des dispositions du culte ancien, les sacrifices sont image et esquisse des réalités supérieures (8,5). L'autre relation essentielle est celle qui les unit au Christ « dans les jours de sa chair » et en particulier à sa mort. Cette relation « horizontale » peut être qualifiée de typologique ou de préfigurative. L'interconnexion des perspectives s'effectue puisque, selon le texte difficile de 9,23, un sang versé ici-bas opère une purification des réalités célestes.

Ceci dit, il resterait encore un terrain à explorer. Un aspect à peine suggéré à propos des sacrifices lévitiques est mis en lumière dans la mention de deux sacrifices manifestement lourds de sens pour l'auteur, celui d'Abraham offrant son propre fils et celui d'Abel (11,17-19 ; 11,4) : le sacrifice comme engagement du fidèle, comme acte d'humble foi et d'obéissance coûteuse, comme espérance placée en Dieu. Le leitmotiv *c'est par la foi* s'applique aussi à de tels gestes. On peut donc envisager son application aux sacrifices lévitiques. Cet aspect avait certainement été perçu par les prophètes lorsqu'ils critiquaient sévèrement les pratiques cultuelles non-accompagnées de foi obéissante.

## 2. Le sacrifice du Christ

Par rapport à l'ancienne alliance, quelle est la mesure de continuité ? La question s'impose dans la mesure même où l'épître est bâtie sur une série de contrastes, ancien/nouveau, inférieur/supérieur, etc. On le sait depuis longtemps, on ne peut opposer que des semblables...

Contrairement à ce qui se passe pour le thème du grand-prêtre, la notice que Gn 14 consacre à Melchisédek ne fournit aucun point de comparaison, puisque ce souverain sacrificateur n'y sacrifie pas ! Sans doute, comme nous l'avons noté, les sacrifices d'Abraham et d'Abel constituent-ils aussi des références<sup>29</sup>. Mais le rapprochement explicite se fait avec les sacrifices sanglants offerts dans le cadre du culte lévitique.

A première vue, les correspondances ne sont pas évidentes. D'ailleurs certains modernes n'hésitent pas à nier que la Croix soit un sacrifice. Il ne s'agit pas, estiment-ils, d'un rite religieux administré par un homme consacré dans un lieu consacré, mais simplement d'une sanction pénale injuste, subie avec une admirable constance. R. Girard refuse de qualifier de sacrifice la Passion telle qu'il la comprend. R. Schwager<sup>30</sup> récuise, quant à lui, et le langage sacrificiel et le système sacrificiel, enracinés dans la violence comme R. Girard l'a montré, mais conclut qu'on ne peut éviter de chercher à « convaincre les systèmes sacrificiels » avec les ressources du langage sacrificiel<sup>31</sup>... Un vaste débat s'est engagé sur ce sujet, ce qui nous a valu des titres provocants du genre « La mort du Christ n'est-elle pas sacrificielle ? »<sup>32</sup> ou « Faut-il sacrifier le sacrifice ? »<sup>33</sup>.

Ceux qui dénie à la Passion le statut de sacrifice parlent alors d'une « interprétation sacrificielle » de l'événement. L'interprétation compterait beaucoup plus que les faits. Ils tirent argument du peu d'intérêt que manifeste l'auteur, à leur avis, pour les circonstances historiques du drame. Les seuls éléments concrets seraient la men-

<sup>29</sup> J. Swetman, dans son étude *Jesus and Isaac, a Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of Aqedah*, Rome, Biblical Institute Press, 1981, accorde une grande importance au thème de l'*aqédah* dans l'épître.

<sup>30</sup> Il relève ce point en renvoyant à *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, pp. 251-258.

<sup>31</sup> R. Schwager, « La mort de Jésus. René Girard et la théologie », *Revue des Sciences Religieuses*, 73/4, pp. 500s.

<sup>32</sup> A. Dumas, *ETR*, 1981/4, pp. 577s.

<sup>33</sup> G. Coindreau, *Communio*, X, 1985/3, pp. 16-20.

tion de la Croix (12,2) et la précision : « Il a souffert hors de la porte » (13,12)<sup>34</sup>.

Ce regard porté sur la Croix considérée comme simple déni de justice et bel exemple de courage, pouvait être celui d'un spectateur de l'exécution de Jésus peu averti, ou pourrait encore être celui d'un historien moderne sensible avant tout aux données politiques et économiques. Ce n'est certainement pas celui de l'auteur de l'épître. D'abord, il ne faut pas négliger quelques autres éléments concrets : la référence probable aux supplications de Gethsémané en 5,7, la « si grande opposition de la part des pécheurs » en 12,3, et surtout les nombreuses mentions du sang. Comme le souligne, à juste titre, G. Coindreau, le culte « spirituel » des chrétiens naît d'un sang très concrètement versé<sup>35</sup>. Il y a sacrifice dans la perspective de l'auteur, parce que le sang a été répandu, et cela non par accident ni pour des fautes personnelles, mais pour des raisons fondamentalement religieuses, au bénéfice des autres. Ce sang, comme pour tout vrai sacrifice, a été à la fois requis et accordé et ceci parce qu'il y a problème entre l'homme et son Dieu.

S'il faut maintenir le caractère d'événement sacrificiel concret de la mort du Christ<sup>36</sup>, on doit admettre qu'elle rentre aussi dans un schéma interprétationnel strict, qui n'est pas celui du sacrifice en général, pas même celui du sacrifice en Israël, mais très précisément celui du *Yom Kippur*. Encore faut-il préciser que l'auteur prend en compte les rites de ce jour dans leur structure essentielle, négligeant par exemple l'envoi du bouc émissaire. A partir de ce schéma, la Passion se décompose en trois moments : l'immolation, le parcours du sang, la présentation du sang. L'accent est placé en fait sur le troisième temps, temps fort de la grande expiation : la présentation du sang dans le saint des saints. L'application rigoureuse de ce schéma explique certaines singularités : l'absence de mention claire de la Résurrection, sauf dans la bénédiction finale (13,20), et la jonction entre mort et exaltation, l'accès du Christ immolé auprès du Père, avec son sang, étant à la fois le point d'aboutissement de la mort, prise dans un sens large, et l'installation dans la position de Seigneur proclamé et de grand-prêtre établi.

L'importance des questions posées par l'interprétation sacrificielle oblige à recueillir avec soin les indications qu'offre l'épître sur

---

<sup>34</sup> Cf. P. Julg, « Le sacrifice entre rite et morale », *Communio*, X, 1985/3, pp. 34-40.

<sup>35</sup> *Art. cit.*, p. 18.

<sup>36</sup> Cf. la thèse sans doute excessive de M. Rissi, *op. cit.*, pp. 61-70, pour qui l'auteur de l'épître mettrait l'accent sur le ministère terrestre et concret de Jésus.

le sens et la portée de la mort du Christ. Fort heureusement, l'auteur s'étend davantage sur ce sujet que sur celui des sacrifices anciens. Dans plusieurs directions, la Croix représente, par rapport à ces derniers, un progrès décisif.

### *Purification et sanctification*

Les mêmes termes employés pour les sacrifices anciens reparessent (1,3b ; 9,14 ; 9,22 ; 10,10 ; 10,20 ; 13,12), mais les effets portent désormais la marque du définitif (10,10). Le caractère unique et pleinement suffisant de l'action purificatrice et sanctificatrice découle de l'identité de la personne qui est en cause, le Fils, et aussi du fait que l'objet en est la « conscience », l'intériorité (9,14 ; 10,22)<sup>37</sup>.

On rencontre en 9,14 une expression inhabituelle où la purification affecte non plus les péchés, mais « les œuvres mortes ». Pour de nombreux commentateurs, sont visées par là les œuvres mauvaises d'avant la conversion et la vie nouvelle au « service du Dieu vivant ». C. Spicq, et c'est sans doute la meilleure solution, pense à une désignation générale des péchés, en tant qu'actions qui conduisent à la mort<sup>38</sup>. Il est vraisemblablement trop osé de donner le sens paulinien d'œuvres en vue de l'auto-justification et jugées comme dénuées de toute valeur.

Un problème plus ardu surgit en 9,23, où la purification par le sang sacrificiel s'exerce sur les réalités célestes elles-mêmes. L'idée d'une purification du ciel, lieu de la présence de Dieu, semble irrecevable ; et on comprend la perplexité des exégètes. Il ne faut pas prendre ces mots « au pied de la lettre », suggère C. Spicq<sup>39</sup>. D. Guthrie plaide en faveur d'un « non-littéralisme »<sup>40</sup>. On peut tenter, comme A. Vanhoye, de ramener l'opération sur terre, en quelque sorte : « céleste » équivaldrait à « décisif », « définitif » (cf. dans la même ligne la note de la TOB qui l'applique à « tout ce qui sert au culte chrétien »)<sup>41</sup>.

J. Héring, approuvé par H. Braun, la replace au ciel en la rattachant à la victoire que le Christ remporte sur les puissances invi-

<sup>37</sup> *Suneidèsis* peut porter plusieurs nuances : « perception de soi », « conscience morale », etc. Il nous semble que dans l'épître le mot devient pratiquement un équivalent de *kardia*.

<sup>38</sup> C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1977, p. 155. Spicq relie cette expression à 6,1.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>40</sup> D. Guthrie, *op. cit.*, p. 123.

<sup>41</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Parole de Dieu, Paris, Seuil, 1980, pp. 231s.

sibles mauvaises (2,14 et 10,13)<sup>42</sup>. Ces solutions tendent à réduire soit la force de l'expression, soit la distinction terrestre/céleste, soit le domaine du céleste.

Cette surprenante déclaration s'éclaire, pensons-nous, quand on prend en compte deux considérations. Tout d'abord, en Christ s'effectue une jonction entre le terrestre et le céleste, non dans l'union des deux natures du Christ (telle n'est pas, la perspective de l'auteur), mais dans l'accès du Fils incarné et immolé sur la terre auprès du Père, dans les cieux. En second lieu, il faut faire intervenir le schéma du *Yom Kippur*. Le saint des saints était purifié par l'aspersion du sang (Lv 16,15), bien que les péchés n'aient pas été commis en ce lieu protégé. A l'occasion de ce grand jour, cette enclave de sainteté devenait en même temps lieu de la représentation du péché et lieu de la représentation de son effacement. De façon analogue le débouché céleste du sacrifice du Christ implique une action sur le péché représenté, en quelque sorte, devant Dieu, ce qui n'implique pas une souillure du ciel lui-même.

#### *Enlèvement et prise en charge des péchés*

Il est raisonnable d'admettre l'association de deux nuances dans l'expression de 9,28 qui signale le but de l'offrande du Christ : *anènegkein hamartias*. La première, dans la ligne de l'action largement reconnue aux rites de la grande expiation, est celle d'« enlèvement des péchés » (cf. la TOB). La deuxième non seulement correspond à un sens bien repéré du verbe *anapherô*, mais relève d'un arrière-plan vétérotestamentaire : « prise en charge » (« pour porter les péchés d'un grand nombre », cf. la *Bible à la Colombe*). Le même verbe est appliqué en effet au Serviteur de l'Éternel en Es 53,11 dans la Septante, dans le sens de « porter les péchés » (en hébreu, *sàbal*). S'amorce ici l'idée de substitution, avec, peut-être, une connotation juridique qui proviendrait de l'influence d'Es 53,11-12 : « Mon serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes... »<sup>43</sup>.

#### *Pardon*

Dans des déclarations de caractère général intervient le mot *aphèsis*, pardon (9,22 et 10,18). Il introduit une nuance juridico-relationnelle. C'est l'annulation d'une obligation, la remise d'une

<sup>42</sup> J. Héring, *L'épître aux Hébreux*, CNT, Neuchâtel-Paris, Delachaux & Niestlé, 1954, p. 89.

<sup>43</sup> Il serait tentant de voir ici une allusion au rôle du bouc émissaire de la grande expiation, qui emporte les transgressions dans le désert. Mais nous avons signalé l'absence de toute référence à ce rite dans l'épître.

dette ou l'oubli d'une offense. Comme l'indiquent clairement ces deux textes, ce pardon ne peut pas faire seulement l'objet d'une parole qui absout de la part du créancier ou de l'offensé : un acte significatif doit être accompli, car « sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon ».

### *Rachat*

*Lutrôsis*, « rachat » ou « rédemption », est accompagné en 9,12 de *aiônios*, « éternel », qui met en valeur le caractère unique et définitif de l'œuvre réalisée. De quoi ou de qui est-on racheté ? En 9,15, où l'on a le mot composé *apolutrôsis*, de même sens, la précision est fournie : « des transgressions ». La curieuse limitation à une catégorie particulière de transgressions, celles « commises sous la première alliance », s'explique par une polarisation sur le contraste entre l'inefficacité des dispositions de l'ancienne alliance et l'efficacité parfaite, même rétroactive, de la nouvelle.

Le terme a-t-il conservé la nuance qu'il avait au départ, celle de la libération d'une domination ou d'une oppression, avec, éventuellement, paiement d'une rançon ? C. Spicq le suggère<sup>44</sup>. L'utilisation de *parabasis*, « transgression », de préférence à *hamartia* n'est guère significative ; tout au plus pourrait-elle évoquer la libération des sanctions qui s'attachent à toute transgression de la volonté de Dieu s'exprimant dans la Loi. L'idée d'une domination des puissances hostiles est bien présente dans l'épître, mais l'affranchissement de leur pouvoir s'exprime au moyen d'autres termes (*apallassô*, « délivrer », en 2,15). Notons que dans les deux textes de 9,12 et 9,15, une mort est considérée comme essentielle au rachat. Sans parler nécessairement de « rançon », on doit au moins maintenir qu'elle constitue un élément nécessaire dans une opération globale. Et la nécessité vient de Dieu, comme, sous l'ancienne alliance, le système sacrificiel était établi par lui.

D. Guthrie relève, à juste titre, qu'à l'arrière-plan de ces versets, avec les notions d'alliance et de rachat, se dessinent les événements fondateurs de la sortie d'Égypte et du Sinaï<sup>45</sup>.

### *Expiation*

C'est le but du service du grand-prêtre nouveau, selon 2,17, et il est atteint par l'offrande présentée : le sacrifice de lui-même. Le

---

<sup>44</sup> C. Spicq, *op. cit.*, pp. 154-157. Cf. F. Büchsel, « *lutroô* », *Theological dictionary of the New Testament*, vol. IV, pp. 349s.

<sup>45</sup> D. Guthrie, *op. cit.*, p. 192.

verbe *hilaskomai*, proche du groupe *lutroô-lutrôsis*, a été au cœur de vives discussions. De nombreuses versions et de nombreux commentateurs le traduisent par « expier », alors que d'autres y renoncent. L'explication de la TOB qui rend par « pour effacer les péchés du peuple » montre bien où se situent les réticences : il s'agit d'écarter l'idée de châtiment pour privilégier celle de don divin en vue de la purification et celle de délivrance du péché. Nous retrouvons ici le problème signalé plus haut : la répulsion devant les concepts de « propitiation », c'est-à-dire d'apaisement d'un dieu « en colère », et de justice rétributive. Dans ce verset, le verbe n'a pas comme complément direct la personne divine, mais « les péchés ». C'est pourquoi on traduit habituellement par « expier » et non par « faire propitiation ». Qu'est-ce, alors, qu'une « expiation » ? Sur ce sujet que nous ne pouvons explorer dans cette étude, nous exprimerons notre accord avec les remarques de quelques auteurs. A. Schenker, après avoir pris comme point de départ ce qu'il appelle les « expiations profanes », situe ainsi l'« expiation religieuse » : « Le but de l'expiation est d'éviter la sanction de mort qui devrait normalement suivre le conflit ouvert avec Dieu, lequel est source de vie. C'est Dieu qui prend l'initiative et offre un arrangement à l'amiable que la liturgie d'expiation manifeste »<sup>46</sup>. D. Kidner a étudié avec soin la terminologie vétérotestamentaire et ses prolongements dans le NT, dans son article « Sacrifice – Metaphors and Meaning », où, entre autres, il répond aux attaques lancées par C.H. Dodd contre la notion de propitiation. Il conclut que, pour ce qui concerne le NT, *hilaskomai*, dans la ligne de l'AT et de la Septante, peut porter les deux notions de propitiation et d'expiation. En Lc 18,13 ressort nettement l'idée de propitiation : « ... Sois apaisé envers moi... » (BC). Par contre, en He 2,17, il s'agit de l'expiation des péchés, sans que soit évacué pour autant le concept de propitiation. Kidner accepte même la solution de F.F. Bruce pour ce verset : ce dernier traduit par « faire propitiation », tout en ajoutant, en note, que l'on pourrait rendre par « faire expiation ». Si les péchés doivent être expiés, estime-t-il, c'est parce qu'ils sont des péchés commis contre quelqu'un qui doit être « propitié »<sup>47</sup>. Dans ce débat, c'est tout l'aspect de justice rétributive, de déplaisir divin devant le péché et donc de condamnation du pécheur,

<sup>46</sup> A. Schenker, « Expiation profane, culturelle et eucharistique », *Communio*, X, 1985, p. 13. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>47</sup> D. Kidner, « Sacrifice, Metaphors and Meaning », *Tyndale Bulletin* 33/1982, pp. 119-136. F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, Londres-Edinburgh, Marshall-Morgan & Scott, 1964, p. 41, n. 57.

qui est en cause. Or cet aspect, à côté de la proclamation du triomphe de la grâce en Jésus-Christ, est loin d'être passé sous silence dans l'épître (cf. en particulier 12,25-39)<sup>48</sup> !

### *Abrogation*

Nous avons déjà évoqué le caractère juridique du langage de 9,25 : « Il a été manifesté pour abroger le péché par son sacrifice ». Le verbe *atheteô* énonce le terme d'une validité, une annulation. L'emploi très exceptionnel de *hamartia* au singulier dans ce passage renforce le cachet juridique de la déclaration. Par la Passion, la validité du péché, en tant qu'empêchement à la communion avec Dieu et motif de son jugement (9,27), est réduite à néant. Le sacrificiel rejoint le juridique.

### *Voie et accès*

Les deux mots très ordinaires (*hodos, eisodos*) prennent un relief particulier parce qu'ils s'inscrivent dans le schéma des rites du *Yom Kippur*. Le grand-prêtre et le sang y suivent le même chemin. Le grand-prêtre nouveau « est entré une fois pour toutes dans le sanctuaire, avec le sang... » (9,11.12.24 ; 10,19.20). Mais autant le thème de l'itinéraire et de l'entrée est central et intelligible, autant sa formulation est délicate, ce qui nous vaut des textes parmi les plus ardues et les plus discutés. Leur difficulté provient en grande partie du fait que l'auteur joue sur deux tableaux, le terrestre et le céleste, et doit passer de l'un à l'autre.

Pour 9,11.12, nous n'adoptons pas la solution brillante mais fragile avancée par A. Vanhoye, selon laquelle la « tente non construite de main (d'homme) » par laquelle le Christ passe serait son propre corps glorifié<sup>49</sup> (C. Spicq, dans son commentaire le plus récent, se rallie à cette thèse défendue par P. Andriessen et par A. Vanhoye). Il faut, à notre avis, revenir à une interprétation qui prenne davantage en compte le jeu des correspondances entre les réalités terrestres et les réalités célestes, si marqué dans l'épître. La tente traversée par le Christ, porteur du sang, est la contrepartie céleste de la « première tente » ou « lieu saint », ce dernier étant avant tout conçu comme lieu de passage vers le saint des saints. La distinction première tente/deuxième tente garde une certaine valeur au ciel même, mais sans chosification ni spatialisation. Elle indique simplement ceci : devant Dieu, dans le domaine des réalités ultimes et définitives qui ne sont

---

<sup>48</sup> Cf. M. Rissi, *op. cit.*, pp. 127s.

<sup>49</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 213-221,251.

pas de « cette création » (il ne s'agit donc pas des cieux visibles et « matériels »), on peut, en parallèle avec les démarches du *Yom Kippur* (itinéraire de l'autel jusqu'au propitiatoire), distinguer un parcours puis un accès. Autrement dit, l'accès n'est pas immédiat, comme acquis d'avance ; un parcours – et quel parcours ! – le précède. D'ailleurs une telle distinction ne contraint nullement à envisager des « divisions » au sein du monde céleste<sup>50</sup>.

Le second texte (10,19.20) établit le « droit de passage » pour les croyants, depuis qu'une voie « nouvelle et vivante » a été inaugurée par son sang à travers le voile, c'est-à-dire au travers de sa chair. A. Vanhoye discerne là une nouvelle mention du mystère de la Résurrection, ce qui est peu convaincant<sup>51</sup>. En premier lieu, il ne nous semble pas que la construction grecque fasse de Jésus lui-même le chemin, à la manière de Jn 14,6<sup>52</sup>. C'est l'accès autorisé par Jésus qui est une voie ouverte aux croyants débouchant sur la vie authentique, le Salut. Le problème réside surtout dans l'expression « au travers du voile, c'est-à-dire de sa chair ». La chair, c'est l'humanité concrète et corporelle, qui, à première vue, est considérée comme une barrière à franchir pour le Christ. Pour surmonter la difficulté, il faut considérer le voile non pas dans sa fonction ordinaire de protection du lieu très saint et d'obstacle, mais en référence aux rites de la grande expiation, comme un obstacle surmonté et un lieu de passage pour le grand-prêtre et le sang<sup>53</sup>. L'humanité de Jésus et la possibilité qu'elle offrait de mourir (2,14), ont été le passage obligé pour l'entrée dans le sanctuaire céleste et l'ouverture de l'accès pour l'homme pécheur.

### *Accomplissement*

La *teleiôsis*, « l'accomplissement » ou le « perfectionnement », est une notion majeure de l'épître<sup>54</sup>. Elle comporte deux

<sup>50</sup> A ce sujet H. Meeter cite une remarque du Dr. Davidson : « *The holy place below existed because of the imperfection of the first covenant and its service, of which it was the emblem (9,8.9); but as perfection comes through the ministry of the true tabernacle, there seems no place for a division, which is still the type of imperfection* ». H. Meeter, *The Heavenly High Priesthood of Christ. An exegetico-dogmatic Study*, Grand Rapids/Amsterdam, s. d., p. 115.

<sup>51</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, p. 251.

<sup>52</sup> Ainsi D. Guthrie, *op. cit.*, p. 211.

<sup>53</sup> Y a-t-il une allusion à la déchirure du voile du temple lors de la mort de Jésus ? Les avis sont partagés et il n'est guère possible d'être dogmatique sur ce point.

<sup>54</sup> Parmi les nombreuses études consacrées à la *teleiôsis*, nous mentionnerons seulement le travail approfondi de D. Peterson, *Hebrews and Perfection. An Examination of the Concept of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, Cambridge, University Press, 1982.

aspects : d'abord l'accomplissement du Christ lui-même, puis celui des fidèles.

