

חַכְמָה
חַכְמָה

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חַכְמָה יְרֵאָת יְהוָה

La pensée chrétienne et le mal

(3^e partie)

par Henri Blocher

Professeur à la Faculté de Théologie de
Vaux-sur-Seine

Résumé des articles précédents: (Hokhma n° 19, pp. 3-21 et n° 20, pp. 47-80).

L'homme éprouve le mal comme l'injustifiable réalité, dont il rougit, dont il s'indigne. Il bute sur la question de l'origine, du « pourquoi? ». Les tentatives d'explications que secrètent les paganismes, anciens ou modernes, reviennent toutes à escamoter le mal du mal. La pensée chrétienne a reconnu leur échec. Mais les solutions élaborées par de nombreux et fameux docteurs de la chrétienté résistent-elles mieux à la critique? Comprendre le mal dans et par l'ordre universel, comme attaché nécessairement à la finitude (au moins à titre de possible devant s'actualiser), et comme rançon de plus grands biens, enveloppe trop d'équivoques pour satisfaire; on ne peut suivre ni Leibniz, ni Teilhard, ni même les thomistes. Définir la liberté comme le pouvoir du mal en même temps que du bien, expliquer le surgissement mauvais par l'indépendance du libre-arbitre, et justifier par la valeur de la liberté ainsi conçue le risque impliqué par son existence, c'est montrer une sorte de myopie, c'est verser dans la pseudo-solution; Berdiaeff tend un miroir grossissant aux pensées de cette famille, qui va jusqu'à F. Schaeffer, en passant par les « Process theologians », Kant, E. Brunner, et beaucoup d'autres. Résoudre le problème par la dialectique, qui fait du négatif (originaire) un facteur positif, aboutit plus ouvertement à justifier l'horreur; il faut refuser les dialectiques abyssales (Boehme, Tillich), comme les dialectiques d'un vendredi saint dénaturé (Hegel, Moltmann); Karl Barth même fait illusion quand il discourt sur le mal ou « néant » produit par le non-vouloir divin lors de la création, redoutable et pourtant « d'avance dépassée », « liquidé de toute éternité ». Dans les trois grands efforts de théodicée rationnelle, l'analyse décele avec les mythes et raisonnements païens d'irrémediables affinités. La logique mise en œuvre tend toujours à inscrire de quelque façon le mal dans l'être: donc à le rendre plus excusable pour l'homme; et du même coup l'imputer à Dieu si (et dans la mesure où) l'être vient et dépend de lui.

L'écriture sur le mal, principalement son origine

L'échec des explications du mal exposées, scrutées, dans nos précédentes études selon leurs types fondamentaux, «se révèle», comme on dit, dans la confrontation à l'expérience et dans la dissection des concepts; mais c'est la Révélation qui révèle vraiment, avec une pleine certitude! L'Écriture, Parole de Dieu, «norme normante», permet seule de faire le partage entre les apports qui lui sont conformes et les fourvoiements trop humains dans les systèmes de pensée. A sa lumière, nous recueillons avec gratitude le fruit du discernement de ceux mêmes que nous ne suivons pas: nous apprenons des thomistes la nature privative du mal, et sa relation étroite au néant; et spécialement de l'apologétique d'auteurs évangéliques comme C.S. Lewis et F. Schaeffer, que le mal est le fait de la liberté créée, et ne peut provenir d'aucune autre source; nous concédons volontiers aux dialecticiens que le mal, suprêmement représenté par le crime du Calvaire, entre dans le dessein de Dieu et sert la réconciliation; car cela est vrai, bibliquement attesté. Mais les discours qui s'emparent de ces vérités, s'imaginent les exploiter, et prétendent, au-delà, rendre raison du mal, se heurtent au roc de l'Écriture: ainsi font les théories naufrage... Le premier type de solution émousse la haine biblique du mal, irréductiblement opposé au bien, et il ne confesse pas d'une voix assez claire la parfaite bonté de tout ce que Dieu crée; nous dirons qu'il constitue *la tentation du sage*, du sage royal, respectueux des hiérarchies, zéléteur de l'ordre, admirateur des équilibres de la nature, soucieux d'intégrer les «accidents» dans le plan de la politique – lui qui a besoin de l'apostrophe prophétique comme d'une écharde dans la chair. Le deuxième type d'explication, par la liberté, ne peut tirer de la liberté une explication du mal qu'en «oubliant» la seigneurie du Seigneur, telle que la Bible l'enseigne; peut-être est-ce *la tentation du prophète*, qui doit en effet mettre en cause la liberté, le cœur, comme source prochaine du mal, et l'appeler à se convertir; mais le prophète biblique se rappelle qu'il dénonce et qu'il annonce en suivant la *tôrâ* de l'alliance, par la communication du *conseil* royal du Roi YHWH. Le troisième type, dialectique, s'attaque derechef, et plus brutalement que le premier, à l'entière bonté de Dieu et de son œuvre, ainsi qu'à l'affirmation de la malignité du mal; pouvons-nous discerner en lui *la tentation du prêtre*, habitué par le sacrifice aux effets propitiatoires du sang innocent? Le prêtre doit comprendre, par la *tôrâ*, par la prophétie, qu'aucun sacrifice n'opère en vertu d'une dialectique du renversement, qu'un *seul* sacrifice est réellement efficace, celui de l'Agneau de Dieu *librement* livré pour les siens, en accomplissement de la justice de Dieu. Contre les trois tentations, l'Écriture dresse une triple affirmation: du mal comme mauvais, du Seigneur comme souverain, et de Dieu comme bon, avec sa création bonne d'une semblable bonté.

Il convient d'étudier plus en détail ces trois branches, comme en forme le « T », de la doctrine biblique. Nous nous proposons de le faire pour chacune à son tour. Puis nous nous interrogerons (et nous interrogerons l'Écriture) sur la combinaison, conciliation, ou synthèse; et nous méditerons enfin le résultat obtenu.

La réalité mauvaise du mal

L'Écriture ne se lasse jamais de dénoncer la réalité et la nocivité du mal: le mal est mauvais totalement, radicalement, absolument. Les non-chrétiens « bien-pensants » se fatiguent ou s'agacent d'une telle insistance, de la troisième page de la Bible à la dernière, et parfois se choquent de l'horrible crudité du tableau: c'est l'abcès sous les lampes du chirurgien. Les auteurs bibliques obéissent à l'exhortation de l'apôtre: « Ayez le mal en horreur » (Rm 12,9).

Pour le mal « capital » qu'est le péché, le vocabulaire hébraïque, généralement restreint, se fait d'une richesse exceptionnelle (1). La Loi, expliquera Paul, sert à révéler la magnitude haïssable des transgressions (Ga 3,19; Rm 3,20; 5,20; 7,8 ss., 13, etc.). Les prophètes, comme Michée (Mi 3,8), au péril de leur vie, par la force de l'Esprit, libèrent les torrents de l'indignation contre les forçats d'Israël. On les traite de perturbateurs (1 R 18,17); mais, face aux faux-prophètes démagogues, c'est leur étrange « obsession » du mal, c'est leur « rigidité » sans complaisance, c'est leur intransigeance sur ce chapitre (en fait les deux-tiers du discours!), qui authentifient leur ministère. Jésus, *le* Prophète, ne manque pas à la tradition; implacable aux hypocrites, il démasque l'infection mortelle du cœur sous les déguisements de la piété. Dès le jour de la Pentecôte, la prédication des apôtres accuse; elle exige la conversion de la conduite, qui désolidarise d'une race perverse (Ac 2,40); elle interprète la mort du Christ en relation d'abord avec les péchés. Jusqu'à l'Apocalypse, hallucinante de visions du mal, assourdissante de l'écho des cris du mal et de cris contre le mal... (2). Qui peut lire la Bible et prendre le mal pour un épiphénomène?

Avec une massive obstination, l'Écriture s'en tient à l'antithèse du bien et du mal. Nul rêve vertigineux de descente jusqu'à la coïncidence des opposés, par-delà le bien et le mal: ce rêve qui hante presque tous les paganismes! Une lourde résistance à la séduction voltigeuse des

(1) Signalons parmi les études qui méritent lecture, celle de Louis Ligier, *Péché d'Adam, péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie* vol. I (coll. Théologie, Paris, Aubier, 1960) première partie.

(2) Il faut voir l'Apocalypse du peintre Sassandra.

retournements paradoxaux! «Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal!» dit le prophète (Es 5,20). Avec une monotonie voulue, pédagogique, l'opposition revient entre l'obéissance et le péché, ou les catégories humaines correspondantes, le juste et le méchant, le fidèle et l'impie, l'humble et l'arrogant, le sage et l'insensé; ce contraste, systématiquement poursuivi, est un trait original des Proverbes bibliques quand on les compare aux productions de la sagesse égyptienne (3). Jésus ne s'est pas privé de le reprendre (Mt 7,24 ss.; cf. 12,36, etc.). La dernière page encore affirme la mystérieuse nécessité que les contraires se manifestent comme contraires, irréductibles, l'injustice et la justice, la souillure et la sainteté (Ap 22,11). On se rappelle la réaction de l'apôtre Paul contre la calomnie qui circulait sur son compte, contre ceux qui lui imputaient la thèse de la «fécondité du négatif», du mal source du bien (Rm 3,8); ou son empressement à expliquer que l'effet mortifère du commandement divin ne vient pas réellement de lui mais du péché (Rm 7,12 ss.). Paul refuse de dialectiser l'antithèse. Face à la bonté du bien se dresse, hostile, la malignité sans appel du mal, que signale enfin la concentration du mal dans le Malin, l'Adversaire, Prince des ténèbres opposé au Dieu-lumière, «dieu de ce siècle» (2 Co 4,4), menteur, en guerre contre le Dieu véritable.

Rien ne montre mieux la réalité mauvaise du mal que la colère de Dieu contre lui, et la perdition éternelle de ceux qui le choisissent et lui demeurent attachés. Le jugement (dont la certitude domine la pensée de Paul en Rm 3,5 ss., justement), et l'exigence expiatoire pour qu'il soit levé, prouvent à quel point Dieu prend le mal au sérieux; beaucoup de penseurs ont besoin d'entendre le refrain d'Anselme dans le *Cur Deus Homo*: «Tu n'as pas encore considéré ce que pèse le péché...» Que le mal soit vanité (*âwên*), manque d'un bien (privation), n'empêche pas le poids, car le mal emprunte la consistance d'une bonté créaturelle, détournée de sa fin, retournée contre son Créateur; tel est le poids du *mensonge*, emprunté à la vérité travestie et pervertie. Abominable réalité qui attire le jugement de Dieu.

Ici, cependant, une première complication nous arrête. La peine, à laquelle sa condamnation assujettit le coupable, est-elle aussi un mal? La chose passe pour une évidence: la souffrance et la mort qui suivent la faute comme son salaire dès Genèse 3 sont les *maux* mêmes dont se plaignent les hommes, et l'Écriture ratifie cette manière de voir. N'en déplaise à François d'Assise, la mort mérite le nom de «dernier ennemi» (1 Co 15,26). Des infiltrations païennes (et peut-être des mécanismes relevant de la psychanalyse) ont diffusé dans la spiritualité chrétienne traditionnelle le dolorisme, et l'ascétisme de la mortification pour la mortification, que la Bible ignorait (cf. Col 2,20-3,11 pour dis-

(3) André Barucq, *Le Livre des Proverbes* (coll. Sources bibliques, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1964), p. 34: «On ne rencontre pas en Égypte l'opposition «fous» ou «insensés» et sages. L'opposition «bouillant» et «méditatif» ou «homme froid, placide» est d'autre sorte.»

siper les malentendus); mais la Bible ne juge pas bonnes les pertes, les frustrations, les infirmités, les maladies, les persécutions (Mt 10,23: «Fuyez,...» dit Jésus). L'analyse classique semble conforme à l'Écriture: le «mal physique» afflige l'humanité comme la conséquence et la sanction du péché (globalement considéré). Et, pourtant, comme exécution du jugement de Dieu, et restauration de la justice, l'infliction des peines doit être dite un *bien*. Elle est un bien pour Dieu, donc elle est un bien pour l'ordre du monde, pour toutes les créatures, pour celui même qui la subit (le bien d'une créature est toujours d'être d'accord avec son Créateur); le pécheur puni sanctifie et glorifie le Seigneur, atteignant ainsi la fin essentielle de tout homme (Lv 10,3; Ez 38,16); au dernier jour, tous le confesseront en effet (Ph 2,10 s. utilisant Es 45,23); c'est pourquoi le châtement n'exclut pas une «réconciliation» universelle, mais y est inclus au contraire (Col 1,20) (4). Bien et mal se combinent ici *sans* dialectique: la mort (de l'homme) est mauvaise parce que Dieu ne la désirait pas, au sens d'Ezéchiel 18,32; mais *une fois le péché posé* elle est un bien sous le rapport de la justice satisfaite.