Il y aurait beaucoup à dire sur le premier aspect, surtout depuis les développements considérables de A. Vanhoye sur le sujet. Ce concept appliqué au Christ vise, pensons-nous, sa qualification pour son rôle éminent d'initiateur et de cause du salut (2,10) et de grand-prêtre établi dans ce but. Cette qualification fonctionnelle s'acquiert par la souffrance qui enseigne l'obéissance et par une mort qui débouche sur l'exaltation (5,7-10).

Le second aspect, l'« accomplissement » ou « perfectionnement » des croyants, nous intéresse plus directement ici dans la mesure où il se réalise par la mort du Christ. En 10,14 retentit la bonne nouvelle : « Par une offrande unique, en effet, il a mené pour toujours à l'accomplissement les sanctifiés ». Nous entendons par « accomplissement » la pleine qualification des hommes pour leur vocation première, la communion avec Dieu<sup>55</sup>. L'emploi de *teleioô* au parfait le souligne : la mort du médiateur (impliquant immolation et présentation du sang) a obtenu une fois pour toutes le droit à l'accès à Dieu, de sorte qu'une situation nouvelle est créée pour les « sanctifiés ».

L'accomplissement mentionné en 11,40 comme terme commun aux fidèles de l'ancienne alliance et à ceux de la nouvelle, est souvent compris comme désignant la plénitude de salut accordée à la consommation des temps, objet de l'espérance chrétienne. Il est préférable de situer la phrase dans la ligne d'une eschatologie déjà réalisée, pour l'essentiel : l'*ephapax*, « l'une fois pour toutes », de l'événement salutaire permet à tous, croyants de jadis ou d'aujourd'hui, de parvenir au but, la pleine communion avec Dieu (cf. 9,15).

#### IV. La place du sacrificiel

En premier lieu, nous devons nous situer par rapport aux travaux de A. Vanhoye sur le sujet, en raison même de leur importance et de leur indéniable influence.

Son interprétation de la mort du Christ recèle d'indiscutables richesses, mais elle est, en définitive, fort complexe. Non seulement Vanhoye semble ne pas faire de distinction entre les souffrances préalables et le fait même de la mort, mais il perçoit dans la Passion, prise en son sens le plus large, plusieurs idées maîtresses difficilement conciliables entre elles. Ainsi le sacrifice du Christ est présenté

massivement comme une « transformation » (pour Vanhoye, le rôle premier de tout vrai sacrifice est la transformation de l'offrant).

D'un côté, l'aspect volontaire et personnel de cette transformation, qui est en même temps une offrande et une prière exaucée, est fortement souligné ; de l'autre, c'est le Saint-Esprit qui est capable de réaliser cette « transformation sacrificielle »<sup>56</sup>. Cette transformation est aussi « consécration sacerdotale » (en raison de l'attribution à *teleioô* d'un sens sacerdotal technique). Une difficulté sérieuse surgit aussi de la facilité avec laquelle le sujet de la consécration ou de la transformation varie : tantôt c'est le Christ, tantôt l'humanité du Christ, tantôt la nature humaine en général. L'approche de Vanhoye souffre, pensons-nous, de quatre faiblesses :

- une notion initiale du sacrifice insuffisante (transformation intérieure de l'offrant) ;
- l'utilisation du terme ambigu de « transformation » pour le Christ (une transformation peut être superficielle, touchant seulement à l'apparence, ou, au contraire, une modification en profondeur) ;
- la thèse, très discutable, selon laquelle le verbe *teleioô* porte en lui-même l'idée de consécration sacerdotale ;
- une christologie qui affirme une transformation de la nature humaine en Christ, par la propre transformation de celui-ci. Une rédemption par l'union des natures du Fils incarné a certes des précédents patristiques et des défenseurs contemporains, mais elle ne nous semble pas correspondre à l'enseignement du NT en général et à celui de l'épître aux Hébreux en particulier : le salut y est clairement rattaché à l'*ephapax* du sacrifice du Christ comme sujet, sacrifice agréé par Dieu.

Par les tensions internes et le flou de sa présentation de l'œuvre du Christ, A. Vanhoye a dégagé la voie, au niveau de l'exégèse, pour les thèses aventureuses et sans nuances de F. Varone ; ce dernier n'oubliant pas, d'ailleurs, de lui en exprimer de la gratitude<sup>57</sup>. Mais là où Vanhoye est retenu par son souci de prendre en compte l'ensemble de l'épître et où, souvent, il se corrige lui-même, Varone coupe les amarres... Pour lui, en définitive, la mort du Christ ne compte pas. C'est seulement une nécessité « technique » pour obtenir du sang, symbole de vie ! Les sacrifices ont statut de rites symboliques dont l'efficacité réside seulement dans l'investissement

---

<sup>56</sup> A. Vanhoye, *Prêtres anciens*, pp. 223-225.

<sup>57</sup> F. Varone, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1986, p. 113.

religieux et moral de l'offrant<sup>58</sup>. Ces rites sont toutefois institués par Dieu qui démontre ainsi sa volonté d'accueil. C'est la vie du Christ qui importe en dernière analyse. L'accent tombe également sur la Résurrection<sup>59</sup>. L'auteur ne recule même pas devant l'équation : sang = Résurrection<sup>60</sup>. La portée du sang est exprimée encore de cette façon : le sang sauve « parce qu'il révèle que la vie humaine peut découvrir, dans le plan de Dieu et en lui 'obéissant', une voie vers la perfection »<sup>61</sup>. De cette manière, Varone estime venir au secours de l'épître aux Hébreux. D'après lui, R. Girard a tort d'en récuser le témoignage ; cette erreur proviendrait du fait qu'il lui attribue la conception de la satisfaction sacrificielle, alors que l'épître, comme les évangiles, verrait en Jésus une révélation et un exemple.

On en arrive ainsi à un christianisme non-sacrificiel, même si le terme de sacrifice est conservé après avoir été vidé de son sens spécifique. Il faut alors entendre l'avertissement d'A. Dumas : un christianisme non-sacrificiel est non seulement contraint d'instituer un « canon dans le canon », mais finit par être un « christianisme subtilement sans Dieu, où l'homme est convié à poursuivre la conduite initiée par le Christ »<sup>62</sup>. Il voit poindre là un « nouvel idéalisme » qui pousse l'homme à « célébrer des valeurs qui seraient merveilleusement transformatrices si elles étaient observées »<sup>63</sup>. Dans cette critique qui vise au moins autant J. Pohier que R. Girard, Dumas prend cependant quelque distance par rapport aux notions courantes de substitution et de propitiation. Il oppose, sans que ce soit indispensable à notre avis, un sens négatif du mot sacrifice, sens mercantile de compensation, et un sens positif de « don sans recul que l'on a pareille liberté d'accepter sans gêne, ni culpabilité »<sup>64</sup>. Il retient le deuxième sens car, écrit-il, « le propre de la foi biblique paraît bien être d'annoncer que Dieu veut apaiser le tourment de l'homme en se sacrifiant pour lui, par amour, plutôt que d'insister sur les sacrifices humains nécessaires pour apaiser la colère des dieux, par peur »<sup>65</sup>. L'épître aux Hébreux refuse de dissocier amour et justice : le sacrifice du Christ vient certes apaiser le tourment de l'homme, qui naît de sa vie

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 117s.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>62</sup> A. Dumas, « La mort du Christ »..., p. 586.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 586.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 587.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 589.

dans un monde difficile, de ses propres contradictions, et du tourment que suscite ou devrait susciter l'altération de ses relations avec son Dieu ; cependant il apaise aussi la juste « colère » du Dieu saint et satisfait à sa justice. Limiter le caractère substitutif du sacrifice au fait que Dieu fasse le premier pas, qu'il offre sa grâce pour « dégeler » les relations entre lui et l'homme, comme le dit A. Dumas<sup>66</sup>, n'est-ce pas en faire uniquement un symbole, « le symbole actif d'une réconciliation proposée et acceptable », mais qu'est-ce qu'un symbole actif et de quelle nature est son action ? Dans l'épître aux Hébreux, le péché et la culpabilité qu'il entraîne pèsent très lourds devant le Dieu « entre les mains duquel il est terrible de tomber » (10,31) ; une expiation dans laquelle Dieu s'engage lui-même – de façon ô combien coûteuse – est indispensable. G. Coindreau exprime bien la richesse et l'adéquation de la réalité sacrificielle : « Jésus-Christ cristallise tout ce qui se joue légitimement dans le sacrifice : chair et sang, offrande de l'homme à Dieu et bienveillance de Dieu pour l'homme, l'intention et l'acte, la colère de Dieu et sa grâce »<sup>67</sup>.

Pourquoi parler de marchandage, d'esprit comptable, de vengeance quelque peu mesquine<sup>68</sup> ? L'épître unit avec une grande profondeur les exigences de l'amour et celle de la justice par sa grande trouvaille, son originalité la plus incontestable : la victime offerte est le grand-prêtre lui-même et le grand-prêtre qui s'offre ainsi librement n'est rien moins que le Fils, expression même de l'être de Dieu selon 1,3. En outre, ce que les registres sacrificiel et juridique pourraient avoir d'abstrait, est modéré, ne l'oublions pas, par les autres présentations de la mort du Christ.

A côté d'interpellations solennelles et de quelques textes au ton assez dur, l'auteur de l'épître ne manque pas, en raison de sa certitude qu'est intervenu un événement rédempteur pleinement suffisant, de faire retentir la note de la joie et de l'espérance. Elle peut s'achever en 13,20s. par un souhait d'une richesse très réconfortante, dont l'auteur sait qu'il est désormais réalisable parce que le « sang d'une alliance éternelle » a été versé par celui que Dieu « a fait remonter d'entre les morts ». L'intérêt que nous venons de porter à la mort du Médiateur ne doit pas, en effet, nous faire oublier qu'il est vivant et très actif en faveur de son peuple (7,25 ; 2,18). ■

---

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> G. Coindreau, *op. cit.*, p. 19.

<sup>68</sup> Sur ce sujet, nous signalons deux ouvrages utiles : M. Hengel, *La crucifixion*, trad. française A. Chazelle, Lectio divina, 105, Paris, Cerf, 1981 ; J. Stott, *The Cross of Christ*, Leicester, IVP, 1986.

**par Paul WELLS,**

professeur de théologie  
systématique  
à la Faculté Libre de  
Théologie Réformée  
d'Aix-en-Provence<sup>1</sup>

## **Alliance, humanité, Ecriture**

### **Quelques réflexions théologiques**

#### *Introduction*

*D'abord rédigé en 1986 pour la revue Westminster Theological Journal, cet article n'a rien perdu de sa pertinence pour le débat théologique actuel. A l'heure où les méthodes et techniques d'interprétation biblique oscillent entre le scientisme des présupposés philosophiques de l'historico-critique et la quête d'une fusion des horizons de l'interprète moderne et de l'auteur du texte biblique, la question du caractère humain des Ecritures demeure centrale pour toute herméneutique et réflexion sur le statut de la Bible. Paul Wells montre finement que ce débat ne doit pas se résumer à des considérations d'ordre méthodologique mais bien épistémologique. En rappelant que l'humanité de l'Ecriture ne peut pas être appréhendée hors la structure d'alliance qui définit la relation de Dieu à l'homme, cet article dépasse l'alternative qui viserait soit à absolutiser le caractère divin de l'Ecriture comme Parole de Dieu au détriment de son donné culturel soit à réduire la portée du texte à des contingences de l'expérience humaine. Il précise que l'humanité ne peut pas être définie d'une manière abstraite ou autonome mais seulement par rapport à Dieu. C'est en vertu de sa toute-puissance que le Dieu de*

---

<sup>1</sup> Cet article a paru en 1992 dans *Hokhma*, N° 50. La version originale avait paru dans le *Westminster Theological Journal*, 48/1986, pp. 17-45. Elle était la version développée de la Conférence de théologie biblique donnée dans le cadre des réunions annuelles de l'association Tyndale Fellowship, à Cambridge en 1984. Nous remercions l'auteur de nous avoir donné l'autorisation de cette publication et d'avoir bien voulu en revoir le texte français, mis au point par Claire-Lise Lombard et Christophe Desplanque.

*l'alliance assigne à l'humanité sa fonction et sa plénitude de sens. Sans une relation au Créateur et Initiateur de l'alliance, l'humain ne peut pas prendre toute sa signification. Aussi Paul Wells peut-il « dire en conclusion que la Seigneurie de Dieu dans l'alliance structure sa relation avec son peuple sur les plans ontologique, épistémologique et éthique ».*

*En replaçant ainsi la question de l'humanité de l'Écriture dans « la structure divino-humaine de l'alliance », Paul Wells propose une compréhension de l'humanité de l'Écriture qui répond aux accusations stériles de conservatisme et d'apriorisme lancées à l'encontre des évangéliques. Mais il interpelle aussi la théologie évangélique en lui demandant de savoir tirer « les conséquences de la réciprocité alliancielle pour l'emploi des méthodes utilisées dans l'approche de la Bible ». En 1986 comme en 2011, la théologie évangélique se doit de traiter la question du statut de la Bible en général et celle de son humanité en particulier d'une façon qui sache à la fois répondre aux critiques les plus averties et articuler une pensée cohérente. Si cette voie n'est pas toujours facile à emprunter, Paul Wells, par sa contribution, nous y aide intelligemment et lucidement.*

Jean Decorvet



**A**u cours de ces dernières années, les théologiens ont renouvelé la problématique de l'Écriture. Renonçant à chercher un moyen de rendre compte de ses caractères divins ou à définir comment elle pourrait être Parole de Dieu, ils se sont intéressés à son humanité. On a davantage tenu compte de son « incontournable » caractère relatif, de l'arrière-plan culturel du texte, du développement des traditions bibliques et du fait que son message vient du passé<sup>2</sup>. Les thèmes rebattus de l'unité, de l'autosuffisance, de la clarté du message biblique ont eu tendance à céder le pas au doute sur la justesse, voire l'utilité de telles approches. La Bible n'est-elle pas beaucoup plus diverse, moins monolithique, plus énigmatique que nous le pensions ou voulions bien l'admettre ? Est-il vrai que « lorsque le christianisme traditionnel affirmait l'autorité de la Bible, il ne distinguait pas clairement entre l'autorité des livres et celle du peuple, de l'époque, de la

---

<sup>2</sup> Cf. les remarques de P.J. Coleman, *Issues of Theological Warfare*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 101.

vie à laquelle elle se réfère ? »<sup>3</sup>. Si tel est bien le cas, il va de soi que les facteurs humains occuperont une place beaucoup plus grande qu'auparavant dans le débat sur le statut du matériau biblique.

Aussi nous proposons-nous 1) d'examiner la signification de l'idée d'humanité face à la notion biblique d'alliance et 2) de chercher en quoi celle-ci peut nous aider à définir l'humanité de l'Écriture. Ce n'est pas un débat exégétique, mais nous espérons que quelques-unes de nos réflexions pourront être utiles aux spécialistes des sciences bibliques qui s'interrogent sur la nature de leur tâche.

## I. L'énigme de l'humanité

Il est piquant de constater que ce regain d'intérêt pour l'humanité de l'Écriture survient au moment même où l'on met en cause la possibilité de parler de l'humanité en soi. Le titre du récent ouvrage de John Macquarrie, *In Search of Humanity*, est révélateur. Selon lui, il ne faudrait pas parler de « l'être humain » mais du « devenir humain ». La liberté humaine fondamentale consiste à créer de l'humain<sup>4</sup>. Macquarrie, logique avec lui-même, parle de l'humanité comme d'un « mélange étrange de fini et d'infini », qui dresse devant l'homme une infinité d'horizons à transcender<sup>5</sup>. Tout au long du livre, l'humanité reste quelque chose d'insaisissable, une variable ouverte à l'infini qui se perd dans un dédale d'affirmations et de négations. L'humanité est en devenir, mais que devient-elle ? Elle est liberté, mais liberté en vue de quoi ? Transcendante, mais par rapport à quoi ? Autant de questions qui restent en suspens d'un bout à l'autre du livre.

Cette incertitude sur l'humanité, et notamment pour ce qui est de l'avenir, est pour beaucoup dans le pessimisme qui prévaut aujourd'hui quant aux chances de survie de l'homme. Arthur Koestler a écrit des lignes prophétiques sur « l'apogée » de l'espèce<sup>6</sup>. Un développement sans précédent, accompagné d'une régression morale, cela fait un mélange explosif apocalyptique qui ne laisse d'autre choix à l'homme que de provoquer artificiellement la naissance d'une humanité nouvelle. D'autres se montrent plus résignés et plus réalistes. En terminant *Les mots et les choses*, Michel Foucault suggère que la notion d'« homme » n'a rien d'immuable. Il s'agit d'une invention récente et elle disparaîtra, balayée par les vagues du temps comme

---

<sup>3</sup> J. Barr, *Holy Scripture*, Londres, SCM 1983, p. 47.

<sup>4</sup> J. Macquarrie, *In Search of Humanity*, New York 1983, pp. 2,4, *passim*.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>6</sup> A. Koestler, *Le Cheval dans la locomotive*, Paris, Calmann-Lévy, 1980, ch. 18.

le sable de la plage<sup>7</sup>. L'optimisme ou le pessimisme ne changeront rien au sentiment que l'humanité est un « paradigme perdu »<sup>8</sup>.

Il n'est donc pas surprenant que lorsque l'on parle aujourd'hui de l'humanité de l'Écriture, on ne se mette pas en peine de définir cette humanité. L'ancien modèle théologique, qui présentait l'humanité de l'Écriture comme mouvement de Dieu vers l'homme, en se référant parfois à l'analogie christologique ou à la causalité instrumentale, a cédé la place à une approche horizontale. Dieu conduit son peuple à travers une suite de péripéties historiques, de sorte qu'il prend conscience de sa présence<sup>9</sup>. Dieu ne se mêle pas des affaires humaines. Il s'agit d'un processus de luttes et de découvertes que l'homme vit de manière autonome. A cette liberté reconnue à l'homme dans sa quête de Dieu, qui est aussi quête de l'humanité véritable<sup>10</sup>, correspond la liberté de l'exégète. Il suit ses méthodes, où qu'elles mènent. C'est « la liberté d'arriver à des résultats exégétiques qui peuvent se démarquer, voire se situer à l'opposé de l'interprétation théologique traditionnelle »<sup>11</sup>. On est également libre, par conséquent, de corriger l'Écriture elle-même<sup>12</sup>. Mettre en corrélation humanité et liberté dans la recherche de la vérité fait problème : si la liberté ne reçoit sa consistance d'aucune vérité révélée par Dieu, il n'est pas possible de dire à quoi elle sert<sup>13</sup>. Nous ne pouvons plus dire, en définitive, si les chefs des juifs ont eu tort de crucifier Jésus, ni si l'orthodoxie est préférable à l'hérésie<sup>14</sup>. Dans ces conditions, on ne peut pas non plus dire grand-chose sur l'humanité.

Une telle conception de l'humanité de l'Écriture a pour corollaire que celle-ci peut se tromper. Dans sa dimension humaine, l'Écriture est faillible. Hans Küng écrit donc : « (La Bible) est *une parole humaine*... d'où des déficiences et des fautes, des dissimulations et des confusions, des étroitesse et des erreurs »<sup>15</sup>. Le témoignage humain rendu à la révélation est limité. « Si Dieu est toujours et partout

---

<sup>7</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, p. 398.

<sup>8</sup> E. Morin, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, 1975, pp. 212ss.

<sup>9</sup> Barr est un représentant typique de cette position ; cf. *Old and New in Interpretation*, Londres, SCM, 1966.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 163. *Fundamentalism*, Londres, SCM, 1977, p. 340.

<sup>11</sup> Barr, *Holy Scripture*, p. 34.

<sup>12</sup> Comme Barr semble le supposer dans *The Bible in the Modern World*, Londres, SCM, 1973, pp. 130ss.

<sup>13</sup> J.I. Packer, *Freedom and Authority*, ICBI, Pamphlet, 1981.

<sup>14</sup> J. Barr, *Old and New in Interpretation*, pp. 25ss, 162s.

<sup>15</sup> H. Küng, *Etre Chrétien*, Paris, Seuil, 1978, pp. 539s.

omnipotent, comme l'affirme J.K.S. Reid, les hommes, eux, se trompent en recevant et en enregistrant la révélation. Ce sont les humains qui, de par leur finitude, ou plus exactement leur péché, déforment l'auto-dévoilement de Dieu »<sup>16</sup>. La liberté enchaîne ici les hommes à l'imperfection, à l'erreur, à la finitude et au péché.

En contrepoint de la corrélation entre humanité et liberté, l'influence exercée sur l'homme par son milieu constitue un autre pôle de réflexion. Le cadre culturel du message scripturaire met en évidence son humanité. Ce que ses auteurs écrivent est largement tributaire de leur environnement culturel. Une bonne part de la Bible dépend des circonstances, n'a pas de caractère théologique, et ne tient qu'aux postulats des auteurs. Le caractère humain du message biblique suppose que l'on en relativise les données culturelles, car il est impossible d'en dégager des principes universels. Voilà pourquoi nous trouvons l'éthique biblique choquante, de notre point de vue moderne, et ses normes inapplicables aujourd'hui<sup>17</sup>.

Enfin, on peut mettre en lumière l'humanité de l'Écriture à travers ses dimensions linguistiques : elles ne peuvent véhiculer la vérité ultime. Par là, on peut vouloir dire deux choses : ou bien que la totalité du langage biblique est humaine, à savoir que le discours, le vocabulaire, les conventions littéraires, les idées des écrivains sont liés à leur époque<sup>18</sup>. Ou bien, plus radicalement, qu'un discours humain ne peut rendre compte d'un objet situé hors de l'expérience sensible<sup>19</sup>. Ces deux opinions ont un point commun : le caractère limité de ses concepts théologiques, l'Écriture le doit entièrement à son humanité. Barth parlait de la « vulnérabilité » des auteurs humains de l'Écriture. Elle touche aussi son contenu religieux et théologique<sup>20</sup>. La communication entre Dieu et l'homme est essentiellement non-verbale, non-informative ; le langage humain n'en est qu'une objectivation seconde, incapable d'exprimer le contenu ultime de la rencontre. Dans la réflexion théologique récente, il est courant d'opposer l'expérience

---

<sup>16</sup> J.K.S. Reid, *The Authority of Scripture*, Londres, Methuen, 1957, p. 184.

<sup>17</sup> D.E. Nineham, « The Use of the Bible in Modern Theology », *BJRL* 52/1969, pp. 178ss.

<sup>18</sup> J. Levie, *The Bible: Word of God in Words of Men*, Londres, Geoffrey Chapman, 1961, pp. 207ss.

<sup>19</sup> Cf. J.I. Packer, « The adequacy of Human Language », in *Inerrancy*, eds N.L. Geisler, Grand Rapids, Zondervan 1980. Sur la question de l'aptitude du langage humain à véhiculer la parole de Dieu, on lira avec profit l'article de J.M. Frame, « Dieu et le langage Biblique », *Hokhma*, N° 22, 1983, pp. 43-61 (NdT).

<sup>20</sup> K. Barth, *Dogmatique*, 1/2\*\*\*, Genève, Labor & Fides, 1955, pp. 50ss.

transcendante de Dieu à l'humanité du message scripturaire, au caractère informatif mais relatif.