D'autres textes, alors, de surgir de la mémoire! N'enseignent-ils pas que le mal porte parfois, et non pas au titre des peines, des fruits de bénédiction? Ne remettent-ils pas en cause la thèse de l'entière malignité? N'avons-nous pas à considérer les épreuves «comme un sujet de joie complète» (Jc 1,2)? L'apôtre ne nous invite-t-il pas à rendre grâces en toute chose (Ep 5,20; 1 Th 5,18)? Jésus exclut le rapport qu'imaginent les disciples entre la cécité de l'aveugle-né et un péché particulier, et assigne à l'infirmité, ce mal physique, une finalité positive: «afin que les œuvres de Dieu soient manifestées» (Jn 9,3). Le mal moral lui-même paraît capable d'heureux effets: l'exemple le plus frappant en est peut-être celui des agissements criminels des frères de Joseph à son égard, dont Dieu a tiré du bien (Gn 50,20; cf. 45,8). De façon plus générale «la fureur même des humains» célèbre l'Éternel (Ps 76,11). Un pas de plus, semble-t-il, et l'on rejoint le cortège de ceux qui chantent «*felix culpa*», harmonieuse dissonance, paradoxale fécondité du négatif!

Et, pourtant, jamais l'Écriture ne fait ce pas, dont la tentation sollicite si facilement notre intelligence! Elle réproouve et déplore le péché, même quand Dieu a su renverser la situation. Si la colère de l'homme – qui n'accomplit pas la justice de Dieu (Jc 1,20) – aboutit à la louange divine, c'est de diverses manières, sans édulcoration du jugement: par son échec retentissant, déjà, et généralement quand le méchant se prend au piège de ses machinations (Ps 9,17, etc.); parce que tel mal, aussi, peut contrer tel autre mal, les atrocités des Babyloniens, par exemple,

(4) Pour éviter une digression, nous osons renvoyer, pour plus de développement, à notre article «La doctrine du châtement éternel» *Ichthus* n° 32 (avril 1973), pp. 2-9, et au paragraphe sur «les conséquences du péché» dans notre cours *La Doctrine du Péché et de la Rédemption* (Fac-étude, Vaux-sur-Seine, 1982), pp. 43-62.

purgent le pays de Juda des crimes du roi Yoyaqîm (cf. Ha 1) (5); ou par des effets qui peuvent découler de l'acte mauvais, non pas de sa malignité même (la distinction est ici possible parce que le mal pervertit toujours une bonté créée préalable, la malignité d'un acte a pour substrat un fonctionnement créationnel). Cette dernière pensée éclaire le cas de Joseph: sa présence en Egypte est un effet de la perfidie, mais ce n'est pas comme telle qu'elle devient salutaire; ce n'est pas le mal de l'action qui engendre le bien. Le texte (Gn 50,20) ne dit d'ailleurs pas que le mal ait été «changé» en bien, contrairement à plusieurs traductions: seulement que «Dieu a pensé pour le bien» ce que les frères de Joseph avaient pensé (en) mal. L'histoire montre l'*intervention de Dieu* seule, maîtrisant tous les événements et remédiant au mal, à la source des effets bienfaisants. De même le mal de l'épreuve ne produit pas comme tel la patience ou endurance chrétienne: c'est un fruit de l'Esprit, un fruit de la grâce permettant de supporter. Jamais l'Écriture ne rend grâce pour les péchés ou les maux en tant que tels, mais, en toute circonstance, pour le secours très présent du Seigneur, et pour la direction souveraine qu'il conserve de tout ce qui arrive. Le mal ne sert jamais le bien qu'*en dépit de sa malignité*, une forme en chassant une autre, ou le mal donnant l'*occasion* d'une «plus grande grâce» (Jc 4,6).

Quand un mal fournit l'occasion à Dieu de manifester la suprématie de sa sagesse et la puissance de son amour, on présume qu'il l'a permis à *cette fin*. C'est à bon droit: le commentaire de Jésus sur l'aveugle-né l'autorise; d'autres paroles bibliques le confirment (par exemple, Rm 9,17 à propos du Pharaon obstiné ou Rm 11,32 pour la débilité des deux catégories humaines). On outrepasserait, cependant, l'enseignement des textes si l'on croyait trouver là l'explication dernière du mal. Dans tous les cas, en effet, le mal est *déjà* dans le monde; Dieu le canalise, l'oriente, le fractionne, dans ses expressions, pour que celles-ci servent ses desseins; la décision permissive que justifie rationnellement le but visé concerne seulement les cristallisations particulières, fautes et infortunes, et l'arrangement que Dieu leur impose. Mais on extrapole indûment si on suppose une décision pareillement finalisée pour la première permission, la permission *du* mal. La portée n'est plus du tout la même. Quand le mal, hélas! est déjà présent, si Dieu se sert de cette réalité ennemie comme d'une occasion d'agir, et même comme d'un moyen de punir et d'avertir, le fait n'atténue en rien la malignité du mal et n'insinue d'aucune façon l'idée d'un Dieu complice; plutôt c'est la victoire de Dieu sur le mal que l'on proclame. En revanche, si Dieu avait permis «le» mal *pour* l'usage qu'il allait en faire, *le mal*, contrepartie d'un bien, *s'expliquerait et s'excuserait*, au moins pour une

(5) L'aphorisme de Pr 16,4, que son elliptique brièveté rend énigmatique, se comprend assez bien de cette façon: l'Éternel a tout fait en vue de sa fin (la fin de l'œuvre? plus probablement la fin que l'Éternel s'est proposée), même le méchant pour le jour du malheur, pour servir de bâton à la Colère divine au jour du châtiment.

part; au lieu de l'avoir en horreur, nous devrions comprendre que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles... L'Écriture, si nous lisons bien, ne prend jamais ce dernier chemin; elle affirme que Dieu, dont l'habileté transcende infiniment l'habileté «diabolique» des adversaires, sait jouer le mal contre le mal et retourne pour sa gloire les stratagèmes de l'ennemi; mais toujours une fois le mal introduit, au titre de la riposte.

Aucune donnée biblique, soigneusement scrutée, ne permet de revenir sur la dénonciation de la malignité; on ne peut pas en émousser la rigueur en arguant que Dieu se sert du mal et le permet pour réaliser ses fins, car le bien ne procède pas du mal comme tel, et le rattachement aux fins divines n'est pas enseigné quant à la première permission, l'origine du mal. Celui-ci reste mauvais totalement, radicalement, absolument.

La souveraineté universelle du Seigneur

L'Écriture ne doute jamais de la maîtrise de Dieu sur tout événement, de sa détermination de tout ce qui arrive, globalement et «en détail»: Dieu est souverain totalement, radicalement, absolument. Certains ont cru saper cette certitude en critiquant la traduction du nom divin *Shadday* par «Tout-Puissant»: il est vrai que la vieille interprétation juive *shé-day* («qui-assez», le Suffisant, l'Autarcique), passée en grec (*ho Hikanos*, «Celui qui peut»), relève davantage du jeu de mots que de l'étymologie (6); mais ce n'est pas sur elle que repose l'affirmation de la souveraineté! Nous avons plaidé plus haut que celle-ci découle du monothéisme, et qu'il faut être victime d'un anthropomorphisme indéfendable pour ne pas le voir. Nous invoquons surtout l'attestation massive par les deux Testaments du gouvernement effectif du monde par l'Éternel des Armées (cosmiques), le Maître (*despotès*), le *Pantocrator*, le Seigneur, de qui, par qui et pour qui sont toutes choses, auquel appartiennent, au siècle des siècles, le règne, la puissance et la gloire.

La multitude des expressions spontanées, comme accidentelles, de la conviction de la souveraineté de Dieu éclipse les grands textes-preuves. Certes, on ne peut minimiser le poids de ces derniers: «Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut» (Ps 115,3; cf. 135,6) oppose l'Éternel aux idoles; déjà les dieux du domaine sémitique sont beaucoup plus que les dieux grecs «volontaires» (on notera la richesse du vocabulaire de

(6) L'étymologie reste discutée. On se rappelle que les prophètes étaient coutumiers d'un autre jeu de mots, annonçant le *shôd* (racine *shâdad*) *Shadday*, la «dévastation de *Shadday*» (Es 13,6, etc.).

la volition), des « maîtres », des Baals ; mais le Dieu d'Israël ridiculise les Baals par l'efficacité et l'universalité de sa seigneurie (cf. aussi Ps 103,19). Le théorème dogmatique de l'apôtre ne laisse guère d'échappatoire : « Il opère tout selon la décision de sa volonté » (Ep 1,11). Mais le langage constant de la piété biblique témoigne avec plus d'éloquence encore. Le Créateur ne se contente pas de fixer les temps et d'assigner les espaces (Ac 17,26) ; tout ce qui arrive relève de son vouloir. C'est lui qui fait luire le soleil pour tous, et c'est lui qui dispense ou retient la pluie (dans l'Ancien Testament, a-t-on dit, « Dieu pleut » remplace « il pleut ») ; c'est Dieu qui revêt l'herbe des champs, et c'est lui qui nourrit les oiseaux du ciel, comme les lionceaux qui le lui réclament et tous les animaux de la vaste mer. C'est Dieu, le Très-Haut, détenteur de la domination, qui fait et défait les rois, qui élève et qui abaisse, qui tue et qui fait vivre, qui ouvre et qui ferme la matrice... La liste des expressions familières de l'Écriture s'allongerait sans peine. Il va de soi de rapporter à Dieu non seulement le cours de la nature et la marche globale de l'histoire, mais les événements les plus particuliers : les infortunes familiales de Naomi (Rt 1,13.20), comme l'accident du travail ou de la chasse dont le responsable involontaire échappe au vengeur du sang (Ex 21,13) (7). Jésus, pour bien montrer que la sollicitude divine s'étend jusqu'aux faits infimes (comment nos mesures borneraient-elles le Seigneur ?) enseigne qu'aucun moineau ne tombe indépendamment de notre Père (Mt 10,29) (8). La confiance comme la prière n'ont de sens que sur ce fondement.

L'exercice de la souveraineté absolue n'exclut pas le jeu « relatif » des causes secondes ; il l'inclut au contraire et lui donne consistance. « Le monde n'est pas une horloge, déclare Jacques Maritain, mais, une république de natures ; et l'infaillible Causalité divine, par là même qu'elle est transcendante, fait arriver les événements selon leurs conditions propres, nécessairement les événements nécessaires, contingemment les

(7) Il est amusant que *L'Institution Chrétienne*. I. 18.3 cite le parallèle de ce passage. Dt 19,5, qui ne réfère pas l'accident à la volonté de Dieu ; cependant, plus haut, I. 16, 6. Calvin cite bien Ex 21,13.

(8) C'est la traduction de la T.O.B., la plus exacte à notre avis, pour *aneu tou patros*. Le contexte – il s'agit de rassurer les disciples, de promettre protection – montre que le contrôle des situations par Dieu est en cause, et non un simple savoir ; la philologie le confirme. Le Bauer-Arndt-Gingrich donne pour *aneu* « sans la connaissance et le consentement ». Heinrich A. W. Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus* (Göttingue : Vandenhoeck und Ruprecht, 1858-4), p. 239, commentait déjà fort bien : « la leçon *aneu tēs boulēs tou patros humōn* (sans la décision de votre père) est une glose ancienne et exacte. Voyez le classique *aneu theou et sine Diis*. » D'après Marvin R. Vincent, *Word Studies in the N.T.* (Grand Rapids : Eerdmans, 1949 réimp.) I. p. 61, une *haggada* rapporte qu'un rabbin a pu observer des oiseaux, pris au piège ou s'en échappant selon qu'une voix céleste prononçait « grâce » ou « destruction » ; qu'il a saisi ainsi à quel point Dieu décide du moindre événement, et *a fortiori*, pour sa consolation, du sort de l'homme. Le parallèle lucanien de Mt 10,29 (Lc 12,6) n'a pas un autre sens ; car « oublier » et « se souvenir », quand Dieu est le sujet, ont trait à son action effective.

événements contingents, fortuitement les événements de hasard» (9). A condition que la «transcendance» ne soit pas le prétexte pour vider de son sens la «causalité» (ou mieux : la détermination seigneuriale, dans la «république» strictement monarchique de la création!), à condition que le hasard ne prenne pas l'allure d'un facteur indépendant, on peut souscrire à la proposition. C'est aussi ce qu'enseigne Calvin : bien des choses «nous sont fortuites», ou «quasi-fortuites : car elles ne montrent point autre apparence, quand on les considère en leur nature, ou quand elles sont estimées selon nostre jugement et cognoissance» (10); il préserve aussi la distinction entre la nécessité et la contingence dans les modalités de réalisation du plan de Dieu : la nécessité que tout arrive selon l'ordonnance de Dieu ne rend pas tel événement, si certain qu'il soit, «nécessaire précisément ny de sa nature» (11). Calvin met en relief l'activité des causes secondes (12). Il s'accorde ainsi avec l'Écriture, qui montre le Seigneur envoyant sans cesse et employant des *serviteurs*, doués ou non d'une âme, anges rapides comme les vents, vents dociles comme des anges... Dieu opère *par leur moyen*, il suscite plus souvent qu'il n'exécute, il fait jouer des lois, des constantes, des propriétés et capacités stables, ce que Maritain appelle des «natures». Ce discernement écarte le spectre du fatalisme, et empêche de tirer de l'activité des créatures aucune objection contre la souveraineté du Créateur.

L'Écriture englobe sous la souveraineté divine *aussi* les décisions des êtres libres. A vrai dire, si l'on exceptait les faits de cette catégorie, que resterait-il à Dieu, de l'histoire, à gouverner? Les sages reconnaissent qu'à l'Éternel appartient le choix orientant la vie des hommes (Pr 16,1.9), et Jérémie leur fait écho (Jr 10,23). Plus précisément, ils enseignent que Dieu incline comme il veut le cœur, l'organe de la liberté, le cœur même du roi, homme libre entre tous : c'est comme de l'eau dans la main, qu'on fait couler à son gré d'un côté ou de l'autre (Pr 21,1). Ainsi Dieu a-t-il «changé le cœur» des Egyptiens à l'égard d'Israël (Ps 105,25). Ephraïm supplie donc, dans la prophétie de Jérémie : «Convertis-moi et je me convertirai» (Jr 31,18). Le Nouveau Testament confirme que Dieu *donne* la repentance et la foi qu'il ordonne. «C'est Dieu, précise l'apôtre, qui opère en vous *et* le vouloir *et* l'opération, comme il lui agréé» (Ph 2,13). Admirable formulation, qui

(9) «Réflexions sur la nécessité et la contingence», cité par Charles Journet, *Le Mal. Essai théologique* (Desclée de Brouwer, 1962-2), p. 122 n.

10. *Inst. chr.*, I, 16,9.

(11) *Ibid.*, *in fine*. Calvin distingue la nécessité «simple et absolue», celle qui s'attache à la nature des choses telles que Dieu les a créées, et la nécessité «selon quelque regard», par exemple il était nécessaire qu'aucun des os du Christ ne soit brisé. (Calvin semble suivre saint Thomas d'Aquin dans la *Somme*, Ia, q. 19, art. 3, sur la différence entre nécessité absolue et nécessité «ex suppositione».) Calvin distingue encore «nécessité de ce qui s'ensuit et de la conséquence», c'est-à-dire de l'événement qui suit, en vertu du plan de Dieu, et nécessité du lien de conséquence lui-même (nécessité absolue, de nature).

(12) *Inst. chr.*, I, 17, 6.

bloque d'avance les tentatives de contournement : si Paul avait dit seulement «le vouloir», certains auraient expliqué que «la part de l'homme» est de faire aboutir l'impulsion suscitée par la grâce; si Paul avait dit seulement «l'opération», certains auraient ajouté: «à condition que nous le voulions d'abord»; Paul n'hésite pas: «*et le vouloir et l'opération*»! Il peut aller jusqu'à friser la brutalité: «Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde» (Rm 9,16). Cette parole est dure, à plusieurs; douce, et savoureuse, à d'autres...

Les objections naissent plutôt *d'a priori*, tenus pour évidences, que de réelles difficultés bibliques. Dans l'orbite du grand malentendu anthropomorphique, de l'oubli de la relation *unique* au Créateur – «Dieu est tout autre qu'un autre» disait l'abbé J. Monchanin – on pré-juge que la liberté s'étrangle et la responsabilité s'évanouit si Dieu, infailliblement, détermine. Or la conviction subjective (et collective!) qui revêt ce pré-supposé ne remplace pas la sanction de l'Écriture! Nulle part la Bible n'endosse cette prétendue «évidence» du sens commun. Certes, nos décisions sont libres (d'une liberté créaturelle); certes, nous en sommes responsables; Dieu ne nous traite pas en marionnettes; «Qui est celui si insensé, s'écrite Calvin, qui estime l'homme estre poussé de Dieu, comme nous jettons une pierre? Certes cela ne s'ensuit point de nostre doctrine» (13). Les appels et les reproches, les promesses et les menaces, dont regorge l'Écriture, s'expliquent parfaitement par là (14). Mais de l'idée de l'indétermination du vouloir comme implication nécessaire, nulle trace, nulle part. A tenter d'en conserver une bribe dans une doctrine généralement augustinienne, le thomisme de Ch. Journet montre son embarras (15). Nous ne dominons pas intellectuellement l'opé-

(13) *Ibid.*, II, 5, 14.

(14) Voir la synthèse si bien pondérée du Réformateur, *ibid.*, II, 5, 9-11.

(15) Journet, en citant saint Thomas et Maritain, pose, p. 162, que pouvoir pécher appartient à l'essence du libre-arbitre, selon la nature; pp. 165 s., que la surélévation «par la grâce initiale» n'enlève pas cette «faculté radicale», car «la providence n'est pas corruptrice mais salvatrice des natures»; c'est pourquoi, pp. 170 ss., «le mode d'agir normal et ordinaire» de la grâce est d'envoyer dans notre âme une «motion brisable», qui fructifiera en «motion salutaire souverainement efficace» seulement si nous l'accueillons bien; c'est le «régime exigé par (la) nature» des créatures libres. Et, pourtant, dans l'état de gloire le pouvoir de pécher cessera, sans privation du libre-arbitre (p. 166)! Surtout, Journet doit admettre un «mode extraordinaire» ou «exceptionnel», selon lequel Dieu envoie d'emblée une «motion imbrisable» (pp. 172 s.): Dieu alors convertit les volontés rebelles, par miracle, comme «quand il éclaire un aveugle ou ressuscite un mort» (p. 174). Dieu le fait sans doute souvent mais ne pourrait pas le faire *toujours* dans le monde qu'il a choisi de faire (p. 183). Sans parler du contraste avec l'Écriture où la «résurrection» est l'œuvre même de la grâce salutaire («Vous êtes ressuscités...»), l'embarras de Journet nous paraît inextricable: si la motion imbrisable «corrompt» le libre-arbitre, comment Dieu peut-il en user, même une seule fois? Que vient faire un rapport statistique, «souvent» mais pas «toujours» (sera-ce 40 %, 70 %, 95 %?) pour résoudre une telle question de principe? (Sur l'interprétation de saint Thomas, nous nous absté- nous: les textes allégués par Journet ne nous semblent pas probants en sa faveur; ils peuvent se lire dans le sens augustinien, pp. 174, 174-5n., 186.)

ration du Règne qui nous fait libres, nous ne démontons pas le mystère du « comment », mais nous recevons sans rechigner de l'Écriture la révélation de la souveraineté de Dieu sur nos choix les plus intimes, sur notre cœur.

L'Écriture englobe sous la souveraineté divine *aussi* les maux, les fléaux et les fautes. A vrai dire, si l'on exceptait les faits de cette catégorie, que resterait-il à Dieu, de l'histoire, à gouverner? Pour le mal du malheur, la thèse revêt une telle évidence, du déluge aux plaies de l'Apocalypse, qu'il n'est pas besoin d'insister. Les prophètes en témoignent: Amos 3,6 stigmatise la stupidité spirituelle de ceux qui ne discernent pas en l'Éternel l'auteur du malheur pour la ville; Esaïe 45,7 proclame que bien et mal procèdent de lui; Jérémie 31,28 (cf. 45,4 s.) rappelle la fidélité de Dieu à ses menaces. Les plaintes des Psaumes jaillissent de la même conviction; les Lamentations (3,38) reconnaissent que l'Éternel décide, et qu'il afflige, en effet, les humains (3,33). Moins facilement admise, l'attribution du mal moral aux décisions divines se rencontre plusieurs fois; Dieu semble même le *produire* d'après divers textes qu'il nous faudra considérer comme objections à l'affirmation de sa bonté. Jésus ne définit pas la nécessité des « scandales » (Mt 18,7); d'après l'analogie de ses autres *logia* en « il faut » (*dei*), on peut présumer qu'il a en vue la nécessité que s'accomplissent les Écritures, elles-mêmes expression du dessein de Dieu. En tout cas, Dieu « endureit qui il veut » (Rm 9,18, qui renvoie au récit de l'Exode); le verset suivant (v. 19) démontre que les actes blâmables ne se font pas sans la volonté de Dieu (Paul sait que sa doctrine provoque l'objection qu'il formule, et pourtant ne l'écarte pas comme inexacte en ses prémisses; en effet, même le pécheur ne résiste pas à la volonté du Seigneur). Ainsi enferme-t-il successivement les nations et Israël dans la désobéissance (Rm 11,32). Les livres historiques abondent en illustrations: les fils d'Éli repoussent l'admonestation, « car l'Éternel avait décidé de les faire mourir » (1 S 2,25); Shiméï aboie méchamment contre David, et celui-ci comprend que l'Éternel le lui a commandé (2 S 16,10); c'est l'Éternel, dans sa colère, qui incite au dénombrement (2 S 24,1). Calvin cite encore à bon droit la révolte de Jéroboam (16). Dieu se rapproche de la position d'*auteur* avec le crime d'Absalom, dont Dieu dit: « Je ferai cela » (2 S 12,12), avec l'envoi du mauvais esprit qui agite Saül (1 S 16,14...), et de l'esprit de mensonge qui séduit les prophètes d'Achab (1 R 22,21 ss.; cf. 2 Th 2,11); à coup sûr, l'esprit malin ne se soustrait pas à l'autorité divine, il reste bien, comme disait Luther, « le diable de Dieu » (cf. Jb 1)! Chez Ezéchiel, l'Éternel va jusqu'à se dire lui-même le séducteur du faux prophète (Ez 14,9), et le donateur de l'abominable coutume de l'immolation des premiers-nés (Ez 20,25). Dans tous ces cas, la malignité du mal ne bénéficie d'aucune indulgence ou atténua-

(16) *Inst. chr.*, I, 18, 4.

tion ; au contraire, le texte la condamne sévèrement. Ce qu'il exclut, c'est l'illusion de l'indépendance des créatures, jusque dans le mal.

La tradition augustinienne et réformée maintient qu'en un sens Dieu « veut » le mal, il décide que le mal arrivera. Calvin, qui l'emploie néanmoins lui aussi à ses heures, objecte au terme de *permission* : trop faible, et qui suggère un Dieu pur spectateur (17) ; en réalité, énonce-t-il, Dieu va jusqu'à *mouvoir la volonté* des mauvais. Plusieurs s'en scandalisent. Journet reproche amèrement à Calvin de parler de « vouloir » (18). Il ne peut tolérer que le langage de la « permission ». Berkouwer critique son héritage sur le même point : même Bavinck aurait eu tort d'écrire que Dieu « veut », d'une certaine façon, le mal (19). Nous sommes obligés de débouter les accusateurs : tout d'abord parce que l'audace des écrivains sacrés, de Paul ou d'Ezéchiel, fait pâlir les formulations les plus éclatantes de Calvin : nos citations en font foi. Et puis pourquoi disputer sur les mots ? « Ayant l'autorité d'empêcher et la puissance, quand il (Dieu) le permet, n'est-ce pas autant, plaide Calvin, comme s'il le faisoit ? » (20). On ne « gagne » pas grand-chose à refuser le verbe vouloir, tant qu'on ne renie pas la souveraineté. Berkouwer est obligé de concéder que le péché ne se commet « jamais en dehors de (*praeter*) la volonté de Dieu » (21) : n'est-ce pas l'aveu d'un certain vouloir ? En vain Journet essaie-t-il d'opposer, sur ce point, Calvin à saint Augustin (22). Autant se calquer sur la dure franchise de l'Écriture : si le mal se produit sous le règne du Seigneur, sa volonté est engagée.

L'assurance de l'absolue souveraineté de Dieu contribuait à la « crainte de l'Éternel », elle qui manque tant aux hommes, aux chré-

(17) *Ibid.*, II, 4, 3, cf. I, 16, 8 (« permettre » peut avoir pour Calvin le sens d'« abandonner » : en I, 17, 11, Calvin dit que nous pouvons nous « permettre à Dieu »). Nous avons trouvé l'expression de « permission » divine du péché dans le *Commentaire sur la Genèse* (Genève : Labor et Fides, 1961), p. 66, avec explication pour prévenir tout malentendu, et dans le 5^e Sermon de la Pentecôte, comme cité par Richard Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin* (Berne, Francfort et Las Vegas : Peter Lang, 1978), p. 278.

(18) *Le Mal*, pp. 176 ss.

(19) *Sin*, trad. Philip. C. Holtrop (Grand Rapids : Eerdmans, 1971) pp. 52 ss. Berkouwer est en tout cas injuste quand il assimile l'emploi du verbe « vouloir » à une tentative d'explication du mal.

(20) 8^e Sermon sur Job, comme cité par R. Stauffer, p. 148, n. 206.

(21) *Sin*, p. 148.

(22) *Le Mal*, loc. cit., avec n. 3. Journet néglige chez Augustin un texte comme celui de *De gratia et libero arbitrio*, avec trad. de Jacques Pintard (Bibliothèque Augustinienne n° 24 ; Desclée de Brouwer, 1962), XXI (43), pp. 196 s. ; « Dieu agit dans le cœur des hommes pour incliner leur volonté comme il veut, soit au bien, ... soit au mal... » ; les pages qui précèdent donnent de nombreux exemples scripturaires, qu'on retrouve chez Calvin. Journet, d'autre part, n'a pas vu que pour Calvin, Dieu n'agit que d'une manière privative (Jb 12,16-25 à l'appui) et/ou punitive, sans que jamais la malignité procède de lui : de la planteur montant de la charogne nul ne doit accuser les rayons de soleil (*Inst. chr.*, I, 17, 5 ; sur la chute de l'homme, sa non-nécessité, voir dans un autre registre, la fin de I, 15, 8, qui répond au contre-sens de Journet sur III, 23, 8).

tiens, de notre temps. Elle nourrissait l'humble confiance, elle versait le baume de la consolation : « Tu me piles, Seigneur, disait Calvin dans les tortures de la maladie, mais il me suffit que c'est de ta main. » Elle seule peut apaiser, au-delà du pardon, l'angoisse d'avoir péché, d'avoir causé des torts irréversibles : cela même est dans la main de Dieu : *etiam peccata* ; en le comprenant dans son plan, il nous décharge du souci insupportable d'être l'instance dernière (cf. Gn 45,8). Il est le Premier et le Dernier. Il règne.