Ce tour d'horizon – bien sûr incomplet – des moyens d'envisager l'humanité de l'Écriture montre au moins la complexité du problème. Comme nous en savons peu sur l'homme, en dépit de tous nos efforts scientifiques et philosophiques ! D'où deux tentations possibles : réduire à néant la personne humaine, et donc ne voir l'humain qu'à travers ses erreurs, ses limites temporelles et culturelles, l'incapacité de son langage à dire le vrai ; ou, au contraire, élever la personne humaine au statut de seule entité intelligente, auto-transcendante.

Ou bien, donc, on sous-estime l'humain, ou bien on le surestime par rapport à ce qu'en dit la Bible. Dans les deux cas, on parle d'autre chose que de l'humanité proprement dite. Personne, je suppose, ne veut voir son humanité définie comme « erreur », « temporalité », ou « donné culturel relatif ». L'humanité ne se réduit à aucun de ces termes, ni à leur somme. Un chrétien ne peut pas non plus accepter la formule chimique de Koestler, en espérant que nous saurons nous propulser au dernier stade de l'évolution, l'auto-transcendance. Aussi étrange que cela semble, penser que l'homme pourrait se rendre parfait est assez... inhumain.

De même, il n'est pas suffisant de définir l'humanité de l'Écriture en réduisant cette humanité à quelques traits négatifs, ou d'y voir le modèle qui nous exhorte à croire à l'élévation de l'homme vers Dieu. Cette alternative ne nous dit pas vraiment en quoi consiste l'humanité de l'Écriture.

C'est la tâche d'une doctrine évangélique de l'Écriture, aujourd'hui, que de chercher comment s'articulent les caractères humain et divin de la Bible. Le concept d'alliance entre Dieu et l'homme nous fournit la structure dans laquelle l'humanité de l'Écriture n'est ni effacée ni absolutisée.

Toutefois, si nous ne tenons pas compte de son caractère spécifique de parole de Dieu, nous ne parlerons pas du tout de l'humanité mais d'un substitut d'humanité forgé dans nos esprits. Une doctrine biblique de l'Écriture doit chercher le moyen de reconnaître Dieu comme l'auteur de l'Écriture tout en tenant compte des contingences de l'expérience humaine, liée aux circonstances historiques. La structure d'alliance nous montre comment nous pouvons comprendre la relation entre les aspects divin et humain de l'Écriture, tout en rendant pleinement compte de son humanité.

Nous espérons éviter, en prenant l'exemple de l'Alliance, le piège d'une vision faussement pieuse de l'Écriture : celle qui cherche

à la protéger contre sa propre humanité<sup>21</sup>, tout autant que cette vision unilatérale de l'humain qui est devenue monnaie courante en théologie contemporaine.

## II. L'alliance, structure divine et humaine

La théologie moderne, c'est une de ses caractéristiques majeures, rend compte de la relation entre Dieu et l'homme de façon dialectique<sup>22</sup>. Le divin est radicalement autre que l'humain. D'un côté, la dimension humaine de la Bible est soumise aux exigences de l'enquête rationnelle comme n'importe quel document religieux ; mais l'autre terme de la dialectique, qui dit la rencontre de Dieu, est une expression de foi qui élude l'analyse rationnelle. D'un côté on minimise la vérité révélée du contenu de l'Évangile, de l'autre on confesse que la vérité sur Dieu est accessible à la foi. Comment ces deux affirmations se rejoignent-elles ? La question n'est pas résolue. C'est pourquoi le message divin du Salut s'estompe et la foi reçoit un contenu différent de celui qu'exprime, sous sa forme humaine, l'Écriture. Et en outre, la vraie humanité de l'Écriture se trouve réduite à ce que l'enquête rationnelle permet d'en saisir.

Il ne sera pas question ici de traiter en détail l'histoire de la théologie de l'alliance ; le résultat d'un examen des différents modèles théologiques mis en chantier ne serait pas à la hauteur des espérances<sup>23</sup>. Nous examinerons tout au plus comment se structure la relation entre Dieu et l'homme.

### 1. L'alliance Divine et la nature de l'Humanité

Si le Dieu de l'Écriture est un Dieu-qui-fait-alliance, la raison en remonte à Dieu lui-même et non à l'homme, ni à ce qu'il reçoit de Dieu. C'est le premier, le plus simple élément concernant l'alliance, mais on l'omet souvent. Ce que dit l'Écriture sur l'alliance correspond à quelque chose de l'être même de Dieu. A l'appui vient le fait que « les textes du Proche-Orient Ancien ne donnent aucun exemple d'alliance passée entre des divinités et les hommes en dehors d'Israël »<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> C. Pinnock, in *Biblical Authority*, eds J. Rogers, Waco, Word, 1977, pp. 60ss.

<sup>22</sup> P. Wells, *James Barr and the Bible*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, pp. 292ss.

<sup>23</sup> J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester, IVP, 1981, pp. 44s.

<sup>24</sup> G.M. Tucker, « Covenant Forms and Contract Forms », *VT* 15/1963, p. 502.

Bien sûr, on objectera que le caractère « allianciel » de la relation à Dieu dérive des relations humaines. Mais l'alliance ne relie pas seulement Dieu à l'homme, elle l'en distingue. « Je suis le Seigneur ton Dieu ». L'alliance montre la transcendance de Dieu, interdit de l'inclure dans la Création, tout comme elle exclut de l'écarter du cosmos et de l'histoire<sup>25</sup>. Ainsi que l'écrit G. Vos, « de même que la félicité divine réside dans la libre relation des trois personnes de la Trinité, l'homme trouvera son bonheur dans la relation d'alliance avec Dieu. Ce n'est pas la béatitude de Dieu en soi, mais son salut, reflet de cette béatitude éternelle qu'il connaît lui-même »<sup>26</sup>. L'idée qui est au cœur même de l'alliance, c'est donc la primauté de Dieu sur tout ce qu'il a créé. L'alliance est le principe structurant qui met en lumière cette prééminence divine dans la relation avec l'homme<sup>27</sup>.

Personne ne contestera que la définition du terme « alliance » doit être aussi large que l'ensemble des données bibliques l'exige, en rapport avec la nature de celui qui conclut l'alliance. L'Écriture souligne l'origine divine des alliances (Gn 6,18 ; 15,18 ; Ex 24,8 ; Jr 31,31 ; Lc 22,20 ; etc.) et relie ainsi l'histoire à l'unité de la personne de Dieu<sup>28</sup>. Il n'est donc pas correct de séparer l'emploi du mot « alliance » comme « image ou symbole » et son usage comme concept décrivant une relation de façon plus systématique<sup>29</sup>. Le caractère anthropomorphique de toute l'Écriture n'implique pas qu'une notion comme l'alliance soit figurative, mais seulement qu'elle ne suffit pas à englober conceptuellement la relation établie par Dieu<sup>30</sup>.

Le caractère divin de l'alliance affecte aussi la nature de l'obligation qu'elle engendre pour l'homme. L'alliance de Dieu est-elle un don gratuit qui ne dépend pas de la réponse humaine, une convention légale fondée sur une initiative gracieuse, ou un contrat qui lie les deux parties ? Ce débat, dont les origines remontent au moins aux

---

<sup>25</sup> J. Jocz, *The Covenant*, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 234.

<sup>26</sup> G. Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, édés RB. Gaffin, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, p. 245.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 242. Cf. aussi J. Murray, « Covenant Theology », in *Collected Writings*, Edinbourg, Banner of Truth, 1982, pp. 216ss.

<sup>28</sup> Au sujet de l'unité de l'alliance, cf. O.P. Robertson, *The Christ of the Covenants*, Grand Rapids, Baker, 1980.

<sup>29</sup> Ainsi que semble le faire Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 25.

<sup>30</sup> « L'idée d'une alliance, développée par une simple formule littéraire, servait à rendre compréhensible, par cette présentation sous forme humaine, la relation entre Dieu et l'homme » (K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, Philadelphie, Westminster, 1971, p. 93).

théologiens « fédéralistes » du XVII<sup>e</sup> siècle, s'est trouvé ravivé par la reconstruction critique de l'histoire de l'alliance. Il n'est guère utile de rappeler ici la position de Wellhausen : le concept de l'alliance est une « sublimation » tardive, légale, du « dépôt » prophétique. Le problème, récemment, a pris une autre dimension quand plusieurs spécialistes ont établi les différences formelles entre les traités d'alliance des deuxième et premier millénaires<sup>31</sup>.

On a souvent préféré, apparemment, parler d'exclusion plutôt que de complémentarité pour résoudre la difficulté liée au caractère à la fois divin et humain de l'alliance, exprimé en termes de grâce et de loi. C'est ainsi que l'Alliance du Sinaï est considérée comme un pacte d'obligation mutuelle, alors qu'en faisant alliance avec Abraham et David, Dieu exprime unilatéralement son élection. Les écrits de l'apôtre Paul, estime-t-on, tentent de surmonter cette opposition<sup>32</sup>. A.H.J. Gunneweg est plus nuancé : il insiste à plusieurs reprises sur l'opposition de l'alliance et de la loi. Le problème est linguistique : le terme hébreu *berit* est lui-même équivoque. Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement de pouvoir déterminer ce qui prévaut, l'alliance ou la loi, mais bien de savoir si « l'alliance n'est réalisée que si la loi est observée... ou si la promesse donnée par Dieu dans l'alliance et les engagements qu'il y prend résistent aux défaillances humaines »<sup>33</sup>. Pour l'auteur, l'AT ne donne pas de critère permettant de trancher clairement<sup>34</sup>.

En fin de compte, qu'est-ce qu'une alliance ? Répondre : le don de Dieu que l'homme respecte n'est pas plus satisfaisant que de définir « mère » par : celle que l'on respecte parce qu'elle donne la vie. Si Gunneweg a raison de souligner que l'alliance n'est jamais dans l'AT un « pacte réciproque », il faut en tirer toutes les conséquences<sup>35</sup>. La *berit* de l'AT n'est pas un testament, un contrat entre

---

<sup>31</sup> Cf. D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rome, Institut Pontifical, 1978, pp. 1ss. ; Baltzer, *Covenant Formulary*, pp. 1ss, et le débat ayant opposé McCarthy à E. Kutsch in *Questions disputées d'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot, 1974, pp. 71ss, 91ss.

<sup>32</sup> R.E. Clements, *Abraham and David*, Londres, SCM, 1967, pp. 86, 88. Position opposée chez Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 27ss, qui démontre qu'une alliance s'édifie à partir de la précédente.

<sup>33</sup> A.H.J. Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, Londres, SCM, 1978, p. 133. Cf. p. 131.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 133. Cf. Vos, *Redemptive History*, pp. 166s. McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 297 : et E.C. Lucas, « Covenant, Treaty and Prophecy », *Themelios* 8/1983, pp. 19ss.

parties égales, ni même une alliance où Dieu aurait l'initiative et l'homme la réponse. De l'exégèse déjà ancienne et minutieuse de G. Vos, nous pouvons retenir que la *berit* est fondamentalement une *disposition* de Dieu. La souveraineté de la grâce divine se révèle, dans l'alliance, par une disposition que Dieu impose unilatéralement<sup>36</sup>. L'alliance n'est pas bilatérale. Elle est conclue en faveur de l'homme à l'initiative de Dieu, qui la ratifie lui-même. Comme le dit O.P. Robertson, une alliance est un pacte du sang, réalisé de façon souveraine<sup>37</sup>. Par le sang de la nouvelle alliance, le Seigneur installe ses disciples au festin du Royaume, tout comme le Père a préparé le Royaume pour lui (Lc 22,20.29).

Dieu travaille seul au Salut. Il est son œuvre de bout en bout. Mais cela n'exclut pas que l'alliance *aboutisse* à la réciprocité. L'alliance crée une communion réciproque. Il y a lieu de mentionner ici le contraste entre le culte théocratique et le nouvel édifice cultuel de la Jérusalem céleste (*Ep. aux Hébreux*), ou entre Sarah et Agar (*Ep. aux Galates*). La grâce précède la loi dans la disposition de l'alliance, mais celle-ci, comme communion réciproque, se donne pour « loi » en tant qu'elle est obéissance à Dieu.

Le caractère inconditionnel de l'alliance n'exclut pas des conditions du côté de l'homme, tant qu'elles sont compatibles avec la grâce<sup>38</sup>. La communion qui s'attache à la relation d'alliance ne peut exister sans réponse humaine. La foi et ses œuvres sont les conditions de l'alliance, non de manière absolue ni au sens méritoire, mais au sens relatif et instrumental. S'il en était autrement, Dieu se verrait lié à l'homme sans que l'inverse soit vrai et les mises en garde des prophètes et des apôtres n'auraient dès lors plus aucun sens. La foi est-elle une condition du salut ? Oui, puisque personne ne sera sauvé sans la foi. La foi est-elle une œuvre salvatrice ? Non, puisque le Christ seul est l'auteur du salut<sup>39</sup>. Comme le note J.B. Torrance, l'alliance unilatérale n'élimine pas la nécessité d'une réponse, mais

---

<sup>36</sup> G. Vos, *Redemptive History*, pp. 173, 410, fait remarquer qu'en He 9,20, *eneteilato* (« ordonner ») remplace *dietheto* (« disposer, conclure ») dans la citation d'Ex 24,8 d'après les LXX.

<sup>37</sup> Robertson, *The Christ of the Covenants*, p. 15 ; M.G. Kline, *Treaty of the Great King*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, pp. 13ss ; art. « *Berith* », in *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, pp. 256s.

<sup>38</sup> J. Murray, *Collected Works*, 4, p. 229.

<sup>39</sup> « La Grâce..., n'exclut pas toute condition, mais seulement ce qui relève de l'alliance des œuvres... et se trouve donc totalement incompatible avec la grâce librement manifestée par Dieu en Christ Jésus » (*ibid.*, p. 227, citation de Robert Rollock).

ce à quoi l'amour oblige n'en constitue jamais le préalable<sup>40</sup>. La grâce ne supprime pas la loi mais l'implique, puisque la grâce n'entraîne pas la passivité mais « l'acte de gratitude »<sup>41</sup>.

Cette contradiction, relevée par Gunneweg, de l'alliance et de la loi, due semble-t-il à l'absence de distinction entre la source et la finalité de l'alliance, constitue un paradoxe de la révélation. Quand nous essayons d'embrasser d'un seul regard la souveraineté de Dieu et la liberté de l'homme, les problèmes commencent. Il en est de même avec l'alliance. Du point de vue de Dieu, elle est inconditionnelle, et du point de vue humain elle suppose des conditions compatibles toutefois avec son inconditionnalité divine<sup>42</sup>. Si l'homme garde l'alliance, il y a communion et dialogue, mais pas sur un pied d'égalité. L'homme peut réellement rompre l'alliance, mais son infidélité ne change rien à la *promesse* divine.

Il n'y a pas d'opposition entre les alliances avec Noé ou David et celle du Sinaï. Ni entre l'alliance avec Abraham en Gn 15 et celle de Gn 17. Ex 24 ne propose pas davantage une alliance soumise à conditions contre l'alliance inconditionnelle d'Ex 20. Nous retrouvons seulement, dans chaque cas, le paradoxe qui affecte les relations entre Dieu et l'homme. Toutes les alliances présentent cette ambivalence. « Chacune d'elles est traversée par l'antithèse de la souveraineté et de l'acceptation, de la grâce et des œuvres »<sup>43</sup>.

## 2. Structure de l'alliance et condition humaine

Quelques remarques sur le caractère structurel de l'alliance nous aideront également à préciser notre propos. Elles nous permettront de mieux comprendre le rapport de l'homme à Dieu au sein de l'alliance.

D'après D.J. McCarthy, « Israël a effectivement utilisé la forme des traités pour rendre compte de son lien d'alliance avec YHWH »<sup>44</sup>. Rien ne s'y oppose, si cette forme exprime bien une relation dont Dieu a pris l'initiative. Et de fait, comme le suggère P.C. Craigie, le traité peut tout à fait dire la signification de l'alliance divine : il des-

---

<sup>40</sup> J.B. Torrance, « The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics and Its Legacy », *SJT* 34/1981, pp. 228, 239.

<sup>41</sup> G. Vos, *Redemptive History*, p. 260.

<sup>42</sup> Jocz, *The Covenant*, p. 29 ; J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Paris, Gabalda, 1966, pp. 14ss.

<sup>43</sup> G. Vos, *Redemptive History*, p. 405 ; Kline, *Treaty of the Great King*, p. 38.

<sup>44</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 4.

sine la libération de la servitude et l'attachement à Dieu par une relation nouvelle d'obéissance<sup>45</sup>.

Toutefois, l'Écriture proprement dite ne revêt pas la forme d'un traité ou d'un protocole d'alliance. Ce protocole peut se retrouver directement reproduit dans certaines sections du texte, de manière tout à fait complète<sup>46</sup>. Mais, le plus souvent, il n'est là qu'en tant que grille de lecture pour interpréter des situations diverses, avec seulement certains éléments de la structure d'alliance<sup>47</sup>. C'est en ce sens que l'on peut qualifier l'Écriture d'« alliancielle » : elle présuppose toujours entre Dieu et l'homme une relation qui résulte d'une disposition divine de création, de providence, de salut.

Les différents éléments qui constituent la structure d'alliance ont fait l'objet de nombreux commentaires<sup>48</sup>, mais, à notre connaissance, on a peu analysé, ne serait-ce que superficiellement, sa dynamique propre<sup>49</sup>. Qu'est-ce qui *relie* entre eux ces éléments et leur donne cohérence ? Quelle est la dynamique qui sous-tend leurs relations mutuelles ?<sup>50</sup>

Il est facile de relier l'identité de celui qui parle : « Je suis le Seigneur... » au prologue historique : « qui t'ai libéré... » (Ex 20,2). Il y a ici corrélation entre le Nom du Dieu qui se lie avec son peuple et les actes de Dieu que son Nom même sous-entend. Dieu fonde son droit de propriété sur des événements historiques. L'intimité du ton est frappante : Dieu s'adresse à Israël comme à une personne. Dans le Deutéronome, Moïse représente Dieu et parle en son Nom (1,1.6.19 ; 5,22-33 ; 13,1-5 ; 18,15-22), ce qui relie la situation nouvelle au rôle que Moïse a joué au Sinai. Entre la mémoire et l'avenir, il y a le présent de la Parole de Dieu qui réunit toutes les perspectives.

Le prologue historique mentionne une bénédiction entraînant une obligation (« Je t'ai libéré... », « tu devras... »). L'impératif s'enracine dans l'indicatif et l'amour appelle l'amour. Tout au long

---

<sup>45</sup> P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, p. 28.

<sup>46</sup> Comme l'a montré Kline en se référant au Deutéronome dans *Treaty of the Great King*.

<sup>47</sup> Baltzer a suivi la trace de la structure d'alliance jusqu'à Qumrân. Klines en discerne des prolongements dans le NT, cf. *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, de même que W.L. Lane in « Covenant : The Key to Paul's Conflict with Corinth », *TB* 33/1982, pp. 3-29.

<sup>48</sup> Cf. G.E. Mendenhall, *I.D.B.*, vol. 1, pp. 714s.

<sup>49</sup> C'est ce qu'entreprend Beauchamp dans « Propositions sur l'alliance de l'A.T. comme structure centrale », *RSR* 58/1970, pp. 161-194.

<sup>50</sup> L'Hour, *La morale de l'alliance*, p. 10.

de l'Écriture, Dieu exige une fidélité totale, de même que Jésus (Mt 10,37). Dieu recherche un amour qui montre que nous le reconnaissons et que nous lui rendons grâces (1 Jn 4,19).

Ce commandement essentiel est suivi de stipulations à caractère général. Par leur abondance, elles précisent les modalités de mise en pratique du commandement unique. Dans l'Écriture, premier commandement et stipulations se trouvent souvent réunis : par exemple, « Femmes, soumettez-vous à vos maris comme au Seigneur ! ». L'exigence divine est englobante, elle touche à tous les domaines de la vie. Toutefois, une obéissance aux nombreuses stipulations qui oublierait le commandement fondamental rend l'alliance nulle et sans objet (voir les sept « malheur ! » de Mt 23).

Les stipulations comportent des sanctions prévues par l'alliance. La loi peut mener à la mort, par une sanction de malédiction, ou à la vie pour ceux qui aiment la loi de Dieu. Entre le « je » et le « vous » de l'alliance, les cieux, la terre, ou les nations servent de témoins, ce qui souligne le caractère public et légal du pacte.

La structure d'alliance est donc, fondamentalement, très simple et solide. Pas rigide cependant, car elle suppose le mouvement. Toute l'Écriture s'y trouve contenue, de même que l'arbre adulte est déjà présent dans la semence. Dans son orbite, elle intègre toute l'évolution historique du peuple de Dieu et de chaque vie humaine. Elle inclut tous les changements susceptibles de surgir avec le temps. Comme l'écrit P. Beauchamp, « c'est la structure même de l'alliance qui lui donne son programme »<sup>51</sup>. La loi propre à l'alliance transforme les obligations (étrangères au culte) du vassal en l'exigence d'une vie entièrement consacrée à Dieu. Cela ne vaut pas seulement pour l'AT (cf. Rm 12,1s.). La louange dit le vécu de cette tension entre l'éternité du *héséd* divin et l'aujourd'hui de la supplication, de la joie ou de l'imprécation. Elle est souvent liée aux sanctions prévues par l'alliance. La littérature de sagesse traduit le protocole d'alliance dans les différents domaines de la vie pour dire la richesse de la paix avec Dieu, ou la futilité d'une existence sans lui. Le discours prophétique, pour sa part, marque la pérennité de l'alliance en évoquant la justice de Dieu qui accuse ou défend. L'historiographie, enfin, prolonge le prologue, mais ramène tous les événements à ce cadre de référence<sup>52</sup>.

C'est toute la vie humaine qui est ici résumée ! Ce lien entre l'histoire passée, les ordres et les sanctions de l'alliance montre le

---

<sup>51</sup> Beauchamp, « Propositions... », p. 163.

<sup>52</sup> Kline, *Treaty of the Great King*, p. 27 et *passim*.

dynamisme de la relation qui se développe entre les partenaires. En interagissant les acteurs divin et humain font progresser l'alliance dans une tension toujours renouvelée. En un sens, par cette communion de l'alliance, chacun des partenaires se trouve défini par l'autre. Pourtant, la dynamique des actes de l'homme reste toujours circonscrite à l'intérieur du programme prévu par Dieu. Ce programme trouve en Jésus-Christ sa réalisation, lui qui vient accomplir la volonté de Dieu écrite dans le Livre, et rendre aux captifs la liberté. C'est pourquoi le Christ n'est pas un partenaire de l'alliance de grâce, mais son médiateur et son garant. Il nous faut préciser davantage ce qu'il en est de l'humanité dans l'alliance.

### 3. L'alliance et les rôles dévolus à l'humanité

Le leitmotiv de l'alliance, dans l'Écriture, est : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple ». L'alliance manifeste la seigneurie du Dieu qui crée, appelle et gouverne son peuple. Elle met aussi en lumière le rapport des serviteurs à leur Seigneur<sup>53</sup>. Ainsi, la révélation de l'alliance est contenue dans celle du Nom divin (Ex 3,13ss ; 6,1ss) ; ce Nom que confesse le peuple de Dieu (Dt 6,4ss ; Rm 10,9 ; 1 Co 12,13 ; Ph 2,11). L'alliance manifeste la seigneurie et reflète donc certains attributs de Dieu. Elle montre aussi les rôles, propres à l'humanité, qui leur correspondent.

On peut ici mentionner trois attributs divins. Ils attestent le rôle joué par Dieu vis-à-vis de son peuple au sein de l'alliance, bien qu'ils existent préalablement à la conclusion de ce pacte de grâce. Dieu a tout pouvoir sur l'alliance. Il en est le Seigneur, parce qu'il est Seigneur de tout<sup>54</sup>. Dans les Psaumes, les hauts-faits de Dieu se rapportent au salut, mais aussi à la création. Le salut annoncé en Es 40–66 est une nouvelle création, le sabbat commémore la création et l'exode. L'alliance proclame le *contrôle* que Dieu exerce, conformément à ce qu'il est. Ce contrôle que Dieu exerce suppose qu'il a *autorité*. Dieu détient le droit de commander et d'être obéi. Cette autorité n'a pas besoin d'être prouvée, elle est *a priori*, et sans limites. Abraham a accepté l'appel de Dieu à quitter Ur, contre tout bon sens. Autorité et contrôle de Dieu sont réels, parce que Dieu les exerce en se rendant présent. La proximité, en actes et en paroles, du Seigneur, concerne aussi les jugements et les bénédictions, qui constituent l'expression

---

<sup>53</sup> C'est ce que Robertson appelle le « principe de l'Emmanuel ».

<sup>54</sup> G. Vos, *Biblical Theology*, Edinbourg, Banner of Truth, 1975 (1<sup>re</sup> éd. 1948), pp. 129-134.

éthique de sa présence. Les sanctions manifestent et concrétisent la sainteté divine<sup>55</sup>.

La structure de l'alliance dans l'Écriture révèle comment la nature de Dieu embrasse la totalité du réel. L'histoire et la nature courent vers leur terme, mais Dieu reste le même.

Il faut maintenant nous demander en quoi la structure de l'alliance, qui révèle ces attributs de Dieu, établit aussi un « programme » pour l'humanité. Quel sens reçoit-elle qui la distingue de la nature divine ? Nous réaffirmons ici que la vraie humanité ne peut être définie de manière abstraite ou autonome, mais seulement par rapport à Dieu. L'humanité n'est pas une essence pure ou abstraite : on ne peut la qualifier qu'en référence à Dieu qui lui assigne sa fonction et sa définition.

Par opposition à Dieu, c'est dans sa relation avec lui que l'humanité prend sa signification. Vis-à-vis de Dieu, l'humanité connaît trois conditions : elle est créée, déchue ou régénérée. L'humanité créée porte l'image de Dieu : la personne et l'individualité sont des traits propres à l'homme créé sous le contrôle de Dieu. L'homme déchu nie la seigneurie de Dieu et l'image se trouve alors altérée par l'injustice et l'inhumanité : le péché aboutit à la mort. L'humanité régénérée renoue l'alliance brisée, renouvelle l'image de Dieu et transforme les pécheurs en hommes nouveaux. À partir de là, l'homme reconnaît la seigneurie de Dieu et cherche à vivre dans l'alliance, en *communion* avec lui. La seigneurie divine s'exprime concrètement en achevant son « programme » : Dieu et l'homme étroitement associés.

L'humanité reçoit aussi sa valeur propre de l'acceptation de l'autorité de Dieu. Dieu partage avec l'homme la connaissance au sein de la création et lui donne le commandement. L'homme connaît donc la vérité. Avec la chute, une autorité nouvelle se substitue à celle de Dieu. L'homme connaît alors le mensonge et la vérité à la fois, mais en ce qui concerne l'autorité divine, son humanité est défigurée par l'asservissement au mensonge. Son intelligence est obscurcie par le péché. La restauration de l'alliance ramène l'homme à la connaissance vraie. L'homme reçoit de Dieu la révélation de la vérité qui le libère. La régénération délivre de la fatalité de l'erreur. L'aboutissement de ce « programme », c'est la *foi*.

---

<sup>55</sup> La Seigneurie de Dieu revêt des dimensions ontologiques, épistémologiques et éthiques (qui correspondent aux offices royal, prophétique et sacerdotal). Je suis redevable à M. John Frame de ces perspectives sur les relations entre la trilogie des offices et l'alliance, et souhaite lui exprimer ma reconnaissance pour les remarques critiques qu'il a bien voulu m'adresser par écrit.

La présence de Dieu s'exprime dans l'exigence éthique d'obéissance. Elle est la condition pour ne pas sortir de l'alliance, et par là même ne pas être séparé de Dieu. L'humanité déchue porte la marque de la désobéissance. En effet, même si l'homme obéit formellement à la loi de Dieu, ce n'est pas là son but réel. C'est Dieu qui sur le plan éthique régénère l'homme, qui donne, avec le commandement, la grâce de pouvoir l'accomplir. D'où l'insistance, dans l'Écriture, sur la « mise en pratique » de la vérité. Le but est ici de devenir conforme à la sainteté de Dieu.

Nous pouvons dire en conclusion que la seigneurie de Dieu dans l'alliance structure sa relation avec son peuple sur les plans ontologique, épistémologique et éthique. Le programme de l'alliance, son but pour l'homme, est un service authentique vécu dans la communion, la foi et la conformité à Dieu.

Le lien vivant de l'alliance, qui inclut l'échange réciproque entre Dieu et l'homme, n'est pas seulement un programme existentiel. Il constitue aussi la *définition* de l'humanité authentique. L'homme est véritablement homme devant Dieu, *Coram Deo*, lorsqu'il vit chaque moment, chaque événement en sa présence. Ainsi, le temps de l'homme reçoit sa plénitude de sens : chaque instant qui passe ne s'écoule plus comme un grain dans le sablier indéfini du temps, mais reçoit devant Dieu une valeur unique, aux conséquences éternelles. La liberté de l'homme revêt des dimensions authentiquement humaines par l'alliance, car ce lien nouveau avec Dieu va au-delà d'une simple expérience religieuse : le tout de la vie et des rapports humains se trouve réorienté en fonction de la vérité qui doit être manifestée à la fin des temps, dans la nouvelle création.

Dieu est à la fois transcendant et immanent, infini et personnel. Par l'alliance, il fait connaître à l'homme une vraie liberté et, tout à la fois, une totale sécurité. Ce sont les marques de l'humanité véritable.

### III. L'alliance et l'humanité de l'Écriture

L'Écriture n'a pas la *forme* d'un document d'alliance. Pourtant, et de multiples manières, elle exprime une relation d'alliance<sup>56</sup>. De même qu'il faut concevoir l'humanité en fonction de la seigneurie de Dieu, de même on ne peut appréhender correctement l'humanité de l'Écriture sans tenir compte de l'alliance. Dans ce chapitre, nous ne nous occuperons pas de résoudre le problème formel de

---

<sup>56</sup> Baltzer, *The Covenant Formulary*, pp. 89ss.

l'Écriture comme parole divine et humaine à la fois (même si notre propos peut nous entraîner dans ce débat). Nous nous en tiendrons à des remarques d'ordre méta-théologique, portant sur le contenu de l'Écriture. Notamment, la question de la réponse de l'homme dans l'Écriture, et le statut de l'écrit.

## 1. La structure d'alliance et le message de l'Écriture

Aucune religion de salut, au sens « alliancier », ne peut se concevoir indépendamment d'une auto-révélation divine. L'humanité de l'Écriture ne peut pas masquer ce fait : tout ce que l'homme connaît de Dieu, il ne le doit qu'à l'initiative gratuite de celui-ci. Toutefois, lorsqu'il s'adresse à l'homme, il se mêle malgré sa souveraineté aux contingences historiques, aux connaissances humaines, aux perspectives éthiques de l'époque concernée. Comme l'écrivait H. Bavinck, « l'Alliance de Grâce est toujours la même, en tout lieu comme en tout temps, mais elle se manifeste sans cesse sous de nouvelles formes et connaît des dispositions différentes »<sup>57</sup>. Ainsi, Dieu honore la nature rationnelle de l'homme, « en ne forçant jamais les choses par une violence aveugle, mais plutôt en déjouant nos résistances par le pouvoir spirituel de son amour »<sup>58</sup>.

La structure divino-humaine de l'alliance, telle que nous l'avons esquissée au chapitre précédent, n'est pas sans conséquences pour notre façon d'approcher l'Écriture. Nous aborderons rapidement trois facettes du message biblique qui doivent être pensées dans la perspective de l'alliance, et non pas de manière neutre : l'histoire, la vérité, l'éthique. Dans chaque cas, il s'agira de considérer nos *attitudes* face à ces réalités plutôt que d'élaborer des théories sur leur compte.

### a) L'histoire

Raymond Aron, le célèbre penseur, a situé la nature et la valeur de la connaissance historique en ces termes : « Le sujet humain n'est pas un 'je' transcendant mais un être historique »<sup>59</sup>. L'examen historique ne peut rendre compte pleinement de son objet. Il est lui-même limité, situé dans le temps, entrepris à partir d'une réalité donnée. L'historien reconstruit sa vision du passé en fonction de sa situation présente : l'histoire n'est pas un « donné », c'est l'historien

---

<sup>57</sup> H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Grand Rapids, Eerdmans, 1956, p. 274.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>59</sup> R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1938, p. 54.

qui « choisit ses ancêtres ». Il n'y a pas un sens absolu qui permettrait d'interpréter sa reconstruction.

Ces idées sont aux antipodes de ce que l'alliance implique quant à l'histoire. Dieu est par nature tout-autre, et il domine donc l'histoire humaine. L'homme n'en crée pas le sens, et lorsqu'il essaie de la reconstituer autour d'une idée, l'histoire devient alors une vaste entreprise d'auto-mystification. L'histoire biblique, et toute l'histoire humaine, reçoit son sens de l'alliance. L'homme peut ordonner les événements selon une certaine logique, mais si les actes et les paroles de l'alliance divine ne rencontrent pas l'histoire humaine pour lui donner une signification, le sens de cette histoire reste relatif à la situation de l'historien ; il n'a qu'une valeur *limitée*, et ne résiste pas aux assauts du temps.

Du point de vue de l'alliance, toute l'histoire humaine a des conséquences *éternelles*. Le donné révélé éclaire l'histoire en nous permettant de la comprendre comme réalisation de la relation Dieu-homme<sup>60</sup>. L'Écriture en tant que telle est une histoire rapportant des actes de Dieu et des initiatives humaines, révélant que l'homme n'est pas lié à la relativité du temps mais le transcende par sa relation à Dieu. Il peut recevoir de Dieu le sens de l'histoire. Les auteurs bibliques interprètent l'histoire, sans que cette interprétation ne soit le produit de leur imagination ou une reconstruction fantaisiste. La tradition de l'alliance est porteuse du sens des actes divins<sup>61</sup>. Les chroniqueurs de l'histoire biblique étaient bien des hommes de leur temps, mais en tant qu'instruments de la révélation ils appartiennent aussi au temps de Dieu, et font partie intégrante de son plan pour toute l'histoire. Il s'agit donc de ne pas nous laisser prendre au piège du réductionnisme lorsque nous nous intéressons aux intentions des écrivains : le Chroniste a pu vouloir évoquer une vérité spirituelle telle que les liens entre Dieu et son peuple, tout en souhaitant par certains récits donner une information détaillée, comme le voulait l'usage en son temps.

L'Écriture relate l'histoire de la mise en application de l'alliance, écrite par des hommes du point de vue des rapports de Dieu avec son peuple. L'Écriture est à l'alliance ce que la fleur est au bourgeon. Elle constitue donc tout autant une œuvre de Dieu.

### b) *La vérité*

Dieu est seigneur de l'alliance et qu'il communique avec son peuple suppose qu'il *communique*. La plupart du temps, dans la

---

<sup>60</sup> Jocz, *The Covenant*, pp. 27ss.

<sup>61</sup> J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, pp. 75ss.

réflexion théologique actuelle, cette communication se borne à une rencontre personnelle. Lorsque l'Écriture est effectivement considérée en tant qu'expression d'une alliance, elle est interprétée comme un témoignage humain rendu à l'alliance et à la vérité divines. Ce témoignage humain de la révélation est faillible et limité<sup>62</sup>.

Il est clair qu'une telle conception de la vérité et du témoignage est incompatible avec le partenariat de l'alliance tel que nous l'avons décrit. En tant que principe épistémologique, la notion d'alliance suppose que Dieu, en tant que Seigneur, parle en son propre nom<sup>63</sup>. Le témoignage au sens biblique est celui que Dieu se rend juridiquement à lui-même dans la relation alliancielle, avant le témoignage que l'homme lui rend<sup>64</sup>. Lorsque l'Écriture révèle l'alliance, elle définit la vérité en même temps qu'elle l'affirme (puisque Dieu se rend témoignage à lui-même), et reste pleinement humaine dans son langage. Comme pour l'histoire, Dieu le Seigneur s'exprime de manière intelligible pour l'homme dans ses contextes, même si cette expression révèle une autorité qui s'exerce au-delà desdits contextes. Les paroles divines de l'alliance se conjuguent toujours au présent d'une situation historique. Ce ne sont pas d'abstraites vérités « éternelles », mais elles portent la marque de la vérité immuable de Dieu. La structure de l'alliance pose donc les conditions d'une compréhension correcte du message scripturaire : il faut garder en vue et son expression humaine et l'identité divine de celui qui communique humainement avec nous.

Si tout cela est correct, nous pouvons remettre en cause l'opposition souvent invoquée entre vérité personnelle et vérité propositionnelle. En les distinguant, on veut souvent dire que la vérité révélée n'est pas une « information abstraite ». Elle est non-propositionnelle, elle ne communique pas de contenu. Pourtant, l'Écriture – le témoignage de Dieu, son auto-identification dans des situations humaines – porte tout entière l'empreinte de la vérité divine. Le langage biblique dans sa totalité est à la fois vrai et personnel (Dieu ne nous trompe pas) du fait même qu'il communique l'être de Dieu. La vérité propositionnelle est un aspect de la vérité scripturaire qui revêt aussi un caractère personnel, en tant qu'affirmation particulière du

---

<sup>62</sup> Cf. J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia, 1964, ch. 1.

<sup>63</sup> Jocz, *The Covenant*, pp. 245ss, 267ss.

<sup>64</sup> Cf. H.N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1963, p. 67 ; C. Trimp, « The Witness of the Scriptures », in *Jerusalem and Athens*, eds E.R. Geehan, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1971.

vrai<sup>65</sup>. La vérité que Dieu pose dans l'Écriture est « inerrante » (Dieu ne peut se tromper) et l'Écriture ne peut être déclarée faillible pour ce qu'elle n'affirme pas, ni pour le caractère limité, lié aux contingences historiques, de ce qu'elle affirme<sup>66</sup>.

### c) *L'éthique*

Le message scripturaire attribue donc au Seigneur de l'alliance le contrôle sur l'histoire et l'autorité d'une communication. Mais il est aussi l'expression concrète de la *présence* de Dieu par la Loi. Il enseigne, par elle, comment vivre dans l'alliance. Face à la présence de Dieu, il définit le peuple que la communauté est appelée à devenir. Programme de l'alliance, la loi biblique réalise la synthèse de l'exigence divine, liée à la nature souveraine de Dieu, et des situations historiques. Au sujet des différences entre les lois de Dt 12–26 et celles d'Ex 20–23, J. Blenkinsopp écrit : « Il ne saurait en être autrement, puisque la loi entend être adaptée aux situations présentes, et que celles-ci changent avec le temps. Cependant, en Israël, le fait de reconnaître la nécessité d'une adaptation s'est trouvé tempéré par le besoin de relier la loi – *prise comme un tout* – à certains événements aux travers desquels l'on pouvait discerner la présence et l'action de Dieu. C'est pourquoi toutes les lois sont supposées remonter à l'auto-révélation du Dieu d'Israël au Sinaï »<sup>67</sup>. Il s'agit là encore, dans l'Écriture, de concilier la vision de la nature immuable de Dieu, et de son opposée, celle de l'homme et des réponses diverses qu'il est appelé à donner en fonction de ses différents contextes. Une éthique authentiquement humaine ne peut jamais se contenter d'être « en situation ». Elle doit se conformer à l'Écriture en articulant aux situations diverses l'unité de principe propre à la nature de Dieu.

Résumons-nous. La structure alliancielle implique le caractère divin de l'Écriture en tant qu'expression du contrôle que Dieu exerce, de son autorité et de sa présence. Source de l'alliance et de la parole biblique qui en est le corollaire, Dieu interprète l'histoire, définit le vrai, distingue ce qui est juste de ce qui est mauvais. L'Écriture nous dit donc ce que sont l'histoire, la vérité, l'éthique et c'est d'elle que nous apprenons leur vraie nature. Et pas de notre raison, ni de notre

---

<sup>65</sup> P. Helm, *The Divine Revelation*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1982, pp. 33ss.

<sup>66</sup> C'est un point que J. Barr manque totalement en voulant tirer argument des contradictions dans l'Écriture. Cf. *Fundamentalism*, pp. 308ss.

<sup>67</sup> J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, University Press, 1983, p. 77.

expérience. C'est *grâce* à l'Écriture que nous connaissons ces réalités et pour les penser ou les expérimenter de manière authentiquement humaine, nous devons accepter *l'a priori* de Dieu.

Nous avons bien souligné toutefois la forme pleinement humaine du message scripturaire. Cela signifie que tout ce qui y exprime la souveraineté de Dieu reçoit une forme humaine. Les normes, les vérités, les actes divins sont présentés selon un registre adapté. Il faut distinguer sans les séparer le contenu et l'expression si l'on veut évaluer exactement la nature humaine de l'Écriture.

## 2. *L'alliance, l'Écriture et la réponse humaine à la révélation*

Dans un précédent paragraphe (II, 2), nous disions que les actions de l'homme trouvent leur cadre dans le programme divin de l'alliance. Nous pouvons aborder maintenant le rôle que joue la réponse humaine à la révélation. Il y a en gros deux opinions majoritaires à ce sujet. L'une parle plutôt d'événements de révélation, dont le témoignage biblique constitue le commentaire. Son exactitude est facultative, et la foi constitue la condition préalable à ce compte rendu. Ici, on peut parler de l'Écriture comme de la réponse « alliancielle » de l'homme à Dieu<sup>68</sup>. Pour l'autre point de vue, la révélation est située du point de vue psychologique : dans la relation de sujet à sujet. Pour J. Hick, ou P. Tillich, c'est au travers de la réponse que l'homme leur donne que les événements deviennent révélation<sup>69</sup>. Ou, pour le dire comme J. Macquarrie : « Celui qui reçoit la révélation voit désormais les mêmes choses *dans une perspective nouvelle* »<sup>70</sup>.

Il est évident que ces interprétations n'ont pas grand-chose à voir avec ce que nous appelons la réponse humaine à l'alliance divine. L'Écriture n'est pas la réponse de l'homme à un événement historique ou psychologique. Au contraire, il ressort que l'Écriture interprète la révélation comme un acte de Dieu, « qui donne le sens indépendamment des attitudes ou des croyances humaines »<sup>71</sup>.

Ce n'est toutefois qu'un aspect de la question. Lorsque Dieu agit et révèle le sens de ses interventions à ses serviteurs, il le fait par le langage, la culture et l'intelligence limitée des hommes. La révé-

---

<sup>68</sup> J. Barr, *The Bible in the Modern World*, pp. 76ss.

<sup>69</sup> J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs Prentice Hall, 1963, ch. 4.  
P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University Press, 1967, vol. 1, p. 35.

<sup>70</sup> J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Londres, SCM, 1966, p. 80.

<sup>71</sup> P. Helm, *The Divine Revelation*, p. 34.

lation et sa réponse ont toutes deux une forme humaine. Aussi le facteur humain fait-il partie de la révélation. Et nous pouvons même affirmer que sans lui, il n'y aurait pas révélation. Cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de révélation sans *réponse*, sans la réception de la foi. Non ! Le fait est plutôt qu'il n'y a pas de révélation sans *transmission* humaine, dans la mesure où tout ce que Dieu dit s'adresse aux hommes. La Révélation, qu'elle soit en actes ou en paroles, a besoin d'un récepteur. Les révélations divines même les plus directes ont qualité humaine dans leur langage ou dans leur forme, et utilisent les sens humains. Loin d'en être une simple pièce rapportée, l'humanité participe donc de l'essence même de la Révélation. Tout comme il y a une réponse, un partenariat de l'homme dans l'alliance, l'humanité constitue une donnée indispensable de l'échange d'information. La réciprocité entre Dieu et l'homme, propre à la structure de l'alliance, offre le modèle de la Révélation : initiée par Dieu mais accueillie par l'homme dans ses contextes historiques.

C'est dans la personne du médiateur de l'alliance que cette expression de la seigneurie de Dieu par des moyens humains trouve son point culminant<sup>72</sup>. Le Christ accomplit l'humanité véritable ainsi que la dimension « alliancielle » de l'homme en pouvant devenir l'intermédiaire. C'est en tant qu'homme qu'il accomplit la volonté de Dieu. L'humanité de l'Écriture est nécessaire, comme le salut vient *de* l'homme-Christ et *à travers* lui. L'homme Jésus, en accomplissant le salut, manifeste l'obéissance à la parole du Père, c'est-à-dire accomplit l'authentique vocation de l'humanité. C'est ainsi que les prophètes et les apôtres non seulement apportent des « vérités » au peuple de Dieu, mais encore préfigurent réellement, par leurs paroles humaines, le Messie dans son humanité. Ils portent, comme lui, leur trésor dans des vases de terre.

Cependant, le salut vient du Seigneur : d'où la divinité du Christ. De même aussi, la parole humaine de l'Écriture trouve son sens en révélant Dieu dans l'alliance. Cette parole prise dans tous ses aspects n'est pas une donnée accidentelle mêlée au langage divin ; elle est elle-même révélation divine<sup>73</sup>.

Pour ce qui est de la *réponse*, l'alliance laisse, de par sa structure même, une vaste marge de manœuvre aux actions humaines ;

---

<sup>72</sup> T.F. Torrance montre combien cela est fondamental dans *God and Rationality*, Oxford, University Press, 1971, pp. 137-149.