La bonté sans mélange de Dieu et de son œuvre

L'Écriture rejette résolument, comme calomnie diabolique, comme blasphème, le soupçon que Dieu serait complice du mal : qu'il en hébergerait dans son sein le germe, ou, ce qui revient au même, l'incorporerait à ce qui procède de lui. Dieu est bon totalement, radicalement, absolument. Contre le mythe « tragique » de la méchanceté divine, contre la séduction de la dialectique, c'est le grand *a priori* biblique, comme l'appelle Berkouwer (23). Le témoignage à la parfaite justice et bonté de Dieu est une constante de l'Écriture (Dt 32,4...) : la louange s'en délecte et ne s'en lasse jamais ; les vainqueurs, dans le cantique de l'Agneau, en font leur thème éternellement (Ap 15,3 ss.). Plusieurs fois, l'affirmation s'aiguise, face au doute, à la fausse doctrine. L'Éternel qui envoie les Chaldéens féroces a « les yeux trop purs pour voir le mal » : il n'en supporte même pas la vue sans que bouillonne son indignation (Ha 1,12 ss.). Que nul pécheur n' imagine qu'il peut s'excuser en imputant à Dieu la causalité du mal : Dieu ne tente ni n'est tenté (Jc 1,13). Jean condamne massivement la spéculation des proto-agnostiques (et précurseurs de Böhme) sur la présence de ténèbres en Dieu (1 Jn 1,5). On ne saurait être plus net.

La définition biblique du mal viendrait corroborer, s'il en était besoin, cette attestation. Le mal « capital », comme nous l'avons nommé, est *anomia*, violation de la Loi divine (1 Jn 3,4) ; le mal dit « physique », qui en dérive, se mesure par l'écart avec l'intention originelle de Dieu pour l'homme (au sens d'Ez 18,32). Est mal, donc, ce qui s'oppose à la volonté de Dieu : à ses commandements et à ses « vœux » ou désirs, à sa volonté « préceptive » et à sa volonté « votive ». Au fond du mal, ressort décisif, se cache, prête à percer, l'hostilité contre le Seigneur ; David pénitent l'avait discerné (Ps 51,6). Les pécheurs sont les ennemis de Dieu (Rm 5,8.10, etc.). Or le Dieu biblique n'est pas divisé

(23) *Sin*, ch. II.

contre lui-même; il n'a aucune part au mal, et le mal n'a aucune part avec lui.

La création comme telle est à l'image de la bonté divine: car elle ne procède d'aucune autre source. Qu'elle soit *ex nihilo* ne signifie rien d'autre dans les perspectives bibliques: cela ne signifie surtout pas qu'un second principe, nommé néant, *mê on*, vaguement hypostasié se compose avec l'être donné par Dieu! La formule ne se trouve d'ailleurs que dans les apocryphes; dans les livres canoniques, tout est *ex Deo* plutôt qu'*ex nihilo*, ou le monde «provient» de la Parole de Dieu (He 11,3). L'œuvre de Dieu, à l'image de son auteur, est donc «bonne à l'extrême» (Gn 1,31), et cela vaut de chaque élément en particulier (encore souligné par 1 Tm 4,4). Dieu a fait toute chose belle en son temps (Qo 3,11), et surtout les hommes *droits* (Qo 7,29): leurs subtilités perverses ont une autre origine, comme la servitude de la vanité (Rm 8,20). Première est la pureté.

Ici se loge le débat sur la *possibilité*. Quoi de plus naturel, en apparence, que de conclure, puisque l'homme est tombé, qu'il était *faillible*, puisque le mal a surgi, qu'il était *possible*? Chez les auteurs qui cultivent avec le plus d'empressement cette pensée, la virtualité de la faute dans la création joue le rôle explicatif de la faiblesse et de la vulnérabilité, voire d'une fissure, d'une faille, d'un *germe* caché. La bonté de la création est donc bien en cause. Pour décrire entièrement celle-ci, il faut faire état d'un «possible réel» du mal, selon l'expression de Kierkegaard, dont il était inévitable qu'il s'actualise un jour; le choix contraire à Dieu spécifie *dès l'origine* un pouvoir réel dans la liberté réelle (24). Une telle façon d'évoquer le mal avant la chute nous semble rigoureusement absente de l'Écriture, et peu compatible avec son affirmation de la bonté. Nous nous félicitons à cet égard de la lucidité de Karl Barth: l'événement du péché «est sans aucune nécessité et donc aussi sans aucune possibilité internes ou externes» (25); que l'homme puisse perpétrer le péché «ne relève donc pas, comme on l'a si souvent prétendu, de sa liberté de créature raisonnable» (26); et Barth a bien saisi les enjeux: «Quoi qu'on fasse, lorsqu'on voit dans la liberté de désobéir une possibilité de la nature humaine, on saura toujours la déclarer excusable puisqu'on l'aura considérée comme fondée en l'homme tel qu'il est» (27). Ajoutons: pour excuser, on accuse, implicitement (la création et son auteur). La pensée dérape à la faveur d'une équivoque.

(24) Cf. nos deux premières études, surtout *Hokhma* n° 19, pp. 15, 20 et *Hokhma* n° 20, pp. 48 ss., 55 s., 62.

(25) *Dogmatique IV*, I **, trad. F. Ryser (Genève: Labor et Fides, 1966), p. 58.

(26) *Ibid.*, p. 57.

(27) *Ibid.* Ce qui a libéré Barth pour ce discernement biblique, c'est, bien entendu, son idée (inacceptable) du *Nichtige* comme corrélatif de la création mais ne lui appartenant pas, s'opposant à elle. (Autre cas d'un mal employé contre un mal: une idée erronée en chasse une autre et libère une intuition juste!)

Le péché est possible en ce sens seulement qu'il n'est pas impossible. Le glissement consiste à faire de cette non-impossibilité déjà, confusément, «quelque chose». «Au commencement», la notion du mal n'entre dans la pensée que comme la négation logique du bien *seul* réel, comme une abstraction; elle ne s'applique à rien dans la création, *étrangeté* radicale pour les forces *et* les faiblesses, toutes bonnes, de l'œuvre de Dieu.

Nous le confesserons loyalement: plusieurs fois le langage de l'Écriture paraît s'opposer à notre thèse – non pas, certes, à propos de la «possibilité» (ce qui est significatif), *mais à l'affirmation majeure* sur la bonté de Dieu et la bonté de la création. Nous avons cité les textes les plus forts, les plus choquants, comme preuves (qu'ils sont) de la toute-souveraineté de Dieu sur le mal. On pourrait ajouter peut-être la méditation de l'Éclésiaste sur la disposition des temps, avec la place faite à la haine et la guerre (Qo 3,1-8), et l'éloge des monstres, du Bestial et du Tortueux, dans les discours de l'Éternel à Job... Mais, à mieux y regarder, on voit qu'ils figurent, plutôt que le mal, l'*incompréhensible* (pour que Job adore la transcendance); quant aux réflexions de l'Éclésiaste, nous ne nous flatterons pas d'en avoir le fin mot! Elles ont en vue, croyons-nous, l'énigmatique diversité de l'expérience historique, non pas l'ordre créationnel. Pour le reste, on observe d'abord que le mal infligé à titre de *peine*, pour restauration de la justice, est sous ce rapport un bien; ce principe, que nous avons déjà établi, résoud la difficulté de nombreux passages. Lorsqu'il s'agit de péchés, cependant, même si la chute en ces péchés sanctionne des fautes antérieures (Dieu endurecit...), l'explication ne suffit plus; le Dieu dont «les yeux sont trop purs» ne peut «tenter» personne. C'est ici que «l'analogie de la foi» guide l'interprète. Pour respecter l'accord de la Parole de Dieu avec elle-même, il faut supposer des sens et des modes différents, des formes de langage qui s'écartent de la littéralité; les prophètes, quand ils choquent délibérément en attribuant le mal au Seigneur (Es 45,7; Ez 14,9; 20,25), veulent *uniquement* mieux faire éclater sa souveraine majesté.

Les théologiens distinguent entre la volonté divine de *décret* et la volonté *préceptive*, ou la volonté de *désir*: Dieu ne veut pas de la même façon. En outre, dans le décret, le mal n'est pas voulu *comme* le bien: c'est un vouloir souverain, certes, mais *permissif*, qui s'y rapporte. La causalité divine à l'égard du bien est *efficente* (toute grâce et tout don, parfait, descendant du Père des lumières), et *déficente* à l'égard du mal (Dieu *n'a pas* produit le vouloir et le faire opposés) (28). Alors que Dieu opère lui-même le bien en le faisant opérer, le mal est toujours le fait d'une créature. Ces précisions, que la Révélation prise comme un tout

(28) Sur cette disinction, cf. les dogmaticiens calvinistes Auguste Lecerf, *Introduction à la dogmatique réformée 1: De la nature de la connaissance religieuse* (Paris: Je Sers, 1931), p. 253, et H. Bavinck, cité par Berkouwer, *Sin*, pp. 52 ss. L'origine est médiévale, mais les scolastiques appliquaient la distinction au vouloir humain.

autorise, trouvent des confirmations dans les exégèses «de détail». La condamnation qui accompagne la mention du mal «voulu» par Dieu indique la complexité du vouloir en cause, et suggère que la créature seule *produit* le mal. Cet agent pécheur apparaît souvent. Ainsi 1 Chroniques 21,1 explique 2 Samuel 24,1: le Satan a été le tentateur effectif, mais comme il n'agissait pas indépendamment de la volonté décréitive de Dieu, le texte plus ancien avait usé du même raccourci qu'Ezéchiel 14,9 (29). Le caractère «déficient» plutôt qu'«efficient» ressort de plusieurs expressions: Dieu «livre» les pécheurs à leurs égarements (Rm 1,24.26.28); ils «n'ont pas reçu» l'amour de la vérité (2 Th 2,10); dans l'affaire du péché d'imprudence et de vanité du roi Ezéchias, «Dieu l'abandonna pour l'éprouver, afin de connaître tout ce qui était dans son cœur» (2 Ch 32,31 (30). En précisant que ce n'est pas «de bon cœur» (*millibô*) que Dieu afflige les humains, le poète inspiré accredit l'idée d'un vouloir *permissif*, et paradoxal (Lm 3,33); même les énoncés si sévères de Romains 9 vont dans ce sens, car les «vases de colère», Dieu les *supporte*, avec longanimité, et il n'est pas dit qu'il les ait lui-même préparés à la perte (v. 22). Genèse 50,20, avec son accent sur la *pensée* impliquée (*hâshab*) favorise l'analyse de Calvin qui montre, dans la même œuvre, la différence d'*intention* et de *moyen* (de *fin* et de *manière*) entre Dieu et les agents du mal, différence qui sépare absolument Dieu de toute malignité (31). Le grand *a priori* biblique reste debout: il nous est permis de louer l'Éternel pour sa bonté sans mélange, qui s'étend à toutes ses œuvres!

L'écharde dans la raison

Le mal du mal, la seigneurie du Seigneur, la bonté de Dieu: trois thèses inébranlables, qui forment le T de l'enseignement biblique! La souveraineté divine faisant le tronc, la dénonciation du mal et la louange du Dieu bon, les deux branches... Mais la difficulté est de les faire tenir *ensemble*! Parce qu'ils y achoppaient, les penseurs chrétiens des trois groupes, que nous avons critiqués, ont obscurci, voire rejeté, l'une ou l'autre. Allons-nous, comme un prestidigitateur tire un lapin de son chapeau, faire paraître le secret de la synthèse?

(29) Il ne s'agit pas ici d'un subterfuge de conciliation forcée; quand Calvin dit «tout cela s'accorde bien» (R. Stauffer, p. 197), c'est le cœur de sa doctrine qu'il reconnaît dans la complémentarité des deux versets.

(30) L'anthropomorphisme est patent dans l'expression (ou bien il faudrait nier la connaissance que Dieu a du cœur); «connaître» doit signifier «faire apparaître». Nous nous intéressons ici au caractère négatif: «Dieu l'abandonna».

(31) *Inst. chr.*, II, 4, 2.

Nous maintiendrons qu'elles ne sont pas formellement contradictoires. Si l'on accorde les distinctions que l'Écriture elle-même encourage, sur les modes du vouloir divin, nul ne peut prouver d'incompatibilité stricte. Il faudrait pour cela, présupposer cet axiome: un Dieu bon et souverain *ne peut* décréter permissivement que la créature choisira contre lui. Bien des gens prennent, sans critique préalable, cette proposition pour une évidence. Elle n'en est pas une, et se heurte au témoignage biblique. Extrapolation naïve de règles qui valent sans doute pour la conduite des hommes, elle serait bien plutôt la chose à démontrer. Mais avec quels moyens, quels critères? Comment l'homme (le pécheur!) statuerait-il sans ridicule sur ce que peut le Seigneur? Écoutez rire Pascal... L'*homo* qui se décore modestement du titre de *sapiens sapiens* a fait avaler ces temps derniers à sa raison trop de couleuvres, et de vipères, pour ne pas se tenir coi.

Nous ne triomphons pas pour autant. C'est de justesse, avouons-le, que nous échappons à la contradiction. Le lancinant problème subsiste. Les distinctions nécessaires, légitimes, ne le résolvent pas, mais reviennent à le poser en d'autres termes. Comment ces volontés s'unissent-elles en Dieu (32)? Comment Dieu veut-il et ne veut-il pas en même temps l'endurcissement du pécheur et sa mort? Comment concilier la bonté parfaite de Dieu, son amour pour sa créature, sa haine du mal, avec le fait qu'il n'opère pas en tous le vouloir et le faire du bien? Que signifie permettre souverainement? L'écharde de ces questions s'enfoncé dans la raison, même la raison renouvelée du croyant; à s'agripper au T de la doctrine, son esprit se sent distendre, souffre l'écartèlement.

L'Écriture nous enseigne que nous ne trouverons pas, du moins en cette vie, la solution rationnelle tant recherchée. Elle ne nous la donne pas. Elle va plus loin encore: elle braque elle-même le projecteur sur la difficulté, et nous invite à une autre démarche. C'est au moins l'une des intentions du livre de Job. La sagesse des amis de Job vole en éclats sous la réprobation divine. La fonction authentique de la souffrance de Job, condition d'un témoignage qui glorifie l'Éternel, ne répond pas à la question dernière sur la première permission: c'est une fois le mal entré dans le monde que Dieu s'en sert comme il l'a fait dans ce cas; mais il serait odieux qu'il en ait permis l'origine à cette fin. C'est pourquoi Job ne saura rien des scènes célestes, c'est pourquoi le discours théophanique, couronnement du livre, n'en dira rien. Dans la Théophanie, pas de solution rationnelle, mais une Présence souveraine, humilante et, comme telle, apaisante, guérissante. Habaquq pose le problème de la théodicée: on trouve dans sa «doléance» les trois convictions scripturaires. Lui non plus ne reçoit connaissance ni du «pourquoi» ni du «comment» de la permission du mal: Dieu

(32) Calvin, I, 18, 3, affirme que la volonté de Dieu demeure simple en soi.

l'appelle, en son temps de ténèbres, à vivre *par la foi* (Ha 2,4). Et l'apôtre, qui n'ignore pas, bien sûr, les protestations du sens «naturel» (Rm 9,14.19) ne le satisfait pas davantage. Il remet à sa place la créature d'argile, comme s'il disait «Tu ne peux pas comprendre»; il glorifie la maîtrise du Souverain Potier. Il n'y a pas, pour les pèlerins que nous sommes (33), de solution rationnelle au problème du mal : au problème théorique de l'origine du mal (34).

De l'opacité, de la croix, de l'espérance

La douleur de l'intelligence chrétienne aux prises avec le problème du mal semble d'abord signe de faiblesse. Ne fait-elle pas l'aveu de son incapacité à résoudre la principale objection, à entamer le «roc de l'athéisme»? A la méditation, suggérons-nous, les choses apparaissent autrement.

Si le consentement à l'incompréhensible nous tirait d'affaire chaque fois que nous nous enfermons, il y aurait lieu de soupçonner le procédé irresponsable, la démission de la raison. «Le mystère a bon dos.» Mais nous plaignons que le mystère du mal est l'*unique* mystère opaque, unique comme le mal lui-même, *sui generis*. Et encore, il n'implique pas la contradiction. Tous les autres mystères qui nous dépassent, celui de la Trinité, de l'union des natures dans le Christ, de la liberté créée, sont des mystères de lumière : l'intelligence, si elle les aborde bibliquement, s'y ébat avec délices. Seule l'énigme «opaque» du mal lui fait mal.

Si les solutions qu'on propose, rivales de la réponse scripturaire, étaient capables de satisfaire l'esprit de l'homme, elles détiendraient une supériorité indubitable. Mais n'est-ce pas l'inverse que nous avons montré sur un échantillonnage respectable? Sous le nom de «solutions», l'analyse décèle autant de tentatives pour escamoter l'une des données du problème, pour nier le mal, pour «oublier» l'appréhension première, et plus véridique, que chacun a de la réalité du mal, dans l'indignation et la honte. L'Écriture *seule* ne le fait pas. N'y a-t-il pas dans cette «chasteté», un miracle? Aucune Parole ne prive d'excuse les coupables comme le fait celle-ci (atténuez une seule des trois vérités, et le mal devient peu ou prou excusable, comme nous l'avons mis en lumière); serait-ce vraisemblable si elle ne venait que des hommes?

Notre réflexion se prolonge : le sens du mal *requiert* le Dieu biblique. Dans un roman de Joseph Heller, «les personnages qui rejettent la foi

(33) Berkouwer, p. 131, l'exclut même pour l'état de gloire.

(34) C'est essentiellement la position de Calvin, comme l'indique R. Stauffer, pp. 123, 280.

en Dieu, se voient contraints de postuler son existence afin d'avoir un objet adéquat d'indignation morale» (35). L'objection élevée contre Dieu, à *qui* la dire sinon à *ce* Dieu? Sans le Dieu souverain et bon, la plainte est inane, le mal ne peut être nommé. John Lennon, le Beatle assassiné, l'avait-il compris? «God is a concept / By which we measure / Our pain», chantait-il (36). Arriverait-on à la preuve de Dieu par le sentiment du mal?

Nous ne comprenons pas le pourquoi du mal. Mais nous pouvons comprendre que nous ne pouvons pas comprendre. La raison est faite pour les continuités de l'œuvre de Dieu, elle tisse l'harmonie; comprendre, c'est unir. Une solution rationnelle du problème du mal signifierait nécessairement une intégration du mal dans l'harmonie issue de Dieu! De même, remonter du péché à sa «possibilité réelle», auparavant, c'est lui appliquer la logique de continuité qui prévaut dans le jeu de la création. Mais le mal est le scandale, la discontinuité, le désordre, l'étrangeté, ultimement innommable en termes de création (sauf de façon négative)! Chercher son explication causale, sa raison ontologique, son pourquoi, équivaut à chercher, de par l'essence de l'entreprise de recherche, à le réconcilier avec le reste, à le justifier. (Le «reste» est en effet le *juste*.) Comprendre le mal serait comprendre que le mal n'est pas mauvais (tout comprendre, c'est tout *excuser*).

Il n'y a pas à comprendre le mal, mais à le *combattre*. L'absence de solution au problème théorique du surgissement du mal est «l'envers» dont «l'endroit» est plus précieux encore que la juste dénonciation: la solution du problème *pratique* de la *suppression* du mal. Ce qu'on croit perdre au plan spéculatif, on le gagne au plan existentiel. Et nous pensons surtout à l'*horizon* de la tâche pratique: à la *fin* du mal plus intéressante que l'origine. Alors cesseront les «jusques à quand?» plus lourds que les «pourquoi?». Seul l'assemblage des trois thèses, le T de la doctrine biblique, assure de la victoire. Si, sous le mal, se déguisait un bien, pourquoi voudrait-on le faire disparaître? Si Dieu n'était pas souverain, comment maîtriserait-il ce qui ne dépendrait pas de lui? Si Dieu cachait en lui-même des ténèbres, comment ne seraient-elles pas éternelles aussi? Mais «le solide fondement de Dieu reste debout». Quand les espoirs écervelés volent et se perdent comme la balle dans le vent, le fondement de l'espérance se révèle, la souveraineté du Dieu qui combat le mal, et nous invite à le combattre avec lui.

Dieu combat le mal, et le vaincra. Dieu *l'a combattu* et il *l'a vaincu*. Nous avons réservé à notre conclusion la considération suprême: celle de cet autre T que formaient deux poutrelles sur la colline dite du Crâne, le lieu où l'opacité du mystère s'est épaissie, de la sixième

(35) Cité par E.L. Mascall, *Theology and the Future* (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1968), p. 62; Mascall va dans le sens de notre remarque.

(36) Cité par l'art. de *Time*, 22 déc. 1980, p. 25.

jusqu'à la neuvième heure, le lieu d'où rayonne la lumière. A la lumière de la croix, comment douter des vérités enseignées? *La réalité abominable du péché* s'y démontre: comme haine dans le ricanement des criminels; comme haïssable dans le poids de culpabilité que seul pouvait enlever le sacrifice de l'Agneau de Dieu. Même si je pense au bénéfice pour moi, quand je vois mon Seigneur souffrir, je ne peux pas dire: «Felix culpa». Honte. Indignation, contre le mal, contre moi. *La souveraineté entière du Seigneur* s'y démontre: tout cela est arrivé «selon le conseil arrêté et la prescience de Dieu» (Ac 2,23), car il fallait que les Ecritures s'accomplissent, elles qui attestaient quel destin l'Eternel avait assigné au Serviteur. S'il est un «scandale» révoltant, c'est bien celui de la trahison de Judas, et comme l'infâme réconciliation d'Hérode et de Pilate, elle accomplissait «tout ce que la main et le conseil de Dieu avaient déterminé d'avance» (Ac 4,28). D'aucun événement il n'est attesté si abondamment que Dieu l'a «voulu». *La bonté sans mélange de Dieu* s'y démontre. A la croix, qui oserait le blasphème d'imaginer la moindre complaisance de Dieu pour le mal? Alors qu'en la Personne du Fils, il en meurt! La sainteté se révèle. L'amour se révèle, pur amour; il n'y a pas de plus grand amour. A cause de la croix, nous louerons sa bonté, la bonté de sa justice, la bonté de sa grâce, éternellement. A la croix, Dieu a retourné le mal contre le mal et réalisé la solution pratique du problème. Il a expié les péchés, vaincu la mort, triomphé du diable. Il a fondé l'espérance.

Qu'avons-nous besoin d'autre démonstration?

Ave Crux, spes unica.

Henri Blocher
(4^e article à suivre)

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

Recherche en théologie réformée

Michel Kocher (1)

Si les charismes mis en valeur par le Renouveau ont une place dans la vie de l'Eglise, il en va de même en théologie. Michel Kocher a recherché les données bibliques et théologiques dont il faut tenir compte pour une étude sur les dons. Dans une série de trois articles, il tente de dégager les présupposés à l'usage des théologiens et donne des éléments de réflexion sur la pratique des dons. Deux premiers articles seront nécessaires pour formuler les présupposés d'une pneumatologie charismatique et faire une recension critique de quelques études déjà publiées, avant d'établir un lien entre la théologie et la pratique des charismes.

Première partie

Quelle place laissez-vous à l'Esprit? Comment reconnaissez-vous et intégrez-vous les charismes dans la vie ecclésiale? Que faites-vous théologiquement de certains charismes? Ces questions des chrétiens du Renouveau sont souvent adressées à un niveau très pratique mais elles cachent aussi un enjeu théologique. Pour y répondre complètement il ne s'agit donc pas premièrement de décrire le mouvement pour le justifier ou le critiquer – travail ou les sciences humaines interviennent volontiers massivement – mais d'ouvrir le dossier «pneumatologie» en théologie fondamentale pour pouvoir situer les questions à leur vraie place.

Les études exégétiques sur les textes controversés existant déjà, nous nous sommes fixés les buts suivants :

(1) Les deux premiers articles sont un extrait d'un mémoire de licence présenté à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève en octobre 1982.

- examiner les grands axes de la notion de «pneuma» et de son emploi pour pouvoir distinguer l'essentiel du secondaire et ainsi situer le débat là où l'Écriture le place;
- étudier la pneumatologie calvinienne, la critiquer au besoin par les résultats de la recherche précédente, l'utiliser dans l'élaboration des pré-supposés puisque nous nous rattachons à la tradition réformée;
- formuler un certain nombre de pré-supposés à partir des recherches bibliques, historiques et systématiques dont le Renouveau devrait tenir compte dans l'élaboration d'une pneumatologie respectueuse de tous les aspects du problème (2) et des rapports qu'ils ont entre eux. Cette série de trois articles ne pourra pas présenter tout le cheminement de la recherche – qui est elle-même encore incomplète – ni même toutes les conclusions. En fait il s'agira d'un effort de synthèse au cours d'une élaboration qui doit se poursuivre.

Illustration de la problématique

Nous évoquions à la page précédente les questions que le Renouveau adresse à toute l'Église; avant d'étudier la façon dont les auteurs bibliques parlent de l'Esprit pour tenter d'y répondre, il nous semble utile d'essayer de trouver les éléments qui révèlent la compréhension qu'ont certains charismatiques de l'Esprit. En effet c'est à partir de ces pré-supposés qu'ils lisent les textes bibliques, vivent leur foi en l'Esprit et véhiculent sans vraiment la formuler, une pneumatologie parfois assez précise. Il ne peut s'agir que d'une illustration car bien entendu le Renouveau charismatique n'a pas de position officielle. Elle n'a donc pas d'intérêt autre que celui de faire réagir le lecteur, en l'aidant éventuellement à prendre conscience de ses propres pré-supposés, en mettant en évidence la difficulté du sujet (3) et la nécessité d'une formulation aussi précise que possible.

Ces pré-supposés ne sont jamais exposés comme tels, il faut les chercher. La production littéraire la plus abondante du Renouveau relevant de l'édification, c'est dans ce genre d'ouvrage que nous avons puisé pour effectuer notre recherche. Nous avons tenté l'expérience avec l'ouvrage de Dennis et Rita Bennett (4) intitulé: «Le Saint-Esprit et nous» (5).