<sup>73</sup> Ceci n'est pas du docétisme, contrairement à ce que l'on dit souvent. Cf. les remarques de T. Gorrige, « In Defence of the Identification: Scripture as Word of God », *SJT* 32/1979, pp. 303ss.

elles font partie de la révélation biblique. Cela ressort des conditions de l'alliance. Dieu s'y montre exigeant. Il s'identifie d'abord comme rédempteur, puis énonce des stipulations et des sanctions. Elles correspondent du côté de l'homme à l'obéissance ou à la désobéissance, à travers lesquelles il obtiendra soit la bénédiction, soit la malédiction<sup>74</sup>. L'histoire de l'alliance raconte la réponse de l'homme, et cette dernière est un trait de la révélation divine tout comme elle appartient à l'alliance divine. L'Écriture nous montre la tentation d'Eden, l'adultère de David et toutes sortes de comportements scandaleux, présents dans la révélation de Dieu comme autant de réactions à l'alliance, qui révèlent eux-mêmes, indirectement, la sainteté de Dieu. C'est pourquoi la révélation n'ignore aucune vertu, aucun vice de l'homme<sup>75</sup>. Les actes humains illustrent la pédagogie de l'alliance.

C'est en ce sens que la révélation appelle une réponse humaine, sans laquelle elle reste incomplète. Dieu révèle le bien et le mal sur un registre humain, et par rapport aux conditions de l'alliance. L'histoire biblique révèle simplement comment l'alliance de Dieu a été mise en œuvre dans la vie de son peuple, culminant en Christ. Elle dévoile ainsi l'indignité de l'homme et le renouvellement par Dieu, en Christ, de la nature humaine.

### 3. *L'alliance et le statut écrit de la Parole*

Selon Paul Ricœur, deux étapes séparent l'Écriture de l'événement du Christ. Le kérygme nous atteint sous la forme de textes morts que nous avons à ramener à la vie, à transformer en la Parole vivante qui rend témoignage à l'événement fondateur de la révélation<sup>76</sup>. La parole vivante meurt dans le langage de l'écrit. Dans ces conditions, il est impossible de parler d'auto-interprétation des Écritures selon l'analogie de la foi, à la manière des Réformateurs. Voilà une position qui ne peut que stimuler la réflexion sur la fonction du document écrit au sein de l'alliance.

Jusqu'à présent, plusieurs de nos remarques tendaient à montrer que l'alliance et l'Écriture sont de même nature. « Si l'œuvre du salut présente, à sa racine, la forme d'une alliance, alors tout son développement doit forcément lui correspondre et se déployer selon un

---

<sup>74</sup> D'où le schéma classique : stipulation, promesse, réponse et accomplissement de la promesse. Cf. Murray, *Collected Works* 4, p. 234, et H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978 (1<sup>re</sup> éd. 1950), pp. 386ss.

<sup>75</sup> Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men*, pp. 231ss.

<sup>76</sup> P. Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 373s.

mode allianciel »<sup>77</sup>. Et nous pouvons même aller plus loin : c'est la structure même de l'alliance qui semble imposer la nécessité de documents écrits. Il était dans la nature des traités d'être couchés par écrit. Ces documents, écrits, revêtent une autorité canonique et engagent les parties en présence<sup>78</sup>. Pour D.J. McCarthy, « la parole joue un rôle central aussi bien lors de la proclamation du souverain – les traités sont présentés comme sa parole même – qu'à l'occasion du serment prêté par le sujet »<sup>79</sup>. C'est pourquoi le texte du traité est un document qui témoigne du serment du vassal, serment attestant l'autorité du seigneur. Il s'agit de « l'enregistrement d'allégeance du vassal... , d'un témoignage sacré rendu à son engagement »<sup>80</sup>. Lors de l'application de l'alliance, ce document canonique témoigne en faveur du Seigneur et à l'encontre du peuple.

Différents registres de la littérature biblique décrivent l'alliance en action comme un défi de Dieu et une réponse humaine. En pratique, ils constituent de vigoureuses affirmations de la relation d'alliance et une exhortation à en vivre<sup>81</sup>. Ces développements littéraires, qu'ils soient de nature historique, prophétique ou sapientiale sont fondés sur le caractère légal de la relation de réciprocité Dieu-homme, elle-même transposée par écrit. Certains aspects de la vie dans l'alliance sont susceptibles de faire l'objet d'un compte rendu, puisque le fondement de l'alliance est déjà, lui-même, un texte écrit. A cet égard, l'AT, « bien que recueil de livres écrits par des auteurs humains, constitue un livre unique, au rang d'Écriture »<sup>82</sup>.

Dans l'AT, les synonymes de *berit* attestent cette corrélation entre alliance et document écrit. Le serment qui scelle la relation est enregistré sur des « tables du témoignage », ce dernier étant synonyme d'alliance, ainsi que le prouve l'usage qui en est fait pour désigner l'arche du Seigneur. Rien d'étonnant, donc, à ce que « parole » soit un équivalent « d'alliance » dans certains passages<sup>83</sup>, de même

---

<sup>77</sup> G. Vos, *Redemptive History*, p. 252.

<sup>78</sup> Craigie, *Deuteronomy*, p. 33.

<sup>79</sup> Selon McCarthy (*Treaty and Covenant*, p. 185), dans le deuxième discours de Moïse (Dt), l'alliance, qui revêt la forme d'un traité, lie les partenaires par « un engagement fondé sur un serment » (cf. p. 157).

<sup>80</sup> M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 90. *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 2, p. 279.

<sup>81</sup> McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 15. Selon Kline, l'émergence des écrits canoniques coïncide avec l'établissement du Royaume (*ibid.*, pp. 35, 37).

<sup>82</sup> J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 33.

<sup>83</sup> Dt 9,5 ; cf. 8,18 ; Ps 105,8 ; Os 10,4 ; Ag 2,5.

d'ailleurs que les termes hébreux désignant le « conseil »<sup>84</sup>. Plusieurs fois, l'alliance est assimilée à la *torah*, parfois avec la précision : « Paroles de la loi écrites dans le livre »<sup>85</sup>. D'autres mots servent à désigner l'alliance comme commandement écrit<sup>86</sup>. En Dt 33,9s., la juxtaposition de *berit*-alliance, *'Imrah*-parole, *mispat*-coutume, et *torah*-loi montre la proximité dans l'Écriture des notions d'alliance et de texte.

On peut difficilement nier que l'apôtre Paul ait eu cela à l'Esprit en 2 Co 3,14. En parlant de « lecture de la vieille *diathèkè* », il identifie les documents de l'AT avec les dispositions de salut alors en vigueur. Paul substitue à l'institution alliancielle le texte par laquelle elle est opérante<sup>87</sup>. Quant à savoir s'il ne parle que du Pentateuque ou de tout l'AT, la question reste ouverte. Quelle que soit la réponse, Paul identifie le texte au sens large à l'alliance<sup>88</sup>. Cette corrélation porte implicitement l'idée qu'une nouvelle alliance comportera de nouveaux textes canoniques<sup>89</sup>.

Ces éléments nous empêchent de reléguer le texte de l'Écriture à une place secondaire. Le texte constitue l'alliance, et par là-même possède une validité permanente. Les alliances du Sinaï et des plaines de Moab n'ont pas seulement été conclues avec les personnes présentes, comme l'attestent clairement Dt 5,2s. et 29,14s.<sup>90</sup> Les chrétiens se trouvent aujourd'hui face au Christ comme les Israélites à Moab face à la théophanie originelle du Sinaï. Ce n'est pas en voyant le Christ ou en écoutant sa voix que nous sommes mis en présence de l'alliance, mais par le document qui l'établit (2 P 1,12-21).

Aujourd'hui comme jadis, on ne peut enfoncer un coin entre les aspects personnels et textuels de l'alliance, pas plus qu'entre l'humain et le divin, ni entre révélation directe et révélation indirecte. Si

---

<sup>84</sup> Ps 25,14 ; Es 30,1.

<sup>85</sup> 2 R 22,13 ; 23,3s ; Ps 78,10 ; Es 24,5 ; Os 8,1 ; Mt 2,8.

<sup>86</sup> Lv 24,8s ; Dt 33,9 ; 1 R 11,11 ; 2 R 17,13 ; Es 24,5 ; Ps 50,16 ; 105,10.

<sup>87</sup> G. Vos, *Redemptive History*, p. 408.

<sup>88</sup> M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 45. *1 M* 1,56s désigne l'Écriture sous l'appellation collective « les livres de la loi » ; quand il s'agit d'un livre particulier, il est mentionné comme « livre de l'alliance ».

<sup>89</sup> Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, p. 36 ; J. Carmignac, « II Corinthiens 3,14 et le début de la formation du N.T. », *NTS* 24/1978, pp. 384-386. Cf. aussi P. Jones, « The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community », in *God's Inerrant Word*, eds J.W. Montgomery, Minneapolis, Bethany, 1974.

<sup>90</sup> Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 35s, et Beauchamp, « Propositions », p. 176.

nous sommes vraiment à deux étapes de distance de l'événement du Christ, comme l'affirme Ricœur, il n'y a pas d'alliance entre Dieu et nous.

## Conclusion

De ce que nous venons de dire au sujet du caractère allianciel de l'Écriture et de la relation, telle que nous l'avons décrite, entre ses éléments humains et divins, deux conséquences peuvent être tirées. La seconde concerne la façon biblique, ou « alliancielle », de vivre. Elle a plus d'importance que la première, qui a trait à notre façon d'utiliser la Bible et se trouve donc nécessaire à la seconde. L'exégèse actuelle est d'une incroyable technicité, et peu nombreux sont ceux qui en maîtrisent l'extrême complexité. N. Guillemette n'a pas répertorié moins de cinquante techniques à l'intérieur des sciences exégétiques, synchroniques ou diachroniques<sup>91</sup>. On a naturellement tendance à imaginer que ce qui est technique est nécessairement scientifique. Ce n'est pas le cas. Le rabot le mieux affûté peut aller à contre-fil du meilleur bois. De même, on peut employer les meilleures techniques sans tenir compte de l'objet auquel on les applique. Ce n'est pas de la vraie science, et les résultats n'ont rien à voir avec de vraies connaissances.

Le problème herméneutique, au sens le plus large, est aujourd'hui le suivant : c'est en dehors du champ théologique, dans les sciences humaines et celles de la nature, que l'on a mis au point les outils techniques de l'exégèse. Et ce, tout au long d'une période où la foi chrétienne connaissait une crise de plausibilité. Le défi actuel ne résulte pas d'un déficit de réflexion sur la *conception dogmatique* de l'Écriture. Non, ce que l'on a rarement étudié, c'est la question : quelles méthodes et techniques d'interprétation sont compatibles avec l'Écriture ? Question qui devient bien embarrassante lorsque l'on considère l'Écriture comme expression de la structure d'alliance entre Dieu et l'homme.

Il est, sans doute, très tentant de se rallier à l'opinion courante : les techniques humaines des méthodes exégétiques n'ont d'a priori ni négatif ni positif à l'égard de l'Écriture, en tant que parole de Dieu. « Si l'examen attentif de la Bible sur les plans littéraire et historique suggère qu'elle a acquis sa forme actuelle par des processus humainement explicables, cela n'implique pas qu'elle n'est pas aussi la

---

<sup>91</sup> N. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1980.

Parole de Dieu. Même si certaines solutions aux problèmes critiques semblent incompatibles avec toute théorie de l'inspiration et de l'autorité biblique, la majorité d'entre elles restent neutres »<sup>92</sup>.

Voilà qui dément l'accusation de « conservatisme outrancier » lancée par James Barr à certains exégètes évangéliques<sup>93</sup>. Ce que Barr ne dit pas, c'est que leur attitude n'est pas conservatrice par principe, mais vise plutôt à mettre leurs conclusions en accord avec le caractère fondamental de l'Écriture. Cela ne consiste pas en un tour de passe-passe, mais se trouve justifié à la lumière d'un présupposé. Celui qui consiste à envisager l'Écriture comme un tout. Ce que l'on pourrait reconnaître plus franchement, c'est que certaines revendications de neutralité en exégèse sonnent d'une façon bizarre. Si des solutions aux problèmes critiques ne s'avèrent pas « neutres » par rapport au statut de l'Écriture, c'est parce qu'elles sont incompatibles avec ce dernier. Il ne s'agit donc pas ici de n'importe quelle sorte de neutralité, mais en fait de compatibilité avec l'Écriture. En quel sens cette compatibilité peut-elle être vraiment « neutre » ?

C'est à propos de la compatibilité des *méthodes* avec la nature alliancielle de l'Écriture qu'il faudrait davantage réfléchir. Si le modèle allianciel s'avère pertinent pour la Bible, nous ne pourrions nous satisfaire d'une approche exégétique qui travaillerait, dans un premier temps, avec des méthodes humaines « neutres » pour ajuster ensuite les résultats obtenus à la perspective de l'élément divin de l'Écriture. En réalité, ces outils humains doivent être pensés d'un bout à l'autre en relation de réciprocité avec la primauté divine présente dans l'alliance comme dans l'Écriture.

C'est le talon d'Achille de la théologie évangélique que de n'avoir trop souvent pas tiré les conséquences de la réciprocité alliancielle pour l'emploi des méthodes utilisées dans l'approche de la Bible. Il en résulte une tension croissante entre les résultats exégétiques, reconstructions humaines, et le statut divin reconnu à l'Écriture.

Quels *principes* seraient appropriés à une conception alliancielle de l'Écriture ? Comment s'appliqueraient-ils aux techniques logiques, historiques, textuelles utilisées dans l'interprétation ? Une telle enquête méta-théologique ne nous donnerait-elle pas une chance de redécouvrir ce principe oublié par l'interprétation moderne, l'ana-

---

<sup>92</sup> R. Nixon, in *New Testament Interpretation*, éds I.H. Marshall, Exeter, Paternoster, 1977, p. 346. Il est significatif que cet ouvrage remarquable à beaucoup d'égards, dont le sous-titre est « essays in principles and methods », ne consacre que peu de pages aux principes conduisant l'exégèse, qu'elle soit menée d'un point de vue critique ou pas.

**130** <sup>93</sup> J. Barr, *Fundamentalism*, pp. 86ss.

logie de l'Écriture ? A l'heure où la méthode historico-critique montre ses failles, où le « conflit des interprétations » côtoie le consensus le plus large sur la stérilité de l'attitude critique, le temps d'une Réforme herméneutique n'est-il pas venu<sup>94</sup> ?

Il est également devenu nécessaire, aujourd'hui, de ré-enviesager l'humanité dans un cadre allianciel. Et ce, à cause du besoin urgent pour notre monde d'une vie selon l'alliance. L'homme moderne n'est pas, comme beaucoup de théologies contemporaines nous l'affirment, adulte, scientifique, raisonnable, intelligent, enclin à aimer. Comme le déclarait Barth, « nous sommes plutôt des enfants gâtés, qui s'amuse, finissent par s'ennuyer et se chamailler »<sup>95</sup>. L'homme moderne est fier, il a foi en la science et au déterminisme. En proie à l'inflation technique et matérielle, il est imbu de fausses croyances. Sous-développé sur le plan émotionnel mais sentimentalement hypersensible.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres encore, j'aimerais me montrer plus positif envers l'humanité de l'Écriture que n'a pu souvent l'être la théologie moderne. Que ce soit sur les plans ontologique, épistémologique ou éthique, l'homme, partenaire de Dieu dans l'alliance, n'est pas un être relatif<sup>96</sup>. Lorsqu'il se met à l'écoute de Dieu, il transcende le temps, génère les cultures et devient capable d'humanité authentique. Par son humanité, l'Écriture interpelle l'homme dans chacun de ces domaines. Elle dévoile la majesté du seul vrai Dieu, reconnu dans sa primauté, le caractère immuable et la dimension véritablement historique, dans l'alliance, de sa vérité. Elle exige des vies consacrées à la gloire de Dieu et menées dans l'intimité avec lui.

L'humanité de l'Écriture ne s'arrête pas à l'Écriture. Elle en part. Cette véritable humanité est révélée lorsque le message de l'alliance se communique et se trouve restitué par des vies renouvelées en « sainte obéissance », en « témoignage de la vérité de la foi et de reconnaissance à Dieu »<sup>97</sup>. L'humanité de l'Écriture au sens plénier tient au fait que par elle, Dieu nous rend véritablement humains, puisqu'en elle il révèle l'humanité nouvelle, Jésus-Christ.

---

<sup>94</sup> P. Wells, « Comment interpréter et prêcher la Parole de Dieu », in *Dieu parle !* Aix-en-Provence, Kérygma, 1984.

<sup>95</sup> Interview de K. Barth par F. Klopfenstein sur la Radio Suisse à l'occasion de son 80<sup>e</sup> anniversaire, mai 1966.

<sup>96</sup> Cf. G.R. Lewis, « The Human Authorship of inspired Scripture », in *Inerrancy*, eds Geisler, p. 246.

<sup>97</sup> Grand Catéchisme de Westminster, Q. 32.

Ce sera là notre conclusion : Jésus-Christ, l'humanité, l'alliance, et l'Écriture ont quelque chose en commun : comme dons de Dieu, ils portent chacun à sa manière les marques de sa grâce. ■

# Pour la kénose des Eglises

par Gérard  
PELLA,  
pasteur réformé<sup>1</sup>

## Introduction

*Nous voulons vivre l'unité ! Oui, mais comment ? Dans son brillant petit article, Gérard Pella nous en montre le chemin. Le Christ s'est dépouillé, il s'est abaissé. Partager l'esprit du Christ, nous dit-il, c'est adopter une attitude « kénotique ». De l'exemple du Christ incarné (selon Ph 2,6-8) et de l'enseignement de l'apôtre, Gérard tire superbement la substance qui devrait émailler nos relations œcuméniques : ne rien faire par rivalité mais, avec humilité, considérer les autres comme supérieurs à soi-même (voir Ph 2,3). Il convient de ne pas juger et d'aimer. Dialogues œcuméniques et actions communes seront d'autant plus féconds qu'ils manifesteront l'exemple et les œuvres de Jésus-Christ. Publié il y a bientôt 20 ans, l'article de Gérard pourrait bien défrayer la chronique aujourd'hui encore tant il est frais et d'une impertinente actualité. Tous – évangéliques, charismatiques et Eglises historiques – sont épinglés de manière pointue et pertinente au sujet de leurs conceptions et des exigences liées à l'exercice de l'unité. Une belle et noble remise en cause de notre attitude à l'égard les uns des autres qui pourrait bien transformer nos cœurs et changer l'Eglise. Un texte d'une grande beauté et d'une force remarquable qui mérite d'être porté à nouveau à notre attention.*

Marc Hausmann



---

<sup>1</sup> Cet article est paru en 1993 dans *Hokhma*, N° 54, numéro spécial « Les enjeux de l'Unité ». Gérard Pella était alors pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud (EERV) dans la paroisse de Chailly (Lausanne). Actuellement pasteur dans la paroisse de Vevey, il est membre du comité de rédaction de *Hokhma* depuis le premier numéro (1976).

Qui ne connaît pas l'excellent ouvrage du Groupe des Dombes intitulé *Pour la conversion des Eglises* ?!<sup>2</sup> Si je prends ici la liberté d'en modifier le titre, c'est pour souligner une réalité qui m'apparaît essentielle... et douloureuse : au point où nous sommes parvenus dans le dialogue œcuménique, ce qui empêche un rapprochement plus grand, ce ne sont pas des éléments périphériques... ce sont des éléments centraux et quasiment irréductibles parce que constitutifs de l'identité confessionnelle de telle ou telle Eglise.

S'il s'agissait d'éléments périphériques, on pourrait espérer un *recentrage* sur l'essentiel... mais il nous faut manifestement davantage.

Parler ici de conversion, c'est laisser entendre – à juste titre – qu'il y a des éléments, des attitudes, des pratiques qui sont à abandonner ou corriger. Mais ce qui me heurte dans telle Eglise sœur est souvent pour elle constitutif, essentiel... et peut-être vrai ! Peut-on l'appeler sur ce point à la conversion ? Il me semble plus prometteur de redécouvrir ici le chemin de la *kénose*.

Très schématiquement :

- Dans une démarche de « recentrage », je quitte ma crispation sur des « particularités » pour redonner son plein poids à ce qui est central et prioritaire.
- Dans une démarche de « conversion », je quitte ce qui est faux et mortifère pour revenir au Seigneur.
- Dans une démarche de « kénose », je quitte un privilège légitime, une position juste et saine, pour rejoindre l'autre sur son terrain.

On aura compris que je me réfère ici à l'épître de Paul aux Philippiens.

## La kénose du Christ

Au chapitre 2, Paul fonde son appel à l'unité des chrétiens de Philippes sur un hymne plus ancien (vv. 5-11), qui décrit ainsi la démarche du Christ : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé (*ekenôsen*, littéralement : il s'est vidé lui-même) ». C'est de cette expression que vient le terme de *kénose*. En quoi consiste-t-elle ?

Contrairement à certaines traductions qui nous invitent à avoir les mêmes « sentiments » que le Christ Jésus (v. 5), l'hymne décrit une réflexion (*phronein*) qui débouche sur des actes<sup>3</sup>. C'est en effet par des actes que le Christ a traduit sa kénose :

« Il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (vv. 7-8).

## La kénose des chrétiens

Paul ne cite pas cet hymne pour en tirer de sublimes considérations métaphysiques, mais pour appeler les Philippiens à l'unité. Il s'agit pour eux (et pour nous !) de partager le même état d'esprit que Jésus.

Remarquons que Paul n'assimile pas le mouvement de kénose à une perte d'identité, ni quand il le contemple en Christ, ni quand il le propose aux chrétiens. Au contraire, l'identité du Christ Jésus apparaît encore plus pleine après la kénose ; elle est alors « donnée » par Dieu et non « arrachée » : « C'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé et lui a conféré (*echarisato*, c'est une grâce !) le Nom qui est au-dessus de tout nom... » (v. 9).

Quant aux chrétiens, ce n'est pas dans l'abandon de leur identité, mais dans la façon de se positionner par rapport aux autres que se manifesterait l'attitude « kénotique » : « Ne faites rien par rivalité, rien par gloriole, mais, avec humilité, considérez les autres comme supérieurs à vous. Que chacun ne regarde pas à soi seulement, mais aussi aux autres » (vv. 3-4).

Il suffit d'ajouter le terme « Eglise » au bon endroit pour qu'éclate la pertinence œcuménique de cet appel : « Ne faites rien par rivalité... mais considérez les autres Eglises comme supérieures à la vôtre... »

## Vers l'unité

Le colloque *Hokhma* d'août 92 avait pour titre : « L'unité de l'Eglise : une source de division ? ». Expression paradoxale qui traduit une constatation impertinente : chaque famille spirituelle a sa conception de l'unité et surtout des conditions à remplir pour y

---

<sup>3</sup> Pierre Bonnard, *Philippiens*, Commentaire du NT, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, p. 41.

parvenir. Or ces conceptions et conditions deviennent à leur tour pommes de discorde, occasions de divisions.

A grands traits, voici trois conceptions de l'unité, dans l'ordre où je les ai vécues ces vingt dernières années :

- Pour la famille « évangélique » : nous sommes unis avec ceux qui confessent les mêmes vérités dans la soumission aux Ecritures et l'écoute de l'Esprit. On peut parler ici d'*unité par la vérité*.

En pratique, cette conception est responsable d'un grand nombre de (sub-)divisions : dès qu'il y a désaccord profond sur un point de doctrine, on se sépare.

- Pour la famille « charismatique » : nous sommes unis avec ceux qui ont fait les mêmes expériences spirituelles ; la théologie et les institutions ecclésiastiques nous séparent mais nous sommes unis par l'Esprit. On peut parler ici d'*unité par l'expérience*.

En pratique, cette conception réintroduit des clivages (entre ceux qui ont fait telle expérience et ceux qui ne l'ont pas faite ; entre ceux qui partagent telle spiritualité et ceux qui en vivent une autre). Ces clivages portent sur d'autres points que les divisions traditionnelles mais sont tout aussi séparateurs.

- Pour les grandes Eglises historiques : nous sommes unis avec ceux qui appartiennent à la même institution. Sur ce point, notre Eglise réformée me semble fonctionner quasiment comme l'Eglise catholique romaine : on peut parler ici d'*unité par l'appartenance à une commune institution*.

En pratique, cette conception laisse la place à une grande diversité dès qu'on est à l'intérieur de l'institution. Elle peine cependant à reconnaître pleinement d'autres Eglises comme sœurs<sup>4</sup>.

Dans ce contexte, que pourrait bien signifier l'appel de Paul à « considérer les autres comme supérieurs à vous » ?

---

<sup>4</sup> A cet égard, les « Principes constitutifs » de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud sont significatifs :

a) une grande ouverture à l'égard de ceux qui « admettent ses principes et ses formes organiques » (pt 4) ;

b) une certaine réserve à l'égard des autres Eglises : « Elle entretient des relations fraternelles avec les autres Eglises *réformées* (je souligne) ; elle participe à l'œuvre missionnaire et à l'action œcuménique » (pt 5).

Ni complexe d'infériorité... Ni perte de l'identité... Peut-être renoncement à ces critères légitimes (notre « vérité », notre « expérience », notre « Eglise ») non seulement sur le plan individuel mais sur le plan communautaire – ecclésial – confessionnel.

Comprenons-nous bien ! Il ne s'agit pas de renoncer à notre compréhension de la vérité ou à nos expériences, pas plus qu'à l'appartenance à notre Eglise... mais peut-être de renoncer à faire de ces richesses légitimes des critères permettant de juger des frères ou des Eglises différents. Car ce jugement appartient à Dieu. Vouloir s'approprier, « comme une proie à arracher », cette prérogative divine, c'est prétendre à la connaissance du bien et du mal, c'est l'anti-kénose du premier Adam. « Cessons donc de nous juger les uns les autres » (Rm 14,13)<sup>5</sup>.

Paradoxalement, lorsque nous nous reconnaissons pleinement comme frères, un espace de saine confrontation s'ouvre devant nous. Les différences peuvent être sainement affirmées et reconnues, sans jugement mais aussi sans « diplomatie » brumeuse. Voir à ce sujet la confrontation entre Paul et Pierre dans le « conflit d'Antioche » (Ga 2,11-14) ou la façon dont Paul rudoie les Galates (Ga 3,1-5).

Je ne sais pas quels pas concrets l'Esprit nous inspirera encore sur le chemin vers l'unité, mais je suis convaincu que nous avancerons non seulement par la négociation et le dialogue, non seulement par la prière et l'action communes, mais par des actes qui auront une saveur « kénotique ».



---

<sup>5</sup> Notons bien que Paul n'adopte pas cette perspective « kénotique » quand il se positionne face aux « faux apôtres » (2 Co 11,13 ; Ph 3,2). La nécessité du discernement subsiste... mais selon quels critères ?

Peut-on considérer la confession de foi de 1 Co 15,3-5 comme la base nécessaire et suffisante pour reconnaître pleinement l'autre comme chrétien ?

Faut-il y ajouter le *sola fide* (justification par la foi seule) ?

Ou les critères avancés dans l'épître de Jean :

- aimer son frère (1 Jn 2,9),
- confesser que Jésus est le Christ (1 Jn 2,22),
- pratiquer la justice (1 Jn 3,10),
- confesser l'incarnation (1 Jn 4,2-3) ?

La réponse à ces questions dépasse les limites de cette méditation. Je renvoie ici au livre de Bernard Bolay, *Conversion oblique ! Les critères de la conversion selon le Nouveau Testament*, Dossier Semaines et Moisson, N° 10, Genève, Je Sème, 1997.

par  
**Frédéric  
de CONINCK<sup>1</sup>,**  
*sociologue, Paris*

## **Le monde évangélique, une mosaïque sociale**

### *Introduction*

*Le sociologue chrétien Frédéric de Coninck est connu de la revue Hokhma pour avoir produit plusieurs articles de qualité dès 1988. « Le monde évangélique, une mosaïque sociale » est sans doute un de ces articles qui permettent d'avoir une vue d'ensemble sur la manière d'organiser les Eglises protestantes, évangéliques en particulier. Toutefois, ce qui est remarquable dans son écrit, c'est qu'il ne se contente pas de décrire une typologie sociale des différentes Eglises évangéliques avec leurs rapports au monde. Non. Il va plus loin. Il a ici, comme d'ailleurs dans plusieurs de ses articles d'Hokhma, un point de vue de théologien. En effet, partant de son analyse sociologique, il passera par une recherche typologique du « peuple des croyants » favorisé dans le Nouveau Testament. Avec son analyse néo-testamentaire, il pourra enfin avoir une préférence personnelle, à la fois théologique et sociologique, sur la manière d'être de l'Eglise. Le chrétien, qu'il soit évangélique ou non, ne doit pas perdre son regard critique sur l'état de l'Eglise actuelle et son rapport au monde.*

<sup>1</sup> Cet article est paru en 1995 dans le n° 60 de *Hokhma*, numéro spécial « Incontournables évangéliques ? ». Frédéric de Coninck, né en 1955, est titulaire d'un doctorat et d'une habilitation à diriger les recherches en sociologie obtenus en 1989 et 1994. Il est professeur à l'Ecole Nationale des Ponts et Chaussées et chercheur au Laboratoire Ville, Mobilité, Transport à Marne-la-Vallée. Il est actuellement coordinateur du Laboratoire d'Excellence Futurs Urbains, fédérant les forces de recherche sur la ville de l'est parisien. Membre d'une Eglise mennonite, il est attaché à construire un dialogue entre les sciences sociales et les enjeux de la foi. Il a publié de très nombreux ouvrages dont *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action* aux éditions Excelsis.

*Frédéric de Coninck ne cache pas son profil mennonite dans son écrit. Or, loin d'être une faiblesse, son point de vue de chrétien mennonite permet de garantir une honnêteté intellectuelle de bon aloi. En effet, combien de fois n'a-t-on pas lu un article critique d'un auteur qui se permet des jugements sur tel ou tel sujet, sans que le lecteur soit au courant de son arrière-fond culturel ou théologique ? Son honnêteté intellectuelle autorise ainsi la discussion et le débat. Son regard critique ouvre un champ de réflexion aussi sur comment l'Eglise devrait s'organiser et interagir avec la société.*

*Le sociologue cherche tout autant les forces que les dangers de telle ou telle organisation de l'Eglise. A l'heure où nos communautés tentent de trouver un nouveau souffle, Frédéric de Coninck nous pousse à rester vigilants sur notre propre manière d'être en Eglise, mais aussi à accepter avec lucidité les autres communautés ecclésiales. Le charismatique peut-il trouver du bon dans la manière de vivre la foi chrétienne chez les réformés ou les évangéliques comme les mennonites ou les méthodistes ? Et inversement, quelles sont les forces des charismatiques ou des réformés pour un évangélique mennonite, par exemple ? Cet article est ici un repère pour le dialogue inter-Eglises ou intra-protestant.*

*Pour ce 100<sup>e</sup> numéro d'Hokhma, il me semble aussi important de lire ou relire cet article qui dépasse le simple cadre historique des années 90. Encore aujourd'hui, nos communautés se posent régulièrement la question de leur influence dans la société, par exemple lorsque des questions sociales se font jour. En effet, un peu partout, la question de savoir comment les Eglises doivent s'impliquer ou non dans le jeu social revient régulièrement. Entre les tenants d'un séparatisme d'avec la société et ceux qui souhaitent confondre Eglise et Société, quelle voie choisir ? Quelle ecclésiologie ces questions font-elles apparaître ?*

*Ainsi, face au monde évangélique qui se développe, le lecteur redécouvrira ce que l'auteur appelle la « mosaïque » des manières d'organiser la communauté croyante et ses rapports avec la société. Les Eglises évangéliques ont une grande diversité d'être-au-monde. Non seulement le regard du sociologue nous aide dans ce cadre à repérer divers types de rapport au monde avec leurs forces et leurs faiblesses, mais il permet aussi de susciter le débat dans nos communautés. Comment devrions-nous nous organiser ? avec quel but ? Reconnaissons-nous les forces et les faiblesses de nos communautés ?*

*En conclusion, pour un numéro anniversaire d'Hokhma, revue qui a toujours tenté de penser sa foi dans le cadre du protestantisme*

*confessant, cet important article permet d'avoir un regard critique, à la fois sociologique et théologique, sur nos Eglises et communautés, et ouvre un champ de discussion et de réflexion sur notre rapport au monde, en tant qu'individu ou comme communauté. Finalement, on y trouvera un intérêt certain pour cet article qui garde toute son actualité dans nos sociétés plurielles et multiculturelles.*

Jean-Luc Dubigny



## **I. Quelques outils d'analyse**

### **1. Unité ou diversité de la sociabilité des Eglises évangéliques ?**

On m'a demandé de parler, à partir de ma compétence de sociologue, d'un sujet double : décrire, d'un côté, le type de sociabilité en vigueur dans les Eglises évangéliques, et rendre compte, de l'autre, du type de rapport à la société globale qu'elles développent. Ma réponse ne sera pas purement descriptive ou explicative, comme doit l'être un exposé sociologique. Je ne peux pas faire abstraction, en effet, de ma propre appartenance à une communauté mennonite. Mon propos sera pour partie sociologique et pour partie théologique, dans la mesure où je parlerai d'ecclésiologie en affirmant une position précise. Le descriptif se mêlera donc, dans mon propos, au normatif. Le lecteur doit savoir, par ailleurs, que j'ai grandi dans une famille pastorale appartenant à l'Eglise Réformée de France, ce qui me fournit, également, un certain point de vue sur le vécu ecclésiastique de cette Eglise. Je dis d'emblée que mon parcours ecclésiastique me pousse à adopter une opinion assez équilibrée quant aux avantages et inconvénients des différents systèmes, même si j'ai mes préférences.

Cela dit, j'avoue que j'ai réagi à cette commande avec un sentiment assez contradictoire.

Je sens bien d'un côté qu'il se développe dans une Eglise évangélique un mode de sociabilité différent de celui qui a cours dans une Eglise réformée (tout du moins en France). J'ai même souvent l'impression que ce mode de sociabilité est une différence plus difficile à surmonter que les divergences doctrinales. Je peux traduire cette différence, en quelques mots, par la familiarité entre les personnes dans une Eglise évangélique, ce qui comprend trois choses : des rapports peu élitistes, d'un côté, l'importance du regard porté sur la vie des

autres (pour le meilleur et pour le pire) d'autre part, et, enfin, la chaleur des relations. Dans une Eglise réformée, à l'inverse, la distance des rapports entre personnes me frappe toujours. Naturellement, comme tout constat global, celui-ci souffre des exceptions.

Mais, d'un autre côté, j'hésite réellement à parler de la sociabilité évangélique ou du rapport au monde des Eglises évangéliques comme s'il s'agissait de quelque chose de commun à l'ensemble de ces Eglises. Une forte diversité me semble, au contraire, régner. J'observe plus une mosaïque sociale qu'une série de groupes semblables les uns aux autres.

Je livre, d'emblée, quelques exemples de cette diversité. Les milieux pentecôtistes ou charismatiques développent une expression de la foi fortement émotionnelle. A l'inverse on trouvera une plus grande réserve dans les milieux de type « frères ». La place des émotions dans la vie de groupe de l'Eglise varie ainsi pratiquement d'un extrême à l'autre. Bryan Wilson a opposé, à juste titre, deux types de groupes : ceux qui mettent en avant un évangile émotionnel et ceux qui s'attachent avant tout à se rassembler autour d'une doctrine<sup>2</sup>.

Je constate un désintérêt pour les questions sociales dans certains milieux, et, plus même qu'un désintérêt, un refus d'y consacrer du temps. Ailleurs, au contraire, des communautés s'y investissent fortement. Ce clivage est d'autant plus frappant qu'il traverse même des unions d'Eglises. On ne peut, sur la seule base d'une étiquette dénominationnelle, savoir à quoi s'attendre de la part d'une Eglise locale quant à l'intérêt qu'elle porte au monde qui l'entoure.

Certains cercles professent un évangile de la prospérité, de la puissance de Dieu, de la bénédiction et de la santé, d'autres au contraire, valorisent la pauvreté, la non-violence de Dieu et du croyant, l'accueil du faible et du handicapé.

L'histoire, elle-même, nous fournit aussi bien l'exemple des baptistes anglais qui ont combattu dans l'armée de Cromwell, que celle des retranchés de Münster qui ont tenté d'y établir une société idéale, ou que le cas des mennonites et des quakers qui ont pratiqué la non-violence civile.

Mon exposé donnera, du fait de cette diversité, quelques points de repère qui visent autant à ordonner la mosaïque que constitue le monde évangélique qu'à rendre compte des divergences entre Eglises

---

<sup>2</sup> Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982. Cf. p. 113. L'ensemble de l'œuvre de ce sociologue anglais des religions me semble crucial pour notre propos. Il existe très peu de traductions en français et, en tout cas, un seul ouvrage complet est disponible : Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.

évangéliques et Eglises réformées (je laisse les Eglises luthériennes de côté vu leur importance moindre en France comme en Suisse). On s'apercevra, par ailleurs, en bout de piste, que ces points de repère dessinent un continuum plus qu'une frontière bien nette, et que les différences d'une Eglise à l'autre sont finalement plus de degré que de nature.

## 2. L'opposition Eglise/Secte

Jusque dans les années 60, environ, on opposait volontiers les grandes Eglises d'un côté et les « sectes » de l'autre<sup>3</sup>. Le mot « secte » était, on s'en doute, d'un emploi plutôt péjoratif<sup>4</sup>. Le vocabulaire s'est, aujourd'hui, adouci des deux côtés de la barrière, entre autres parce que les « sectes » chrétiennes et les grandes Eglises se sont, dans leurs pratiques, rapprochées l'une de l'autre. La grande diversité des croyances qui traversent les sociétés occidentales aujourd'hui, fait paraître les différences internes au christianisme bien plus minces et bien moins dramatiques qu'autrefois<sup>5</sup>. Le caractère globalement minoritaire de la pratique chrétienne a conduit, par ailleurs, les grandes Eglises à se rapprocher du comportement passé des « sectes », tandis que ces dernières, recrutant dans des fractions plus larges de la société, sont devenues moins sectaires que par le passé. Donnons juste un exemple pour l'instant : l'appartenance à une grande Eglise suppose un niveau de conviction nettement plus élevé que par le passé. On se rapproche, ainsi, du niveau d'engagement que réclament les groupes évangéliques.

Quand on oppose Eglise et Secte on caractérise cette dernière par deux traits principaux : il s'agit, d'une part, d'un groupe religieux *minoritaire*, et exigeant, d'autre part, de ses membres *un niveau de croyance et d'engagement relativement élevé*, autour d'articles de foi précis. De fait, une chose entraîne l'autre : le ticket d'entrée élevé réduit le nombre de candidats à l'admission, d'où le caractère minoritaire ; d'un autre côté le fait d'être une minorité encourage à soigner son identité, à en définir précisément les contours, afin de sub-

---

<sup>3</sup> On parle parfois, aujourd'hui, d'Eglises historiques pour parler des grandes Eglises, ce qui me semble inadéquat dans la mesure où certaines branches des Eglises évangéliques datent de l'époque de la Réforme : elles peuvent revendiquer le label « d'historique » au même titre que les autres.

<sup>4</sup> La dévalorisation était, au reste, largement bilatérale.

<sup>5</sup> C'est la thèse que défend Bryan Wilson dans : « Sects and Society in Tension », reproduit dans Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992 (article de 1990), cf. p. 46.

sister au milieu d'une société qui impose comme une évidence des valeurs largement partagées par la majorité.

Si on en reste à cette dimension minoritaire on peut considérer le protestantisme français tout entier comme une secte<sup>6</sup>. Le christianisme dans son entier, nous l'avons dit, devient, lui aussi, minoritaire. C'est une des raisons, nous l'avons pointé également, du rapprochement entre les grandes Eglises et les petites.

### *3. La tripartition Eglise/Secte/Mystique, autour du rapport au monde*

Ces remarques nous fournissent donc un premier point de repère, mais il est plus éclairant, à mes yeux, de partir d'un autre côté pour rendre compte tant de la dimension sociologique des Eglises évangéliques, que de leur diversité interne. Le mieux est de partir du rapport au monde. C'est sur ce chapitre, en effet, qu'on trouvera les typologies les plus riches, et on s'apercevra, au reste, des liens forts qui se nouent entre le rapport à la société extérieure, et la manière interne dont les Eglises s'organisent.

La question organisatrice de la diversité me semble, en effet, être celle-ci : *comment s'organise le refus du monde* ? Ici on peut déjà raisonner en termes de degré : d'un côté se tiendra le refus absolu du monde qui conduit à se replier dans une communauté complètement retirée, à l'écart de la vie sociale. Ce cas existe, mais en France ou en Suisse il est rarissime. A l'autre extrême on trouverait l'acceptation totale du monde : mais, en dehors d'un imbécile heureux, qui peut dire qu'il accepte le monde comme il va de A jusqu'à Z ? Le christianisme me semble porteur, au minimum, d'un appel à la non-conformité.

Je m'appuierai désormais, à partir de ce point de départ, sur les travaux de deux sociologues allemands : Max Weber et Ernst Trölsch qui me semblent constituer un socle de base tout à fait solide. Je partirai des analyses de Trölsch, qui a longuement analysé la diversité sociale interne au christianisme, et j'instillerai des remarques venant de Max Weber au fur et à mesure<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> De fait le protestantisme français a lutté, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, contre sa marginalisation, en faisant alliance avec les partisans de la laïcité, afin de se construire un lieu social où il pouvait être entendu. Cela ne l'a pas empêché, cependant, de rester un groupe minoritaire même si son influence sociale n'est pas nulle. Cf. Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluri-culturelle*, Paris, Seuil, 1988.

<sup>7</sup> La grande œuvre de Ernst Trölsch, *L'enseignement social des Eglises*, n'est,



Ernst Tröltzsch m'intéresse à plusieurs titres. La typologie qu'il construit, tout d'abord, n'est pas bipolaire (Eglise/Secte), mais tri-polaire : l'Eglise, la Secte et la Mystique. On verra que cette tripartition permet de rendre compte de la diversité que nous avons évoquée d'une manière bien meilleure que la bipartition habituelle. Par ailleurs, chez Tröltzsch l'usage du mot secte n'est pas péjoratif, loin de là. Il pense, en effet, que les sectes ont apporté des éléments fondamentaux pour la vie sociale présente<sup>8</sup>. Les sectes, dit-il, ont mis l'accent sur l'engagement volontaire qui préside à l'appartenance au groupe. De ce fait elles ont miné la forme traditionnelle d'appartenance sociale qui faisait entièrement dépendre l'individu de ses ancêtres et de sa famille. Chaque personne devient acteur de ses choix et de ses appartenances : il n'y a pas de démocratie sans un tel principe. Les tendances mystiques du christianisme ont développé, poursuit-il, une tolérance de fait, elle aussi cruciale pour l'émergence du monde moderne : chaque mystique fait confiance à l'illumination intérieure que Dieu accorde à son voisin, et respecte ainsi son point de vue.

Pour Tröltzsch, le refus du monde tel qu'il est et tel qu'il va peut conduire à mettre l'accent sur trois lieux d'exercice de la foi et de l'action différents. Soit on se centre sur le monde dans son ensemble, et on privilégie alors l'action politique directe pour amender le monde. On se range alors dans le type Eglise. Soit on valorise au premier chef la communauté de ceux qui ont fait certains choix de vie et de foi. Ceci représente le type Secte. Soit, enfin, on considère que le salut survient primitivement et principalement au cœur de l'individu racheté, auquel cas on se rattache au type Mystique. En schématisant on peut dire que l'Eglise se centre sur la société dans son entier, la Secte sur la communauté, et la Mystique sur l'individu.

Il s'agit, précisons-le, d'un schéma typologique et non de catégories classificatoires. Ceci signifie qu'aucun groupement religieux ne représente un type pur : il peut être plus ou moins proche de l'un ou de l'autre. Les types représentent des pôles, des points de repère, à partir desquels on peut décrire la pratique de tel ou tel groupe particulier. Qui plus est, comme le relève Jean Séguy<sup>9</sup>, un mouvement

---

malheureusement, toujours pas traduite en français. On l'annonce en préparation au Cerf. Il en existe une version anglaise. Pour l'essentiel, nous sommes redevables à la lumineuse présentation de Jean Séguy, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltzsch*, Paris, Cerf, 1980. Signalons, cela dit, un recueil de conférences et de textes, paru récemment en français : Ernst Tröltzsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.

<sup>8</sup> On se reportera pour cela à *Protestantisme et modernité*.

<sup>9</sup> *Op. cit.*

donné peut varier, au fil de son histoire et se rapprocher d'un type, puis d'un autre.

Tröltsch appartenait à l'Eglise luthérienne, et pratiquait un protestantisme plutôt libéral. Il n'en reste pas moins qu'il considère que le Nouveau Testament comprend la possibilité des trois types. Au reste, plutôt que de valoriser d'emblée un type pour dévaloriser les deux autres, il me semble plus intéressant de faire, pour commencer, le tour des avantages et des inconvénients de chaque type.

#### 4. Le type Eglise

L'Eglise, nous l'avons dit, cherche à investir le champ politique. Or, le principe de base quand on veut rentrer dans ce champ est de ratisser large pour élargir son influence. Le type Eglise va donc pratiquer le compromis afin de rassembler le plus de monde possible. Cela dit, le compromis ne représente qu'une facette car, plus ou moins directement, l'Eglise essaiera de plier le monde à sa loi. Il y aura donc une tension entre le compromis et la volonté de soumettre le monde. Mais cette tension est inhérente à tout projet politique, qui, s'il veut aboutir, doit faire des concessions pour se forger des alliés.

Les relations sociales à l'intérieur de l'Eglise se construiront donc sur le même mode que ce qui prévaut dans l'Etat. Les règles hiérarchiques et les modes de commandement seront les mêmes. On cherchera, en effet, à rapprocher jusque dans leur mode institutionnel Eglise et Etat, soit qu'on modifie l'Eglise pour qu'elle s'adapte à l'Etat, soit que l'on réforme l'Etat pour le rapprocher du mode de fonctionnement de l'Eglise. L'appartenance à l'Eglise, en particulier, se construira sur le même mode que l'appartenance à l'Etat : on en devient membre par naissance, tout comme la citoyenneté civile s'hérite. L'acte volontaire, si acte volontaire il y a, sera celui de quitter l'Eglise, pas celui d'y entrer.