(2) Une telle pneumatologie pourrait être appelée «charismatique» dans la mesure où elle tiendrait compte des questions posées par le Renouveau.

(3) Elle s'explique notamment par la difficulté de trouver des catégories appropriées pour parler de l'Esprit.

(4) Dennis est pasteur d'une communauté épiscopaliennne à Seattle aux États-Unis. Après un long cheminement commencé pendant les années soixante, il devient une figure marquante du Renouveau; son Église lui offre un mi-temps pour se consacrer à ce ministère.

Notre méthode d'analyse a été la concordance: par la mise en parallèle de certains thèmes importants dans l'ouvrage, nous avons essayé de découvrir la structure de pensée de l'auteur, ses points de repère et ses présupposés.

Nous avons dégagé deux groupes de présupposés. Nous ne nous arrêterons que brièvement sur le premier dans la mesure où son contenu peut varier d'un groupe charismatique à l'autre et son analyse nous entraînerait trop loin: les présupposés méthodologiques. Ils se concentrent sur deux axes: un axe herméneutique d'abord: *tout ce qui est écrit dans l'Écriture peut être vécu aujourd'hui* (6). L'autre axe est plus difficile à qualifier, nous le définissons simplement comme spirituel: *l'expérience de la vie dans l'Esprit, de par sa «proximité» avec la vérité, assure sans qu'elle doive être nécessairement vérifiée, une fidélité aux symboles et grandes confessions de foi des Églises historiques* (7). Il s'agit d'une attitude profondément spirituelle dont les répercussions méthodologiques sont nombreuses. Elle explique certainement l'absence d'écrits théologiques émanant du Renouveau, comme elle explique aussi la faiblesse exégétique de beaucoup d'ouvrages d'édification sur le «Baptême dans le Saint-Esprit» et les dons spirituels. Elle peut se comprendre par la foi en l'unité du Dieu trinitaire et l'œuvre unificatrice de l'Esprit.

En second lieu nous rencontrons des présupposés théologiques.

1. *Le Saint-Esprit étant Dieu, il peut agir de façon instantanée et sans aucune médiation. Son action peut relever de l'ordre de la puissance comme de la connaissance* (8).

Toute la doctrine des dons spirituels est fondée sur ce présupposé. En voici une illustration: la parole de connaissance «est la révélation surnaturelle de faits passés, présents ou futurs que l'intelligence humaine ne peut pas connaître elle-même. Elle peut-être présentée comme la pensée de Christ manifestée à la pensée du croyant, et elle est donnée instantanément lorsqu'elle est nécessaire (1 Co 2,16)» (9). Ce présupposé favorise une accentuation du surnaturel (10) et par là-même un risque d'illuminisme.

(5) Titre original: *The Holy Spirit and you*, Plainfield, 1971.

(6) D. BENNETT, *Le Saint-Esprit et nous*, trad. en équipe, Le Mont-sur-Lausanne, 1976, p. 142.

(7) L'auteur ne serait certainement pas d'accord avec cela. Il affirme exactement le contraire: «Tout chrétien doit avoir des notions de théologie, et si vous n'en possédez pas une qui soit vraie, il est probable que vous en acquerez une fausse!» (*op. cit.*, p. 218). Cependant son ouvrage montre qu'il n'essaye pas d'agir comme il le demande à ses lecteurs.

(8) Il est bien clair qu'il n'est pas question ici de résumer l'enseignement de l'auteur sur le «Baptême dans le Saint-Esprit» et les dons spirituels.

(9) *Op. cit.*, p. 169.

(10) D'autres indices le montrent: importance de la notion de «signe» (pp. 98 s., 110,

2. *Le Saint-Esprit étant une Personne qui habite en nous, nous pouvons avoir une relation personnelle avec lui. Elle peut « avancer » ou « régresser » ce dont nous sommes partiellement responsables.*

Ce présupposé est lié à plusieurs points importants qui éclaireraient sa justification et son fonctionnement ; à l'anthropologie d'abord : la doctrine du « Baptême dans le Saint-Esprit » s'appuie sur une anthropologie très structurée (esprit-âme-corps), l'Esprit est « l'endroit où notre esprit et le Saint-Esprit se sont unis pour ne faire plus qu'un » (11). Le corps comme l'âme doivent obéir aux impulsions du Saint-Esprit et de la Parole pour exprimer l'harmonie de Dieu. Le « Baptême dans le Saint-Esprit » est justement le débordement de l'esprit sur l'âme et le corps. Par voie de conséquence ce présupposé est lié à la consécration ou coopération : « Votre liberté dans l'Esprit et votre sensibilité à ses impulsions seront grandement affectées par votre comportement (12). »

3. *Le Saint-Esprit étant un et immuable, il ne peut qu'unir tous ceux qui vivent par lui et mettre à jour leur interdépendance.*

Les conséquences de ce présupposé sur l'attitude des charismatiques sont considérables. Comme nous l'avons déjà écrit il intervient au niveau méthodologique. Par ailleurs il justifie la dimension œcuménique du mouvement qui compte sur le Saint-Esprit pour réaliser l'unité des chrétiens et comprend la diversité des Eglises et Confessions comme une richesse (13).

4. *Les liens Saint-Esprit – croyant sont « modelés » (14) sur les liens Saint-Esprit – Christ.*

« Le croyant suit le modèle fixé par Jésus » (15) : il est le premier charismatique (16). La manière dont le Saint-Esprit est sur Jésus se retrouve chez nous, de façon à ce que le ministère de Jésus, dans ce qu'il avait de révélateur, continue au travers des chrétiens. Cette conception se développe uniquement autour de la notion de ministère elle-même fortement liée aux dons spirituels. Elle ne conduit pas à une déification de l'homme mais à une très forte accentuation de la puissance divine

124...), valeur accordée à toute « manifestation » comme donnant une image plus complète de l'œuvre du Saint-Esprit (p. 89).

(11) *Id.*, p. 194.

(12) *Id.*, p. 237.

(13) Dieu est le Dieu de la diversité, chaque Eglise apporte quelque chose de la vérité : liste des apports, p. 223 – catholicisme, baptisme, luthéranisme, presbytérianisme, anglicanisme, pentecôtisme, méthodisme.

(14) Le terme est de Bennett, p. 86.

(15) *Id.*, p. 32.

(16) Le théologien anglais T.A. SMAIL développe cette position à partir de la christologie irvingienne : c'est sur le fondement de l'œuvre de l'Esprit dans l'humanité de Jésus que le Saint-Esprit peut refaire en nous ce qu'il a d'abord fait en Jésus. (*Reflected Glory, the Spirit in Christ and Christians*, London, 1975.)

au service de la mission et de l'édification par le biais d'un ministre rempli de l'Esprit. On pourrait éventuellement parler d'une déification du ministère chrétien : par le ministère c'est *Dieu lui-même* qui est là et qui agit.

Les deux premiers présupposés font implicitement référence à des développements théologiques ultérieurs à ceux qui nous sont rapportés dans l'Écriture. Les attributs du Saint-Esprit : personnalité et divinité sont tirés de la formule de Nicée-Constantinople. Ils font appel aux catégories ontologiques ; sont-elles correctement interprétées par les chrétiens charismatiques (17) ? Cette question met le doigt sur la difficulté fondamentale de la pneumatologie : dans quelles catégories faut-il exposer l'œuvre du Saint-Esprit ? Les catégories de l'expérience risquent de naturaliser l'Esprit, celles de la philosophie d'être tentées d'élucider son mystère. Le dernier présupposé soulève la question christologique. En fait elle se pose dès qu'il est question d'examiner l'œuvre de l'Esprit en nous : tout ce qu'Il a fait n'a-t-il pas un lien avec l'œuvre de Jésus-Christ ? Dans le cadre des questions posées par les charismatiques le débat est particulièrement important et difficile : comment rendre compte du lien entre le don d'un « charisme » et le don du salut en Jésus-Christ ? Le charisme offrirait-il plus que le Salut ? Une espèce de « communication directe », de règne de l'Esprit ? Le problème révèle toute son ampleur en théologie systématique lorsque l'on tient compte de la distinction augustinienne entre « *communio sacramentorum* » (le Christ, l'Institution) et « *societas sanctorum* » (l'Esprit, l'événement) ; si les charismes ne sont pas liés à la christologie ils sont en opposition à l'Institution. En dernier ressort c'est donc l'ecclésiologie qui est impliquée !

Recherche biblique

Les pages qui suivent sont un résumé de notre recherche dont l'objectif était de cerner dans ses grandes lignes la place et le sens qu'ont attribués les auteurs bibliques au Saint-Esprit, en fonction de leur point de vue et de leurs objectifs réciproques. Nous ne parlerons volontairement pas de « pneumatologie biblique » ne sachant pas si cette expression correspond vraiment à une réalité dans la mesure où les conceptions de la *rûah* et du *pneuma* peuvent varier passablement d'un livre biblique à un autre.

(17) Nous n'entendons pas développer ici les critiques que ces présupposés appellent. Nous donnerons tout de même un élément de critique dans le prochain article.

Partie 1. *L'arrière-plan: Ancien Testament et sémantique*

L'importance de l'Ancien Testament est discutable et discutée. En effet il évoque la rûah dans des catégories plutôt cosmologiques et anthropologiques alors que le Nouveau Testament insiste sur l'aspect sotériologique et eschatologique de l'œuvre du Saint-Esprit. En fait les catégories évoquées ci-dessus sont à notre avis trop rigides, le champ sémantique de rûah, dans la mesure où il est très large se retrouve en bonne partie dans le Nouveau Testament. Rûah est employé dans trois sens (18);

- rûah comme souffle (haleine de la bouche, vent, tempête);
- rûah chez l'homme: principe d'animation du corps, siège des sentiments, des fonctions spirituelles et de la volonté, cette rûah est produite par Dieu;
- la rûah de Dieu: puissance efficace de Dieu, spécifiquement créatrice, essence même de Dieu, personnelle et distincte de Dieu.

C'est le contexte qui détermine la valeur du mot; cependant dans les trois sens se retrouve la notion de dynamisme, de puissance; rûah est à l'origine de toute vie. La linguistique nous permet dès à présent de tirer l'enseignement suivant: les trois sens de la racine rûah même s'ils doivent être distingués ont des liens très étroits. L'enchevêtrement de leur utilisation est l'indice d'une proximité sémantique irréductible.

Ce sont les liens entre les différents sens et les évolutions de ces liens qui nous aideront à y voir plus clair. Nous empruntons à D. Lys (19) quelques-unes de ses conclusions. Il analyse les évolutions des trois sens. Rûah comme souffle est une notion animiste (divinisation des forces naturelles), Israël tout en continuant à exprimer l'action de Dieu par le vent, procède à une totale dédivinisation (le vent n'est qu'agent) et à une démythisation (le vent n'est plus l'acteur du combat contre les eaux primordiales, il est rapporté aux narines de Dieu pour une action dans l'histoire).

Si donc Israël refuse le sens spirituel du vent, il n'abandonne pas le terme mais l'utilise dans le domaine de Dieu (20), il exprime l'action de Dieu à distance. «Mais pour Israël YHWH est distinct de sa création en sorte qu'il n'y a de numineux que lui. Dieu est esprit et le vent ne l'est plus (21).»

(18) F. BAUMGARTEL, *art. «Esprit» dans TWNT*, trad. E. de Peyer, Genève, 1971, pp. 56-65.

(19) D. LYS, *Le Souffle dans l'Ancien Testament*, Thèse de doctorat, Montpellier, 1960.

(20) D. LYS, *op. cit.*, p. 363. Il justifie ce choix pour les deux raisons suivantes: Israël vit dans le panvitalisme primitif et ne peut de ce fait exprimer une réalité qui n'ait un support concret. L'utilisation de rûah au sens d'«esprit personnel» est tout aussi ancienne que le sens de «vent».

(21) *Id.*, p. 365.

Cependant la rûah (22) n'est pas Dieu en soi mais Dieu tourné vers la création. C'est ainsi que le lien peut être établi avec le sens anthropologique. Ce sens existe dès les textes les plus anciens, il exprime la vie dans son sens le plus simple, même simplement végétative (23). Petit à petit cette rûah va définir une existence positive de l'homme c'est-à-dire sa volonté, sa capacité de décision. Ezéchiel accentuera cet aspect en annonçant que Dieu veut donner aux Israélites une rûah nouvelle, en leur donnant sa propre rûah. Ce don aura pour conséquence une véritable «révolution du souffle de l'homme». La rûah indiquera une «dépendance relationnelle» et sera ainsi une notion anthropologique dérivée de la théologie. La rûah anthropologique comme don de Dieu n'a pas d'existence indépendamment du corps bien qu'elle ne soit pas un produit de celui-ci. Pour revenir au souffle de Dieu concluons en disant qu'on ne peut l'évoquer sans mentionner ses liens avec l'anthropologie et le panvitalisme primitif.

Suivant M.-A. Chevallier (24), nous voulons essayer de donner en condensé les lignes de force du témoignage vétérotestamentaire sur le troisième sens de rûah.

1. Le souffle de Dieu n'est pas le seul « esprit », pour cela il doit être discerné d'autres « esprits ».

S'il a des aspects animistes, il a tout de même une identité propre qui doit être repérée. Cependant le manque de limites précises entre «esprit de l'homme» et «Esprit de Dieu» ne doit pas être perçu comme involontaire, mais comme étant l'indice de l'homme comme image de Dieu (25).

2. Dieu intervient librement et pour cela son souffle est « le souffle que YHWH souffle » (26). Ps 104,29; Nb 11,25 s.; Gn 6,3.

L'intérêt du terme rûah comme souffle réside dans l'impossibilité de considérer le souffle de Dieu comme une entité que l'on pourrait posséder. Rûah ne peut donc appartenir au domaine de l'avoir. Elle ne peut guère plus appartenir à celui de l'être, D. Lys l'écrit très bien: «...la rûah de l'homme n'est pas une parcelle divine de l'homme ni une parcelle divine en l'homme; ...Dieu est tout entier présent avec chaque homme (27).»

(22) Rûah est féminin. Il serait intéressant de rechercher le sens de cet aspect de rûah.

(23) Parallèle avec le sens fondamental de «néphesh».

(24) M.-A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, V. I, Paris, 1978.

(25) D. LYS, *op. cit.*, p. 381.

(26) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 33.

(27) D. LYS, *op. cit.*, p. 386.

3. *L'intervention de Dieu par son souffle est mystérieuse dans ses modalités mais vécue comme un événement ou confessée comme un fait existentiel* (28-29). Jg 14,6; 1 Sm 11,1-11; Ez 11,5; Es 32,15;...

La notion de mystère s'explique non seulement par l'origine divine et donc la liberté qui caractérise l'action du souffle de Dieu mais aussi par la diversité phénoménologique avec laquelle elle est présentée (30). Si l'on se souvient que *rûah* exprime l'action de Dieu à distance on comprend que l'important n'est pas le comment du franchissement de la distance mais son origine, son pourquoi et son résultat. L'Esprit a des effets extérieurs. Cela ne signifie pourtant pas que l'homme soit totalement passif: « Il n'y a pas d'emprise de Dieu sur l'homme qui ne mette en jeu l'homme lui-même jusqu'en ses dispositions psychosomatiques (31). » Lorsque l'action événementielle ouvre sur un ministère, durable ou non, cette précision est moins nécessaire mais dans les rares cas d'expériences de voyance (Nb 19,20-24; 24) elle mérite d'être soulignée. Le risque d'une perception exclusivement paranormale de l'action du souffle de YHWH oblige la remarque suivante: dès les textes les plus anciens le souffle de Dieu donne un discernement et une sagesse conformes au normal (Gn 41,38; Nb 27,18).

4. *L'intervention de Dieu par son souffle est révélation de caractère personnel, n'effaçant pas Sa transcendance.*

Si les exégètes s'accordent pour dire que la *rûah* n'est pas personnifiée de façon claire et encore moins présentée comme Dieu lui-même, ils constatent néanmoins que Dieu s'identifie à son souffle, Ps 139,7; Es 40,13; 63,10 s. Il se révèle ainsi comme souffle, communication à l'origine même, dans le secret de l'existence humaine (souffle de vie): cette révélation s'inscrit dans un cadre *relationnel* donc *personnel* où Dieu ne cesse pas d'être transcendant. Concluons par cette remarque: le souffle de Dieu est surtout *moyen*, il est ce par quoi Dieu conduit son peuple en suscitant rois, héros, prophètes, sages, etc.

Avant de préciser le sens de *pneuma* dans le Nouveau Testament il convient d'examiner brièvement son sens dans le monde grec et hellénistique: Kleinknecht en donne la définition suivante: « force élémentaire de la nature – substance et événement – dont on perçoit l'action externe et interne comme courant d'air dans le souffle du vent et dans

(28) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 33.

(29) Ph. REYMOND ne dit pas autre chose lorsqu'il estime plus exact de parler des « manifestations de l'Esprit dans l'Ancien Testament » au lieu de « l'Esprit dans l'Ancien Testament », « Aperçus sur l'Esprit dans l'Ancien Testament », in *Le Saint Esprit*, Genève, 1963, p. 31.

(30) M.-A. CHEVALLIER l'a illustrée par les deux métaphores employées pour la description des interventions de la *rûah*: le souffle agit *sur* l'homme comme une onction (Es 44,3; Ez 39,29) ou il agit *dans* l'homme comme une force (Jg 6,34; Es 63,11).

(31) Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, 1979, t. 1, pp. 22 s.

celui de l'haleine» (32). Il est employé dans la mythologie et la religion (créateur de vie et inspirateur dans la poésie et la divination), dans les sciences de la nature (élément nécessaire à la vie) et bien sûr dans la philosophie (principe divin des quatre éléments, il pénètre toute la réalité et fait d'elle un gigantesque organisme-panthéisme moniste). Ces renseignements permettent déjà de formuler trois remarques sur la *mentalité grecque et la mentalité hébraïque* :

- rien dans le monde grec ne correspond vraiment à la *rûah* YHWH, même si les racines *pneuma* et *rûah* sont très proches;
- dans la conception grecque de l'inspiration, l'homme «*entheos*» (33) peut être lui-même considéré comme «*theios*» ce qui est exclu de la notion hébraïque;
- c'est en anthropologie que la différence est la plus grande. Le dualisme grec véhicule une spiritualité du détachement du corps, même si paradoxalement il conserve au *pneuma* un caractère fondamental de corporéité (34). Ce paradoxe se réduit lorsque l'on considère les systèmes philosophiques dans lesquels *pneuma* est utilisé.

Dans le Nouveau Testament trois emplois divers sont repérables (35):

- le vent de façon générale, en tant que puissance, force dont les effets sont visibles et imprévisibles;
- le souffle vital de la respiration, instrument de vie dont l'absence signifie la mort;
- le souffle comme parole révélatrice, pénétrant au plus profond de la personne avec une vertu créatrice.

Il faut donc faire un certain nombre de différences entre la *notion grecque de pneuma et son acception néotestamentaire*. Elles sont capitales notamment dans le débat corinthien sur les enthousiastes :

- pour des raisons et de façons différentes (36), le grec comme le Nouveau Testament ont tendance à mettre au second plan, même s'il existe toujours, le corporel au dépend de l'immatériel, du spirituel;
- le caractère immanentiste corporel, véhiculé par le concept *pneuma* est supprimé dans le Nouveau Testament pour des raisons théologi-

(32) A. KLEINKNECHT, *art. «Esprit»*, in *TWNT*, trad. E. de Peyer, Genève, 1971, p. 7.

(33) «*Entheos*» d'où vient «*enthousiasme*» au sens technique de la mystique religieuse grecque.

(34) Caractère qui n'est pas non plus vétérotestamentaire.

(35) F. LEENHARDT, «*Aperçus sur l'enseignement du Nouveau Testament sur le Saint-Esprit*», in *Le Saint-Esprit*, Genève, 1963, pp. 34 s.

(36) Le Grec pense en catégorie ontologique alors que l'opposition biblique chair/Esprit relève de l'éthique.

ques: le Dieu qui se tient derrière le pneuma est dans chaque cas le «tout autre»;

– le grec se distingue du Nouveau Testament par son sens de l'étiologie théorique (37), même si pour lui le pneuma est un phénomène de second plan;

– si les signes caractéristiques de l'expérience de l'esprit divin chez les grecs ne se différencient pas formellement de ceux qui apparaissent dans le Nouveau Testament, ce dernier évite l'emploi du même vocabulaire et se forge un nouveau mot: «lalein glossais»;

– le caractère grec du pneuma comme médiateur entre Dieu et l'homme se retrouve dans le Nouveau Testament mais justifié pour d'autres raisons théologiques.

Il nous faut conclure cette première partie en comparant le champ sémantique de *rûah* dans l'*Ancien Testament* et celui de *pneuma* dans le *Nouveau Testament*. Les exégètes sont à juste titre très prudents. Parmi ceux que nous avons lus, aucun n'a formulé une différence claire entre les deux conceptions. Le plus loin où l'on puisse raisonnablement aller est de parler de deux spiritualités de sensibilités différentes, le juif plus enclin à voir l'action de Dieu dans un fait existentiel, le grec plus sensible à une spiritualité désincarnante. Mais pour éviter le piège d'une généralisation irrespectueuse des différences, il nous faut étudier chaque écrit ou groupe d'écrits néotestamentaires en le replaçant dans son contexte et son projet.

Partie 2. *Matthieu et Marc (38)*

De façon générale Matthieu et Marc ne contiennent que peu de déclarations sur l'Esprit, ce qui n'est pas le cas de Luc. Résumons en quelques points les éléments principaux:

1. *Jésus a relativement peu parlé du souffle de Dieu.*

Les exégètes mettent en évidence plusieurs explications: soit Jésus se considère comme le Messie désigné (39), soit l'intelligence des disciples n'a pu s'ouvrir à la question qu'après l'achèvement de son œuvre (40). F.J. Leenhardt a une position s'approchant de celle de Schweizer, elle nous semble intéressante: «C'est précisément en raison de son importance décisive – celle de l'Esprit – que Jésus a évité de faire de nombreu-

(37) Comme dans l'Ancien Testament, le Nouveau Testament ne s'intéresse pas particulièrement au comment, au mode de fonctionnement.

(38) Nous tiendrons compte de Luc dans les caractères qu'il partage avec Marc ou (et) Matthieu.

(39) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 140, il ne précise pas plus sa pensée.

(40) FLEW cité par Schweizer, p. 140.

ses allusions à cette revendication en faveur de l'action actuelle de l'Esprit (41-42).»

2. *La venue du Christ marque le début du temps eschatologique, caractérisé par le don de l'Esprit sur un peuple de Dieu à vocation universelle.*

Ce sont entre autre les « récits » du baptême qui conduisent à cette affirmation. Ils attestent « le caractère unique de Jésus auquel on croit déjà, en rendant compte d'une intervention directe de Dieu en un point précis de l'histoire et en exprimant ainsi l'idée que c'est Dieu lui-même qui agit en lui » (43). C'est en rapport étroit avec l'Ancien Testament que l'eschatologie est inscrite dans une promesse pneumatologique.

3. *Le rôle de l'Esprit est proche de celui qu'il joue dans l'Ancien Testament: puissance de Dieu qui rend capable de parler et d'agir.*

Cette constatation est faite par l'ensemble des exégètes. Cependant elle doit être impérativement associée aux deux suivantes pour ne pas être exploitée en dehors de sa problématique générale.

4. *Jésus comme « homme de l'Esprit » (44) est une présentation ambiguë.*

Les traits extatiques de Jésus, même s'ils sont présents et plus soulignés que chez Luc, ne caractérisent pas bien la nouveauté fondamentale que le Christ apporte en sa personne, ils sont plutôt une constante de la sensibilité vétérotestamentaire. La nouveauté c'est qu'en lui Dieu rencontre son peuple. Turner ne dit pas autre chose lorsqu'il conclut son article en affirmant : « L'autorité de Jésus comme prophète eschatologique est directe et christocentrique et non centrée sur le Saint-Esprit (45). »

5. *Ce qui est entièrement nouveau c'est la rigoureuse subordination des phénomènes pneumatiques à la conscience que le temps messianique de la fin a commencé en eux. Ainsi toutes les mentions « pneumatologiques » ont pour centre d'intérêt la christologie (46).*

Nous percevons bien la nouveauté essentielle du pneuma néotestamentaire face à la rûah vétérotestamentaire: la rûah est soumise aux

(41) *Op. cit.*, p. 36, à comprendre dans le même sens que le secret messianique.

(42) Nous avons pris connaissance de l'article de M.B. TURNER, qui sera publié dans le numéro suivant qu'après la rédaction de notre mémoire. Ses conclusions nous semblent confirmer les points suivants dans la mesure où ils concernent aussi Luc.

(43) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 135.

(44) Cette constatation est d'importance dans la mesure où beaucoup de charismatiques considèrent Jésus comme le premier charismatique.

(45) M.B. TURNER, « Jesus and the Spirit in Lucan perspective », in *Tyndale New Testament Lecture*, Cambridge, 1981, p. 41.

(46) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, pp. 141 s. Cette thèse ne nous semble pas devoir être comprise comme une réduction de la pneumatologie à la christologie mais bien comme l'affirmation de leur étroite interdépendance.

objectifs que pose l'œuvre du Fils. Comme bibliste nous devons cependant rester attentif à la richesse sémantique irréductible de rūah (47).

Partie 3. *Luc et sa spécificité*

Pour faciliter la compréhension nous suivrons la judicieuse séparation qu'opère M.-A. Chevallier (48) dans sa conclusion :

a) *Le rôle du souffle dans l'économie du salut*

1. *Dès Pentecôte tous les croyants reçoivent un don qui n'avait atteint dans l'Ancien Testament que quelques prophètes et qui s'était concentré sur le seul Jésus (49).*

Dans la continuité vétérotestamentaire ce don se présente comme la réalisation de la promesse (Ac 2,17-22), il est permanent et signe du salut (50). Turner défend de façon brillante une position qui tend à lier le don de l'Esprit au salut : « Luc estime que l'Esprit œuvre par Jésus, pour accomplir la rédemption individuelle, avant et après la Pentecôte (51). » La position traditionnelle consiste à voir chez Luc une conception de l'Esprit comme force (= AT) indépendante du salut individuel. Nous souscrivons à la citation dans la mesure où elle laisse au Christ la place centrale qui lui est due dans la conception lucanienne de l'histoire du salut et lie l'Esprit essentiellement à l'activité (52) de Jésus. Cependant la constatation de F. Bovon est aussi correcte : « Dans les Actes l'Esprit Saint ne s'identifie pas avec le don du salut ou sanctification (53). » C'est pourquoi nous pouvons formuler le point suivant :

2. *L'Esprit n'est pas présenté comme une puissance d'actualisation sotériologique mais comme puissance de Dieu qui se manifeste pour mettre en route le plan de salut réalisé en Jésus (54).*

(47) Son quotient événementiel, presque expérimental ne peut pas être annulé, de même que son lien à la vie.