Le cas historique qui se rapproche le plus de ce type est l'Eglise catholique constantinienne. Pour Tröltsch les Eglises protestantes doivent toutes quelque chose au type secte<sup>10</sup>. La doctrine du sacerdoce universel vient miner, en effet, les règles hiérarchiques qui séparent le clergé du manant. L'accent mis sur la foi du fidèle plus que sur le respect d'une série de rituels va aussi dans le sens d'une spécificité de l'assemblée des croyants. La théologie des deux règnes aurait pu, également, permettre une séparation nette entre Eglise et

---

<sup>10</sup> Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 186.

Etat. Dans les faits ce ne fut que faiblement le cas. La Genève de Calvin, par exemple, se rapproche furieusement du type Eglise.

Que peut-on dire sur les dangers et sur les richesses de cette position ?

Du côté des dangers, on interrogera cette pratique nécessaire du compromis. Où va-t-il s'arrêter ? Va-t-on édulcorer la foi à seule fin de ratisser plus large ? Et si on n'édulcore pas, on voit le danger de totalitarisme que la volonté de mettre le monde en coupe réglée comporte. Par ailleurs la simple transmission de la foi de génération en génération renforcera son côté traditionnel et rituel, la foi, peu à peu, se mue en habitude, au lieu d'être une pratique prophétique. Enfin, comme dans tout parti politique, la gestion des différents courants et tendances conduit à produire l'unité au forceps. Cette unité est, en effet, nécessaire pour accéder au pouvoir, puis pour le conserver. La pente naturelle porte alors à instaurer des procédures rigides afin de conserver un minimum d'orthodoxie. De fait, on débouche tôt ou tard sur l'émergence d'une classe de prêtres qui garantira cette plate-forme commune.

Cela dit, on peut pratiquement retourner un par un ces dangers pour en faire des richesses. Le type Eglise pratique, de fait, un dialogue avec la société de son temps. Ce qu'on appelle compromis peut aussi se désigner comme adaptation du message de l'Évangile à la culture concernée. On rentre alors dans une démarche d'incarnation, d'acculturation qui est au cœur du message du Nouveau Testament. Si édulcoré que soit le message, il reste, malgré tout, une interpellation adressée à l'époque en question. L'impératif d'unité est productif lui aussi. Il contraint, en effet, les différentes tendances à dialoguer les unes avec les autres, à accepter d'autres modes d'expression de la foi que le leur.

## 5. *Le type Secte*

Les groupes qui se rattachent à ce type considèrent que le monde dans son entier est un lieu trop ambigu pour que la vie chrétienne puisse s'y dérouler pleinement. En conséquence ils mettent l'accent sur l'institution d'une communauté constituée de personnes partageant la même foi. Ils s'attachent à préciser finement les convictions qui qualifient un membre potentiel. Ils demandent, d'ailleurs, à chacun de professer ses convictions pour devenir membre de la communauté.

Cette communauté doit mettre en œuvre, dans la mesure du possible, les commandements de l'Évangile, et devenir ainsi les pré-

mices du Royaume de Dieu. Société prophétique, elle doit servir d'exemple aux yeux du monde. L'action sociale n'est pas, en soi, disqualifiée. Elle doit, simplement, prendre pour point de départ la communauté, pour ensuite faire tache d'huile. Le mode d'action en dehors du cercle de base est la persuasion plus que la contrainte.

Dans les faits, comme le souligne Max Weber, les groupes de type Secte ne contrôlent pas uniquement les croyances, mais également les pratiques. Max Weber avait été frappé par les enquêtes de comportement minutieuses qui présidaient à l'admission parmi les « sectes » protestantes américaines. A tel point que la qualité de membre constituait un brevet de bonne conduite et de solvabilité dans les affaires à toute épreuve<sup>11</sup>. A vouloir construire à tout prix une société prophétique on risque de verser, en effet, dans un contrôle social étouffant, et d'encourager un perfectionnisme paralysant. Par ailleurs la définition précise des articles de foi qui servent de base à la communauté engendre un risque de scission élevé. On se rend compte également que, si la constitution d'une communauté de croyants est, idéalement, vue comme une base de départ pour l'action dans le monde, il est toujours tentant de s'arrêter à cette première étape et de se replier dans son cocon communautaire. Le message adressé au monde s'évanouit, alors, peu à peu.

Une difficulté peu signalée mais, à mes yeux, une des plus importantes est de trouver une place au croyant moyen ou faible dans le type Secte. Ce type a éliminé, en théorie, le compromis, mais il n'a nullement réglé le problème pastoral qui consiste à faire une place et à donner un statut à des personnes peu ou prou marginales ou simplement sympathisantes quant à la foi.

Ici aussi on peut retourner ces dangers pour en faire des richesses.

Notons, tout d'abord, l'importance de lieux de référence structurés pour construire des convictions<sup>12</sup> qui tiennent la route y compris dans des circonstances difficiles. Toute foi qui s'affirme comme transcendante, donc comme non-réductible à l'opinion dominante d'une époque, doit s'appuyer sur des groupes de référence qui la mettent en pratique. La chaleur dont je parlais en tête de cet exposé, permet, par ailleurs, un partage des souffrances et des difficultés de la

---

<sup>11</sup> Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964. Cf. p. 261.

<sup>12</sup> Peter Berger et Thomas Luckmann rendent, par exemple, attentifs à l'importance d'un milieu socialisateur fort, de type communautaire, dans la conversion (Peter Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, pp. 215-216).

vie que n'autorisent guère la solitude et l'individualisme du monde moderne.

Sur un autre registre le fait que l'adhésion fasse l'objet d'un choix délibéré<sup>13</sup> renforce la pratique du libre examen, et affaiblit, donc, l'autoritarisme<sup>14</sup>. De fait, comme le note Max Weber, tout appel religieux qui mobilise la délibération intérieure de l'individu sujet, affaiblit le poids de la tradition et du paternalisme, de sorte que se développe parmi ceux qui répondent à cet appel une « éthique de la fraternité » qui instaure une solidarité exempte (du moins dans un premier temps) de paternalisme<sup>15</sup>. L'anti-intellectualisme qui sévit fréquemment dans les groupes de type Secte peut, d'ailleurs, se rattacher à cet aspect des choses : on refuse de s'en laisser imposer par quiconque<sup>16</sup>.

## 6. Le type Mystique

Pour les partisans du type Mystique<sup>17</sup>, le salut s'adresse d'abord à l'individu : Dieu agit sans la médiation d'une communauté et illumine le cœur de la personne. Il sauve du monde les personnes une par une. L'individu s'éprouve comme l'objet d'un appel ou d'une vocation. Cette vision des choses accordera, en conséquence, une grande importance à l'expérience personnelle et donc au vécu émotionnel, l'important étant de ressentir plus que de communiquer rationnellement. Les campagnes revivalistes jouent sur ce registre<sup>18</sup> et mettent en situation d'expérimenter un « crack » émotionnel, d'exprimer des paroles ineffables à travers la glossolalie, ou de parvenir à un état d'extase où l'on aperçoit des visions.

---

<sup>13</sup> Max Weber a souligné cet aspect aussi bien que Ernst Trötsch, en particulier dans son essai, *op. cit.*, sur « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme ».

<sup>14</sup> Les petits groupes sont néanmoins menacés par des formes de dépendance affective tout à fait autoritaires. Nous en parlerons à propos de la Mystique.

<sup>15</sup> Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., Archives de Sciences Sociales des Religions, 1/1986.

<sup>16</sup> La lecture de ce papier convaincra, cela dit, quiconque, que l'auteur de ces lignes se range dans la catégorie des intellectuels !

<sup>17</sup> Précisons que, pas plus que le mot secte, le mot mystique n'est employé dans son sens courant. Ce type ne décrit pas une personne éthérée et illuminée, mais simplement quelqu'un qui valorise au premier chef le rapport individuel entre l'individu et Dieu.

<sup>18</sup> Cf. Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 98. Cela dit il n'est nul besoin d'une enquête sociologique poussée pour se rendre compte de ce fait.

Dans la pratique, une large fraction des Eglises évangéliques se rattache, de nos jours, bien plus à ce mode qu'au type Secte. Un vécu individualiste de la foi y domine, la dimension communautaire étant vécue, mais non conçue comme un enjeu de premier plan. Ces Eglises mettent, au reste, l'accent sur une expérience de la conversion comme rupture émotionnelle plus que comme choix délibéré.

Cette mobilisation des sentiments ouvre la porte à un gourou qui, possédant plus de charme, ou plus de force de conviction, entraînera sans contrôle des foules à sa suite. Sa domination sera d'autant moins contestable qu'il sera difficile de remettre en cause ses injonctions sur la base d'une éthique rationnelle. La force à l'œuvre à travers lui suffit à sa légitimation. En fait on risque d'osciller entre deux alternatives : l'anarchisme d'un côté, et la forte directivité de l'autre. La discussion communautaire aura peu de valeur puisque l'on parle toujours au nom de Dieu.

Il sera, d'autre part, difficile de donner un sens à la vie quotidienne dans ce cadre. Le croyant considère qu'il en a été tiré, il n'y retourne pas vraiment : le monde restera un lieu à fuir. Signalons, cependant, une variante rare, mais réalisée à travers la guerre des Paysans au XVI<sup>e</sup>, d'un composé du type Mystique et du type Eglise. Thomas Müntzer, inspiré par l'Esprit, prétendait révolutionner le monde suivant la direction que lui dictait son inspiration.

Les richesses de ce mode se décalquent, une fois encore, de ses dangers même. Après avoir traversé les violences de la révolution anglaise les quakers promouvront la tolérance, aussi bien en leur sein qu'autour d'eux (lors de l'expérience de la Pennsylvanie), sur la base du respect de la lumière intérieure qui illumine le cœur de l'homme. Nul ne peut dicter à l'autre sa conduite dans la mesure où chacun est responsable, pour sa part, d'écouter comme il convient la lumière intérieure.

L'intégration du registre émotionnel dans la vie de foi est, par ailleurs, sans aucun doute à mettre au bilan positif du type Mystique. De fait les hiérarchies sociales des sociétés modernes sont construites de telle sorte qu'un groupe sera d'autant plus proche des couches dirigeantes qu'il manifesterait moins ses émotions. La légitimité sociale des émotions dans les groupes Mystiques ouvre la porte à des gens simples qui trouvent un lieu où leur expression est reconnue<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Trölsch, à l'inverse, considérait que le type Mystique concernait prioritairement la bourgeoisie intellectuelle (cf. Jean Ségué, *op. cit.*, p. 258). Il avait en vue, ce faisant, les conventicules piétistes internes au luthéranisme. Cette configuration n'est plus guère présente aujourd'hui.

## II. Le monde d'aujourd'hui et les différents types

### 1. Différence, conformité, proximité

Voilà posés quelques éléments d'analyse. Il me semble intéressant d'aller, à présent, plus loin et de s'interroger sur la place et le rôle de ces différents types non plus en général, mais en lien avec les évolutions actuelles du monde moderne.

Ma conviction, je le répète, est qu'on n'échappe pas à une tension avec le monde qui nous entoure<sup>20</sup>. Je dirai même que cette tension est productive, et que lorsqu'elle s'affaiblit la pertinence du message des chrétiens diminue en proportion. Toute parole suppose une différence : deux êtres fusionnés l'un avec l'autre n'ont plus rien à se dire. Toute parole suppose également une proximité : des étrangers ne se comprennent pas s'ils ignorent la langue de leur interlocuteur. C'est cette tension entre la différence et la proximité qu'il m'intéresse d'étudier dans ses enjeux actuels. Max Weber considérerait d'ailleurs que cette tension, mise en œuvre à travers le prophétisme juif, puis l'Eglise chrétienne primitive, puis le protestantisme était un des moteurs essentiels de la transformation des sociétés traditionnelles enfermées dans leur conservatisme. Il existe, en effet, une tradition ascétique, et donc critique, dans un grand nombre de religions, mais les ascètes vivent, en général, retirés du monde. La tension dont nous parlons vise à introduire la dimension critique dans le monde. C'est ce qui sembla intéressant et décisif à Max Weber<sup>21</sup>.

On s'attend, évidemment, à ce que la différence soit plus marquée du côté des Eglises évangéliques et la proximité du côté des Eglises réformées. Je me méfierais, pour ma part, de ce préjugé. On a vu que Trölsch voyait à l'œuvre dans les petites Eglises des germes de la sociabilité moderne. Quelques exemples me convainquent que le conformisme guette à leur insu de larges fractions du mouvement évangélique.

On peut noter, en effet, une cohérence frappante et inquiétante entre les modes de consommation actuels et la transformation

---

<sup>20</sup> C'était du reste l'opinion de Max Weber : la sociabilité religieuse ne peut que rentrer en conflit avec la société moderne pour des raisons que nous détaillerons ci-dessous. Cf. Max Weber, *Parenthèse théorique*.

<sup>21</sup> Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964. On trouvera une actualisation de ce point de vue dans Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais, n° 230.

de la pratique religieuse. Le consommateur d'aujourd'hui veut une gamme de choix large, de la variété, de la nouveauté, et il exige, dans la mesure du possible, que ses souhaits soient satisfaits. Et, de fait, se développe une pratique religieuse individualiste qui encourage l'offre religieuse à se diversifier, à se structurer en « dénominations »<sup>22</sup>, chacune présentant une variante différente. Le développement récent des Eglises évangéliques en France et en Suisse doit quelque chose à cette mutation : les grandes Eglises offrent moins de diversité, et s'adaptent donc moins facilement au style personnel que chacun essaye de développer<sup>23</sup>. Le membre d'Eglise attend de celle-ci des prestations<sup>24</sup>. Cette vision de la religion comme un supermarché religieux me donne, personnellement, la nausée. Si chacun vient faire son marché, où est la transcendance de Dieu ? Il me semble précisément que le monothéisme a lutté contre l'idolâtrie pour combattre cette vision instrumentale de la religion. Dieu apporte une guérison et une bénédiction mais il adresse également un appel. Il m'importe de garder les deux dimensions à l'esprit. La foi chrétienne est une aide aussi bien qu'une exigence.

## 2. Les Eglises : une avant-garde ou une arrière-garde ?

A présent, pour discuter plus globalement de la question du rapport entre les Eglises et le monde d'aujourd'hui, il faut que je dise un minimum de choses qui permettent une analyse de la modernité<sup>25</sup>. Max Weber<sup>26</sup> distingue quatre types d'action sociale (action sociale voulant dire : action susceptible d'être reconnue comme valable et

---

<sup>22</sup> Ceci est fortement développé aux Etats-Unis. Citons un ouvrage, parmi d'autres, qui rend compte de cet état de fait : José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

<sup>23</sup> On se reportera ici à l'intéressante analyse de Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krüggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992, qui montre bien la dérive individualiste du religieux actuellement en Suisse.

<sup>24</sup> Ici je renvoie à une étude sur la Nouvelle-Zélande qui souligne cette dimension de *prestation* attachée à une Eglise : Michael Hill, « Ennobled Savages: New Zealand's Manipulation Milieu » in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, eds, *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

<sup>25</sup> Pour ceux qui voudraient en savoir plus, je renvoie à : Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo œconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma*, n° 56, 1994.

<sup>26</sup> On trouvera cette présentation dans l'œuvre majeure de Max Weber : *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Pion, 1971.

sensée par un groupe de personnes). Il y a, d'abord, *l'action traditionnelle*, qui tire sa justification du fait qu'elle respecte un geste transmis de génération en génération ; elle ne se discute pas, cela se fait car cela s'est toujours fait. On peut distinguer, deuxièmement, *l'action affective*. Elle est motivée par une émotion, et n'est pas vraiment délibérée, bien que l'on puisse en rendre compte après coup. Elle renvoie aux motivations profondes de la personne et reste donc en partie obscure. On rentre ensuite dans le champ de la rationalité avec *l'action rationnelle par rapport à une valeur*. Ici on rend compte de sa décision d'agir en raison de la conformité de cette action avec une valeur à laquelle on est attaché. Cette valeur en elle-même ne se discute pas, au fond. Elle relève du choix de chacun. En revanche cette action relève d'un comportement construit, d'une élaboration, d'une systématisation des choix de vie qui animent la personne. Finalement émerge *l'action rationnelle par rapport à un but*. L'individu se fixe un but et se donne les moyens d'y parvenir. Dans son type le plus pur ce mode d'action fait fi d'un jugement de valeur quant aux moyens qu'il emploie : seul le but l'intéresse, la fin justifie les moyens. On parle parfois de *rationalité instrumentale* pour qualifier ce dernier type. On entend par là que toute la vie sociale se ramène alors à un problème de boîte à outils : il faut trouver l'instrument adéquat pour parvenir à ses fins.

Max Weber, écrivant au début du XX<sup>e</sup> siècle était, tout à la fois, fasciné et horrifié par l'hégémonie grandissante de la rationalité instrumentale. L'industrie s'y pliait, au premier chef, mais la vie politique également. La bureaucratie tend à aménager les questions politiques pour qu'elles deviennent instrumentalisables. Dès lors les questions de valeur passent au deuxième plan, les discussions sur les moyens finissant par masquer le problème des fins. Le vécu émotionnel est réduit à une perturbation gênante au milieu d'une mécanique bien rodée, tandis que la tradition n'est plus qu'un obstacle au perfectionnement des moyens techniques. Les rapports juridiques dominent là où les relations interpersonnelles prévalaient naguère. Les institutions étiquettent chacun pour le mettre dans une case précise où il peut faire l'objet d'une mesure politique adéquate à son cas. Cette évolution n'est pourtant pas purement négative, loin de là. Depuis le XVIII<sup>e</sup> l'émancipation du citoyen a emprunté les voies de cette rationalité technique et juridique pour accéder à la liberté civique.

Mais restons-en là pour l'instant, et remarquons que les Eglises en général, et les Eglises évangéliques tout particulièrement, restent fortement en retrait par rapport à ces évolutions. Rappelons ce que nous avons déjà indiqué, le contraste saute de lui-même aux yeux :

la chaleur des relations interpersonnelles s'oppose aux rapports impersonnels et juridiques, l'expression communautaire des émotions diffère de la réserve qui prévaut dans la société civile, les groupes qui se constituent autour de convictions partagées tranchent sur la dispersion ambiante des opinions, l'éthique de la fraternité, enfin, va à l'encontre des relations sociales instrumentales.

Faut-il en conclure que les Eglises, et les Eglises évangéliques en particulier, représentent une arrière-garde conservatrice, héritière de rapports sociaux dépassés ? Raisonner ainsi suppose que l'évolution historique est, en soi, bonne, et que tout ce qui contrarie ce cours est, par conséquent, mauvais. C'est une vision de l'histoire assez réduite qui suppose une croyance au progrès plutôt naïve. En fait, note Bryan Wilson, les « sectes » sont à la fois radicales et conservatrices<sup>27</sup>. Conservatrices car elles veulent préserver un message qui leur paraît plus important que le cours de l'histoire lui-même. Radicales en ce qu'elles espèrent qu'un autre mode d'existence que le mode présent est possible. Tröltzsch associe volontiers le type Secte à un mécontentement social<sup>28</sup>. Mais ce mécontentement peut aussi bien s'exprimer comme nostalgie que comme espérance eschatologique. Le millénarisme florissant dans certains cercles évangéliques exprime, indirectement, une souffrance, et l'espérance d'une délivrance<sup>29</sup>, et il peut parfaitement coexister avec une nostalgie passéiste.

Pour sortir de ce dilemme il faut, me semble-t-il, adopter un point de vue contrasté sur la modernité : voir ce qu'elle a apporté de positif, et exposer, également, ce qu'elle a injustement mis sur la touche. Le conservatisme dont nous parlons sera tout à fait critiquable s'il ne vise qu'à perpétuer un mode de domination justement critiqué et dépassé par les modernes. Le sujet de droit est un sujet impersonnel, mais il est également au bénéfice des droits de l'homme. La rationalisation de la vie quotidienne permet une affectation plus juste des ressources d'un pays : on bénéficie d'une aide non plus sur la base du favoritisme, mais à partir de critères communs à tous. Si l'on ne cherche qu'à perpétuer le paternalisme, la gérontocratie, et l'arbitraire des ordres hiérarchiques on fait fausse route. Et disons-le, alors même que aussi bien Tröltzsch que Weber ont souligné l'émer-

---

<sup>27</sup> Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 105.

<sup>28</sup> Cf. Jean Séguy, *op. cit.*, p. 258.

<sup>29</sup> On trouvera un exposé de ce point de vue dans : J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in *Secularization, Rationalism and Secularism*.

gence des pratiques démocratiques dans les sectes protestantes et la mise en valeur de la tolérance dans la mystique, il ne me semble pas que les groupes évangéliques sont toujours exemplaires sur ce point aujourd'hui.

D'un autre côté Tröltzsch<sup>30</sup> et Weber ont également montré en quoi on ne peut réduire la modernité à l'expression du projet du protestantisme. Tous deux partageaient en gros la même opinion : le protestantisme a donné une impulsion importante, mais ensuite le capitalisme a volé de ses propres ailes et il se dispense aujourd'hui complètement de l'apport du protestantisme. Le puritain, nous dit Weber, s'enrichissait en poursuivant un but autre que la simple richesse ; nous ne nous enrichissons plus que pour le plaisir de nous enrichir. La rationalité instrumentale ayant tout envahi, le sens et l'affectivité ont disparu. Je cite une des phrases les plus célèbres de Weber : « Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s'imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là »<sup>31</sup>.

Si on raisonne de cette manière-là, on dira alors que les Eglises peuvent aider au retour de ces modes d'action sociale refoulés par la modernité, au moment même où, de toute part, on prend conscience des limites de la simple rationalité instrumentale. Que les Eglises questionnent sur le sens, sur l'amour du prochain, sur la justice, c'est, après tout, leur rôle.

J'aimerais donc poser une double question : Que peut-on dire de la pertinence du mode d'être social des Eglises aujourd'hui (cela rejoint la question de l'avant-garde) ? Et cette attitude est-elle fidèle à l'appel du Christ (ici on rejoint l'aspect de la préservation d'un message) ?

### 3. L'actualité de l'éthique de la fraternité

Un des penseurs, à mes yeux parmi les plus stimulants, à l'heure actuelle, est Jürgen Habermas. Il se trouve qu'il repart dans son ouvrage central, *Théorie de l'agir communicationnel*, des remarques de Max Weber sur l'éthique de la fraternité<sup>32</sup>. Il considère, en effet, que Weber n'a fait que la moitié du travail : il a bien montré comment

<sup>30</sup> *Protestantisme et Modernité*.

<sup>31</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 251.

<sup>32</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987. On trouvera le long commentaire sur la *Parenthèse théorique* de Weber (le traducteur parle dans cet ouvrage de *Considération intermédiaire*) au tome I, chapitre 11, « La Théorie de la rationalisation chez Max Weber », pp. 159-281.

le protestantisme a pu favoriser la rationalité instrumentale, mais il n'a pas cherché à savoir ce qu'aurait pu donner une extension sociale de l'éthique de la fraternité. Or, dit Habermas (qui n'est pas chrétien, précisons-le), cette éthique est ce qui fait défaut dans les sociétés actuelles, pour donner sens et but à la vie sociale<sup>33</sup>.

Ces remarques, très pertinentes à mes yeux, m'encouragent à élaborer, à partir de l'éthique de la fraternité, l'interpellation que les Eglises pourraient adresser au monde actuel, et l'aide qu'elles pourraient ainsi lui apporter, tant par leur mode social d'existence que par la parole qu'elles prononcent.

Alors que beaucoup de personnes s'accordent pour dire que la rationalité instrumentale ne peut se suffire à elle-même, beaucoup, également, s'interrogent sur les sources sociales potentielles d'un point de vue autre. Habermas vise, pour sa part, l'émergence d'une éthique de la fraternité sécularisée<sup>34</sup>. Reste à savoir si une telle combinaison est possible. Pour ma part, je pense qu'une telle éthique ne peut se réaliser pleinement que dans l'Eglise, mais que des formes atténuées peuvent voir le jour dans la société globale.

Cela dit, insistons-y, si les Eglises développent une éthique de la fraternité, il importe de ne pas confondre fraternité et paternalisme. Les évangiles, déjà, nous invitaient au *distinguo* : « Ne vous faites pas appeler Rabbi : car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères. N'appellez personne sur la terre votre père : car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » (Mt 23,8-9). La paternité de Dieu, contrairement à ce qu'on pense parfois, combat le paternalisme, et permet d'instaurer des rapports égalitaires de fraternité entre les hommes.

Ce critère de l'éthique de la fraternité peut servir aussi bien pour les rapports Eglise-société que pour les rapports internes à l'Eglise. Tout doit lui être confronté. Le vécu émotionnel, par exemple, peut déboucher, on l'a vu, sur des formes de dépendance. A partir de l'éthique de la fraternité on dira que l'expression des émotions doit se faire dans un cadre intersubjectif égalitaire. C'est d'ailleurs à peu près l'argument de l'apôtre Paul dans 1 Co 12–13 : l'effusion de l'Esprit ne dispense pas de penser le rapport à l'autre, de chercher à parler à l'autre, de l'aimer et de le respecter. On peut relire l'ensemble de ce que nous avons dit sur les dangers et les richesses de chaque Type avec cette grille de lecture.

---

<sup>33</sup> Nous nous sentons très proches des conclusions de José Casanova, *op. cit.*, et en particulier de la manière dont il utilise, lui-même, Jürgen Habermas.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 253.

Je donne, à présent, une liste d'enjeux sociaux actuels qui me semblent pouvoir être concernés par l'éthique de la fraternité.

Max Weber soulignait dans la *Parenthèse théorique*<sup>35</sup> que le monde moderne s'était éclaté en une pluralité de champs distincts qui tendaient à s'autonomiser, et à définir ainsi des logiques et des jugements de valeur qui leur étaient propres. Il pensait à la sphère familiale, à l'économie, à la politique, au registre esthétique, aux rapports érotiques et au domaine intellectuel<sup>36</sup>. Or cette autonomisation contribue à la perte du sens global de l'existence dont nous avons parlé. Le sens se construit dans l'intégration, et non pas au travers d'une vie éclatée entre une pluralité de lieux. L'Eglise devrait être ce lieu où des personnes engagées dans des champs différents peuvent dialoguer, où des personnes occupant des positions multiples pourraient entendre le point de vue d'autres. Si l'Eglise met en œuvre la fraternité à travers ce dialogue intégrateur, elle pourra alors valablement interpeller la société civile pour qu'elle en fasse autant.

Les sociétés modernes (et la France plus que toute autre) se sont construites sur une interface directe entre l'individu et l'Etat, en laminant tous les corps intermédiaires qui assuraient le lien social de proximité. La crise des banlieues, la nécessaire solidarité face au chômage viennent rappeler l'importance de ce niveau intermédiaire. La mise en œuvre communautaire de la fraternité me semble tout à fait pertinente dans ce cadre.

Cette nécessité d'une liaison sociale de base apparaît chaque jour plus évidente dans le monde du travail où l'on réalise l'importance du travail en équipe, de la communication, de l'écoute du client, et de tout ce qu'on appelle généralement la productivité d'interface (entre personnes, entre services, entre entreprises).

David Martin nous livre une observation intéressante sur les raisons qui encouragent un grand nombre de femmes à rejoindre les Eglises évangéliques en Amérique latine<sup>37</sup>. Si, nous dit-il, elles parviennent à entraîner leur mari à leur suite, une transformation du

---

<sup>35</sup> *Op. cit.*

<sup>36</sup> Bryan Wilson fournit une liste similaire des domaines de friction entre les « sectes » et la société : la défense, la politique, l'économie, la définition des statuts sociaux, l'éducation, les loisirs, la santé. Bryan Wilson, « Sects and Society in Tension », reproduit dans *The Social Dimensions of Sectarianism* (article de 1990), p. 52. Cette friction résulte, entre autres, de l'autonomisation des domaines en question. Il me semble que les Eglises doivent interpeller tous les domaines de l'existence, et ceci provoque inévitablement des tensions.

<sup>37</sup> David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, *op. cit.*

rapport à la famille de ces derniers s'ensuit en général. Ils deviennent moins « machos », moins absents du foyer, ils réinvestissent la sphère familiale qu'ils avaient souvent abandonnée. Les Eglises évangéliques initient ainsi un changement de société à travers une transformation des relations familiales.

Bryan Wilson fournit une liste des motivations qui peuvent accompagner une conversion<sup>38</sup> : la chaleur et le renforcement communautaire ; la fourniture d'un sens et d'un but pour la vie quotidienne ; la possibilité d'une expression personnelle ; parvenir à trouver une place et un statut dans un groupe ; avoir une meilleure image de soi ; adopter un style de vie qui tranche avec la grisaille de la vie sociale. On retrouve la plupart des thèmes que nous n'avons cessé d'aborder.

Les sociétés modernes se sont méfiées des structures communautaires, souvent oppressives dans le passé, et ont pensé pouvoir s'en dispenser. Pourtant, comme nous l'avons déjà indiqué, aucune conviction un peu structurée ne peut voir le jour en dehors de ce type de structure. Certains auteurs considèrent que les médias remplissent aujourd'hui ce rôle de construction des convictions. Plutôt que de conviction je préfère parler, à leur propos, d'opinion. La médiatisation des débats ne fournit, en effet, qu'une conviction molle, paresseuse et vite battue en brèche. Il ne me semble pas qu'on peut parvenir à construire un sens, une éthique de vie forte et cohérente, sans le soutien d'un groupe communautaire.

Dit en termes plus classiques, tout ceci signifie que l'amour réciproque est toujours d'actualité : on ne peut réduire, ni la justice, ni l'affectivité à une instrumentation de l'efficace ; et on ne peut limiter la vie sociale à une série de mesures gouvernementales.

#### 4. Pour un type Secte élargi

Si j'essaye, à présent, de comprendre le projet social qui traverse le Nouveau Testament, je dirai que je le comprends comme de type Secte élargi<sup>39</sup>. Le peuple des croyants me paraît être, en effet, au cœur des préoccupations du Nouveau Testament. Mais il me semble, cela dit, que ce peuple a pour mission d'intégrer certains traits

---

<sup>38</sup> Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, p. 119.

<sup>39</sup> Naturellement ceci suppose que l'on puisse dégager un projet commun à l'ensemble des auteurs. Je n'ai pas la place de discuter cet aspect ici. Je livre simplement mon impression sans l'argumenter davantage : sur la base d'un tronc commun il y a des variations d'accent liées aux lieux et aux circonstances.

du type Eglise et du type Mystique. Le type Secte représente, à mes yeux, le point focal à partir duquel on doit intégrer d'autres aspects.

Je suis obligé, ici aussi, d'aller relativement vite. J'ai écrit ailleurs<sup>40</sup> de plus longs développements. La société de l'Empire romain du I<sup>er</sup> siècle s'organisait autour de trois grands réseaux sociaux : la maison qui regroupait la famille et ses esclaves, la cité, et l'Empire. A chacun de ces niveaux on remarque que l'Eglise a voulu se construire comme une société alternative : elle s'est voulue maison de Dieu, nouvelle cité, et empire renouvelé.

Je donne quelques flashes à titre indicatif. La première épître à Timothée décrit l'Eglise comme la « maison de Dieu » (1 Tm 3,15). Pierre présente, lui aussi, l'Eglise comme une « maison spirituelle » (1 P 2,5). L'Eglise fournit ainsi un statut social à ceux qui n'en ont pas. Les esclaves deviennent membres de la maison de Dieu au même titre et avec le même niveau hiérarchique que les hommes libres. Ils participent pleinement à la vie et à la construction de cette nouvelle maison. L'Eglise du I<sup>er</sup> siècle impulse deux dynamiques : d'une part elle confère une appartenance à ceux qui en étaient exclus, ou qui ne possédaient qu'une appartenance de seconde zone, d'autre part elle constitue en elle-même une maison d'un nouveau genre où sont abolies les distinctions sociales. La fin du deuxième chapitre de l'épître aux Ephésiens développe ce double thème très clairement. S'adressant aux Grecs méprisés par les Juifs le texte proclame qu'ils se placent désormais, dans l'Eglise, sur un pied d'égalité avec leurs adversaires d'hier : « Ainsi vous n'êtes plus des étrangers, ni des gens de la maison d'à côté ; vous êtes dans la même cité que les saints, vous êtes de la maison de Dieu. Vous avez été intégrés dans la maison qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus-Christ lui-même comme pierre maîtresse. C'est en lui que toute la maison s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en lui que vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la maison pour devenir une maison de Dieu par l'Esprit » (Ep 2,19-22). L'Eglise a donc procuré à ses membres une nouvelle citoyenneté qui ne se substituait pas mais se superposait à la citoyenneté que le monde leur accordait. Pierre définira de la sorte les chrétiens comme des immigrés, ou, si l'on traduit littéralement comme « des gens de la maison d'à côté » (1 P 2,11).

Quant à l'Empire, j'y vois une allusion très directe dans la description de l'Eglise comme corps. Depuis Aristote, en effet, les théoriciens politiques avaient pris l'habitude de décrire la nation comme

un corps dont le souverain était la tête et les sujets les membres. Sénèque s'adressant au jeune Néron dans le traité de *La Clémence*<sup>41</sup> montre que cette tradition était toujours vivace au I<sup>er</sup> siècle : « Le corps tout entier est au service de l'âme [...] de même cette immense population placée tout autour d'un seul être vivant obéit à son souffle, est gouvernée par sa raison, menacée qu'elle est de sombrer et de se briser par ses propres forces, s'il ne la maintenait par sa sagesse »<sup>42</sup>. « L'âme de la république, c'est toi-même, et elle est ton corps »<sup>43</sup>. En décrivant l'Église comme un corps Paul en fait un empire parallèle dont la particularité est de ne point être dirigée par une tête humaine présente : nul ne peut s'arroger la position de l'empereur. C'est une autre manière de parler d'éthique de la fraternité.

Je retrouve cette volonté de différence (mais non de retrait) d'avec la société globale à travers l'attitude de Jésus. Plusieurs passages des évangiles manifestent une attitude exigeante à l'égard de celui qui veut suivre Jésus : qu'on pense par exemple au thème de la porte étroite, ou de la dépense à bien calculer avant de s'engager. Jésus s'est clairement différencié des zélotes qui eux étaient porteurs d'un projet politique global<sup>44</sup>. J'ai, récemment, découvert, grâce à Richard Fenn<sup>45</sup>, une voie d'entrée très suggestive dans l'attitude de Jésus à l'égard de la foule. Richard Fenn souligne, en effet, l'importance de la foule dans la vie politique du moment. Les émeutes populaires ne sont pas rares, et, à une époque privée de mass-média, la foule remplit la même fonction que l'opinion publique aujourd'hui. Jésus ne se détourne pas de la foule, il se laisse porter par elle le jour des Rameaux. En même temps, il lui échappe régulièrement. Jean rapporte la distance que prend Jésus au moment où, après la multiplication des pains, la foule veut le faire roi. Juste après, toujours chez Jean, la foule se détourne de lui en trouvant ses paroles trop exigeantes. Dans les synoptiques Jésus s'adresse régulièrement à la foule, puis se retire à l'écart. Il ne livre le sens des paraboles qu'à un petit

---

<sup>41</sup> Nous citons d'après l'édition Laffont, Paris, établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, 1993.

<sup>42</sup> *La Clémence*, I, III, 5, p. 193 de l'édition Laffont.

<sup>43</sup> *La Clémence*, I, V, 1, p. 194 de l'édition Laffont.

<sup>44</sup> Pour situer les choix de Jésus par rapport aux autres mouvements religieux de l'époque, en Palestine, je conseille la lecture de Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978. Le même a fourni une présentation vivante et romancée de ses travaux dans Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr. Paris. Cerf, 1988.

<sup>45</sup> Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in *Secularization, Rationalism and Sectarianism*.

cercle, et finalement la foule se détournera de lui au moment de la Passion.

Tout ceci milite, à mes yeux, pour une construction sociale à deux niveaux : le rassemblement des croyants d'un côté, et la société globale de l'autre. On est donc de plain-pied dans le type Secte.

Pour autant il importe, à mes yeux, que ce type soit amendé des deux côtés.

Si on veut éviter que le type Secte ne dérive dans le légalisme et le contrôle social, il doit incorporer quelque chose de la Mystique, en reconnaissant que Dieu est à l'œuvre en chaque croyant. On doit, en quelque sorte, garder une tension entre le subjectif et l'intersubjectif. La Mystique risque de sombrer dans le subjectivisme et l'individualisme. Le lieu du christianisme me semble bien être celui de la réciprocité, des commandements articulés sous la forme « les uns... les autres ». Mais cette réciprocité suppose de reconnaître la différence de l'autre, et donc l'œuvre spécifique que Dieu accomplit en lui.

Du côté du type Eglise, il me semble intéressant de voir comment Jésus se démarque des esséniens qui eux représentaient une secte au sens strict<sup>46</sup>. Les documents retrouvés à Qumrân nous donnent une idée assez claire des pratiques de ce cercle<sup>47</sup>.

Les membres de la secte se qualifiaient de « fils de lumière ». Ils étaient censés s'aimer les uns les autres et haïr les « fils de ténèbres » restés en dehors de leur cercle. Comment ne pas penser immédiatement aux paroles de Jésus sur l'amour des ennemis ? Et comment ne pas penser également à ses paroles : « Vous êtes la lumière du monde, mais que votre lumière brille aux yeux des hommes », alors que les esséniens se retiraient en plein désert ? Jésus, par rapport au type Secte, commande d'étendre l'éthique de la fraternité jusque dans la société globale, et de préserver une proximité entre l'Eglise et le monde qui permette au monde de tirer profit de l'expérience de l'Eglise. C'est une première différence. Une deuxième renvoie à ce que nous avons dit sur la place des chrétiens faibles. Les règles communautaires de Qumrân sont remplies de règles d'exclusion temporaire ou définitive pour le moindre manquement. Ceci donne un relief particulier à la parabole de l'ivraie où Jésus met en

---

<sup>46</sup> Il est curieux, d'ailleurs, de voir comment le fantasme d'un Jésus essénien resurgit régulièrement, en particulier dans la presse grand public, alors même que des différences considérables existent entre les deux points de vue.

<sup>47</sup> Nous commentons essentiellement : « La règle de la communauté » in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, pp. 9-46.

garde contre une volonté d'arrachement intempestive : il faut savoir faire une place même à celui qui nous semble plus proche de l'ivraie que du blé et laisser à Dieu le soin de départager lui-même<sup>48</sup>.

Voilà : ceci me semble fournir un cadre qu'il faut, naturellement, actualiser au regard de la société d'aujourd'hui. Je pense que chacun des trois niveaux garde sa pertinence : l'individu, la communauté, et la société globale, mais que le point focal est la communauté.

Quant à la question, qui préoccupe si fort nos contemporains, de l'influence sociale globale que l'on peut avoir, je partirai d'une remarque de Jean Séguy : « Ces sectes ne peuvent exercer qu'une influence indirecte et partielle, dans la mesure où leur message se trouve en partie repris, sous une forme moins radicale par d'autres groupements »<sup>49</sup>. Ceci nous renvoie à la nécessité de cercles autour de l'Eglise qui puissent bénéficier de sa lumière, si tant est que l'Eglise brille vraiment par sa différence, ce qui n'est pas toujours le cas, on l'a vu. Max Weber dit quelque chose de comparable à travers l'opposition qu'il construit entre éthique de conviction et éthique de responsabilité : ce qui se vit dans un petit cercle ne peut s'étendre soudainement à l'ensemble de la société<sup>50</sup>. Cela doit être repris sous une forme amendée, atténuée. L'éthique de conviction doit maintenir sous tension l'éthique de responsabilité, mais elle doit comprendre les impératifs de patience auxquels doit faire face cette dernière.

On restera évidemment avec la question de savoir s'il n'y a pas des moyens plus efficaces que cette influence indirecte pour transformer la société autour de nous. Je suis, une fois de plus, obligé de répondre rapidement<sup>51</sup>. Aussi vrai que Jésus s'est adressé à la foule, nous devons prendre notre part dans le débat public ; premier point. Maintenant, la plupart des études sur le changement social convergent pour souligner le caractère indirect de ce dernier. Indirect, car il suppose toujours un noyau social de base qui en est porteur avant que la société globale ne s'en empare ; indirect également, car la société

---

<sup>48</sup> On m'a objecté que, dans la parabole, le champ est le monde et non l'Eglise. D'accord, mais de quoi parle Jésus ? De la difficulté pratique à discerner, aujourd'hui, où passe la frontière entre les fils du Royaume et leurs ennemis. Je maintiens donc que cette parabole contient un enseignement sur la manière dont l'Eglise doit tracer ses propres frontières.

<sup>49</sup> Jean Séguy, *op. cit.*, p. 188.

<sup>50</sup> Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., in Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1959, p. 172 de l'édition de poche 10-18.

<sup>51</sup> Pour des arguments plus détaillés, on se reportera à Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992, 3<sup>e</sup> partie, « Renouveler ».

ne se manie pas comme une machine, elle est une fédération d'acteurs qui gardent, heureusement, leur liberté ; indirect enfin, car il survient souvent par surprise sans que quiconque en ait formé le projet précis *a priori*.

En d'autres termes nous n'avons pas vraiment le choix, et le projet de transformation de la société globale à partir d'un projet *a priori* est, au mieux, illusoire, au pire dangereux. Reste qu'il est de notre devoir de maintenir cette tension entre la différence et la proximité, et de faire advenir la critique au sein du monde, par la parole et par l'exemple communautaire. Sommes-nous vraiment exemplaires ? Il faut se poser la question. Le sel a peut-être perdu sa saveur. ■

## Bibliographie

- Jean Baubérot, *Le Protestantisme doit-il mourir ? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris, Seuil, 1988.
- Peler Berger & Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. fr., Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.
- Roland J. Campiche, Alfred Dubach, Claude Bovay, Michael Krtiggeler, Peter Voll, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'âge d'homme, 1992.
- José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Frédéric de Coninck, « Richesses et limites du lien social dans les sociétés modernes. Le citoyen, l'*homo oeconomicus* et l'anthropologie chrétienne », *Hokhma* 56/1994.
- Frédéric de Coninck, *Villes, Territoires, Appartenances, L'incarnation de l'Evangile dans l'espace d'aujourd'hui*, document de travail photocopié, 1991.
- Frédéric de Coninck, *Ethique chrétienne et sociologie*, Méry-sur-Oise, Sator, 1992.
- Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, édition de poche, Paris, Seuil, 1991, Points Essais, n° 230.
- Richard Fenn, « Crowds, Time and the Essence of Society », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr., Paris, Fayard, 1987.
- Michael Hill, « Ennobled Savages: New Zealand's Manipulation Milieu », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

- David Martin, « The Evangelical Expansion South of the American Border » in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- J.D.Y. Peel, « An Africanist Revisits *Magic and the Millennium* », in Eileen Barker James A. Beckford & Karel Dobbelaere, éd., *Secularization, Rationalism and Sectarianism*, Oxford, Clarendon Press, 1993.
- « La règle de la communauté », in *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, pp. 9-46.
- Jean Séguay, *Christianisme et Société, Introduction à la sociologie de Ernst Tröltzsch*, Paris, Cerf, 1980.
- Sénèque, *La Clémence*, dans l'édition Laffont établie par Paul Veyne pour la collection Bouquins, Paris, 1993.
- Gerd Theissen, *Le christianisme de Jésus*, trad. fr., Paris, Desclée, 1978.
- Gerd Theissen, *L'Ombre du Galiléen*, trad. fr., Paris, Cerf, 1988.
- Ernst Tröltzsch, *Protestantisme et modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1991.
- Max Weber, « Le Métier et la vocation d'homme politique », trad. fr., in Max Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Pion, 1959.
- Max Weber, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », trad. fr., in *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964.
- Max Weber, *Parenthèse théorique*, trad. fr., *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1986, n° 1.
- Max Weber, *Economie et Société*, trad. fr., Paris, Plon, 1971.
- Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses*, trad. fr., Paris, Hachette, 1970.
- Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford, Clarendon Paperbacks, 1992.



# Bulletin de commande

# HOKHMA

Joindre le règlement à la commande.

Adresses : voir page 3 de couverture.

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

Je commande la série 1-99 (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)) au prix de 124 €, 182 FS (port en sus) soit 75 % de réduction.

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

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

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

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

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



<b>PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES</b>				
N° disponibles	Zone Euro et autres pays (€)		Suisse (FS)	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 99	9	7	15	12
<b>Port 1 à 2 ex.</b>	2,3		4,5	
<b>Port 3 à 5 ex.</b>	4,55		9	
<b>5 ex. et plus</b>	gratuit (sauf pour la série complète)			





# SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *88 fascicules*, plus de *7000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 99/2011 vous est proposée (déduction faite des numéros épuisés : n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 qui seront progressivement disponibles sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)) pour la somme de 121 €, 178 FS (frais de port en sus), **soit une remise de 75 %.**

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

David Gonzalez et Gérard Pella-Grin : *responsables de ce numéro*

*Adresse de la rédaction* : Jean Decorvet, Rue Saint-Roch 15,  
CH-1400 Yverdon-les-Bains

*Service de presse* : Alain Décoppet, Av. Louis-Ruchonnet 20,  
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

*Comité de rédaction* : Alain Décoppet, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Jean-Luc Dubigny, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Marc Hausmann, Christian Heyraud, David Martorana, Gérard Pella, Amédée Ruey.

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

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

**Composition et mise en page** :  
Scriptura – F-26200 Montélimar

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

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2011.  
N° d'impression 92860. ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)

# HOKHMA

*Un esprit, une équipe*

## PARTAGE

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et églises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

## FIDELITE

*Hokhma* place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

## RECHERCHE

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Écriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

### *Hokhma*

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».  
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :

« Etre science dans le respect du seul sage ».