(48) M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 120 s.

(49) F. BOVON, *Luc le théologien*, Neuchâtel, 1978, p. 234.

(50) G. HAYA-PRATS précise qu'il s'agit d'un signe naturel puisqu'il est l'anticipation de sa plénitude (*L'Esprit force de l'Eglise*, Lectio divina, 81, trad. J. Romero, H. Faes, Paris, 1975, p. 199).

(51) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 33.

(52) Nous formulerons ainsi les liens christologie-pneumatologie : dans la « Heilsgeschichte » lucanienne, la christologie est liée à la pneumatologie par la *constance* de l'action de l'Esprit dans la vie de Jésus. (M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, pp. 222 s.; F.J. LEENHARDT, *op. cit.*, pp. 46 s.).

(53) F. BOVON, « L'importance des médiations dans le projet théologique de Luc », in *NTS*, 1974/21, p. 34.

(54) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 201.

« Pour vous, demeurez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez, d'en haut, revêtus de puissance » (Lc 24,49). C'est Jésus lui-même qui sauve, ou la foi en lui. Dans ses écrits Luc ne ramène jamais la foi à l'Esprit; en effet de longues périodes peuvent s'écouler avant que le don de l'Esprit ne succède à la foi, sans pour autant que les croyants deviennent incrédules (55). Dans la perspective vétérotestamentaire caractéristique de Luc, l'Esprit est le même que celui qui a inspiré les prophètes, il est au service de la Parole. Il ne faut toutefois pas absolutiser cette constatation (56). Car si l'Esprit se manifeste comme « puissance d'en haut » (Lc 24,49), voie principale d'accomplissement historique du dessein salutaire de Dieu, son action n'est pas exclusivement la parole proclamée (57).

3. *Les liens entre le Christ élevé et l'Esprit sont difficiles à déterminer, il en va de même pour le Jésus historique (58).*

Jésus ne sera maître de l'Esprit qu'à l'heure de son élévation. Présentement l'Esprit demeure sur Jésus, c'est tout ce que Luc nous dit. Une fois élevé il répandra l'Esprit-Saint de la part de Dieu (59).

4. *Le Jésus pré-pascal a vécu dans une relation à l'Esprit-Saint que les disciples ne connaîtront pas (60).*

La conception de Jésus par le Saint-Esprit (Lc 1,26-38) indique la volonté lucanienne de distinguer Jésus: « L'Esprit-Saint viendra sur toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi celui qui va naître sera saint et sera appelé Fils de Dieu » (Lc 1,35) (61). Turner confirme: « From one perspective, the Pentecost narrative affords the most dramatic underlining of the uniqueness of Jesus' relationship to the Spirit as Luke conceives it (62). »

b) *L'expérience du souffle et la foi dans le souffle*

C'est dans l'Ancien Testament que Luc trouve des textes sur l'intervention de l'Esprit dans des expériences, sur l'espérance du rôle escha-

(55) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, pp. 157 s.

(56) Risque qu'encourt B. GILLIERON en parlant de l'Esprit « entièrement domestiqué » ou en insistant trop exclusivement sur l'action de l'Esprit dans les moments clés de l'histoire du salut. (*Le Saint-Esprit, actualité du Christ*, Genève, 1978).

(57) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234; M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 221.

(58) F. BOVON, *op. cit.*, pp. 226-234.

(59) F. BOVON, *id.*, p. 234, note que Luc dans le récit de la Pentecôte ne dit pas explicitement que le Ressuscité lui-même envoie l'Esprit.

(60) *Id.*, p. 243.

(61) Ce texte fait partie d'une tradition commune à Matthieu et à Luc. L'intervention du souffle de Dieu désigne la puissance mystérieuse de Dieu pour Matthieu (1,18-21). Pour Luc cette intervention est plutôt celle du souffle créateur de vie et du souffle qualifiant le Messie. M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 221.

(62) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 36.

tologique de l'Esprit et sur l'action mystérieuse de l'Esprit au cœur de l'homme. Dans les limites de ce paragraphe et de notre recherche nous essayerons de découvrir ce que révèle l'expérience de l'Esprit – quelle qu'elle soit – du lien homme – Saint-Esprit. F. Bovon met le doigt sur la difficulté lorsqu'il constate : l'Esprit « apparaît, ici ou là, dangereusement à la disposition des apôtres » (63). Essayons d'y voir plus clair en procédant logiquement, c'est-à-dire en tirant d'abord les grandes lignes d'une phénoménologie de l'Esprit. Pour l'interpréter, nous tenterons de comprendre ensuite l'influence du cadre lucanien sur le sens de ces manifestations de l'Esprit.

1. *Luc confère une certaine visibilité à la présence de l'Esprit.*

Schweizer parle à propos du baptême de Jésus « d'objectivité de la descente de l'Esprit » (64). Elle se constate en divers autres endroits (Ac 2,3-6 ; 4,31 ; 5,15 ; 19,12 ; 21,4). Sur les sources de la conception lucanienne le travail reste à faire (65). S'agit-il d'une conception hellénistique, c'est-à-dire substantialiste, ou plus vétêrotestamentaire, animiste ?

2. *Comme la Parole, l'Esprit est indépendant des hommes et des contingences terrestres (66).*

Il n'annihile pas la capacité décisionnelle des croyants mais les laisse libres. Nous évitons volontairement la question du don de l'Esprit et renvoyons au chapitre 9 du livre de J.D.G. Dunn traduit dans le numéro 5 de *Hokhma* (1977). Sa position peut se résumer en deux points : la seule chose qui fasse d'un homme un chrétien c'est le don de l'Esprit, le baptême d'eau chrétien reprend le rôle subsidiaire et préparatoire qu'avait auparavant le baptême d'eau johannique : baptême de repentance, condition de la réception de l'Esprit. Il ne faut pas identifier le sacrement au don du ciel (pp. 31-35) (67).

3. *L'idée d'une permanence intérieure à l'individu est étrangère à Luc (68).*

Comme nous l'avons déjà écrit dans notre premier paragraphe l'Esprit est un don de la promesse. S'il est permanent c'est dans sa disponibilité à soutenir les croyants dans des situations où son intervention extraordinaire est nécessaire. Si l'on veut parler de permanence il faut la situer dans les cadres plus larges de l'eschatologie et de l'ecclésiologie.

(63) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(64) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 146.

(65) F. BOVON, *op. cit.*, p. 235.

(66) *Id.*, pp. 227, 234.

(67) Y. CONGAR discute cette position dans laquelle il voit une réduction du sacrement au rite ; son avis nous semble relever de la théologie ecclésiastique plus que de la théologie biblique (*op. cit.*, V. II, pp. 249 s.).

(68) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 198.

Essayons maintenant de comprendre dans une perspective plus globale :

4. *Le point de vue de Luc à propos de l'Esprit-Saint est celui de l'observateur (69).*

Il ne cherche pas à comprendre les modalités du «comment». L'interprétation de cette constatation est capitale.

5. *La foi joue un rôle, c'est elle qui, se fondant sur la réalisation des promesses, permet de déchiffrer l'expérience et le rôle de l'Esprit (70).*

La problématique du discernement n'est pas aussi développée que chez Paul, cependant c'est le courage, la foi, la sagesse des croyants qui est signe de l'action de l'Esprit.

6. *L'action du Saint-Esprit s'inscrit dans une vision globale des médiations humaines – sociales, culturelles et institutionnelles. Le Christ, les actions de Dieu, l'Esprit et la Parole s'insèrent dans ces médiations en confirmant ainsi la nécessité théologique (71).*

Cette affirmation est éclairante. La place nous fait défaut pour apporter les précisions et le cadre exégétique de son élaboration. En pneumatologie lucanienne sa valeur réside surtout dans la priorité qu'elle laisse à la responsabilité et à la liberté de l'homme. Elle n'épuise pas la richesse et la complexité de l'œuvre de l'Esprit notamment dans sa dimension eschatologique (72) (glossolalie ou prophétie comme anticipation eschatologique).

7. *Le Saint-Esprit n'est pas une puissance impersonnelle, il gagne une stature personnelle comparable à Dieu ou au Christ (73).*

Cette affirmation nous semble plus prudente que les propos de l'exégète catholique Haya-Prats qui tend à distinguer l'action directe de Dieu de celle du Saint-Esprit ! Nous pensons que Luc ne s'est pas posé la question dans ces termes (74), sa problématique étant toujours christocentrique comme le montre Turner (75).

Si l'on considère la richesse des fonctions attribuées par Paul à l'Esprit on est tenté de prétendre qu'il n'y a pas vraiment de pneumatologie lucanienne. Cette attitude équivaldrait à prendre la méthode

(69) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(70) M.- A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 222.

(71) F. BOVON, *art. cit.*, pp. 24, 29.

(72) G. HAYA-PRATS : «L'action de l'Esprit a deux aspects, l'un eschatologique : elle est l'anticipation de la plénitude du salut ; l'autre dynamique : elle guide le peuple de Dieu» (*op. cit.*, p. 206).

(73) F. BOVON, *op. cit.*, p. 234.

(74) *Id.*, p. 227.

(75) M.B. TURNER, *art. cit.*, p. 39.

Paulinienne comme norme. Or relater l'histoire sous forme de « Heilsgeschichte » c'est aussi être théologien mais à la façon des grands historiographes de l'Ancien Testament. Cet aspect de la communication théologique qui remet en valeur l'histoire, la description plus que la définition ou l'énoncé tend à reprendre une place dans les préoccupations des théologiens académiques, notamment par les travaux du professeur W. Hollenweger sur la théologie orale (76).

Les questions sans réponse que nous adressons à Luc, son peu de souci du « comment » ne peuvent masquer la cohérence globale de ses écrits. Cependant cette pneumatologie lucanienne, de par sa présentation est difficile à monnayer en théologie fondamentale (77); les nombreuses interprétations parfois fort divergentes même au niveau de la théologie biblique l'illustrent très bien (78). Il faut donc l'enrichir du travail paulinien. Taxer ainsi Luc d'illumination ou de protocatholicisme équivaut à se méprendre sur son œuvre, à l'enfermer dans des catégories qui ne conviennent pas à son projet.

Partie 4. Paul

Paul fait continuellement référence au Saint-Esprit (79). La présentation de sa pneumatologie demanderait donc une place considérable. Plus encore que pour les Synoptiques et les Actes nous devons nous restreindre.

Comme Luc mais de façon plus aiguë encore, Paul se trouve confronté à la difficulté de lier l'héritage vétérotestamentaire à la pensée hellénistique. La rigueur de sa pensée l'oblige à des précisions théologiques dont les répercussions sont considérables. De l'Ancien Testament il garde la notion d'Esprit comme puissance, il reprend la typologie de la shekina (Dieu habite le Temple: 1 Co 3,16), il est fidèle à l'eschatologie chrétienne primitive (l'événement du Christ comme tournant de l'histoire dont l'Esprit est moteur).

Cependant il va plus loin que les Actes en disant notamment: « Le Seigneur c'est l'Esprit » (2 Co 3-7) (80). Cette nouveauté est rendue pos-

(76) W.J. HOLLENWEGER, *Erfahrung der Lebhaftigkeit* (Interkulturelle Theologie 1), pp. 69-84. L'intérêt de cette théologie est multiple: non seulement parce que le christianisme avant d'être devenu la religion du livre a été une religion orale mais aussi et surtout parce que cette communication tend à prendre une place de plus en plus grande dans les sociétés occidentales – développement des médias, groupes charismatiques, etc. De plus elle est partie intégrante et intégrée de la culture de millions de chrétiens africains, sud-américains ou autres.

(77) M.-A. CHEVALLIER propose de lier la pneumatologie à la christologie par l'action du souffle dans la naissance, le baptême puis l'exaltation. Smail fait de même.

(78) F. BOVON, *op. cit.*, p. 252.

(79) 146 x, dont 117 dans les grandes épîtres (Y. CONGAR, *op. cit.*, V, 1, p. 51).

(80) F.J. LEENHARDT pour préciser les liens emploie le terme d'assimilation (*art. cit.*, p. 46). Cette présentation a l'avantage de ne pas suggérer une totale identification à partir d'un texte dont l'exégèse est délicate. J. HERING refuse l'identification car, dit-il, elle suppose une per-

sible par la pensée plus substantialiste des grecs: le pneuma est une substance céleste, donc Jésus qui est Dieu en est le porteur. Cette pensée présente des points forts et des risques (81):

– les liens christologie-pneumatologie sont définitivement établis: l'Esprit c'est le don même de Jésus-Christ, le mode d'existence de Jésus comme Seigneur.

– «L'effusion constitue la vie chrétienne spécifique en tant qu'elle est vie nouvelle par rapport à la vie de l'éon présent» (82) ou pour l'exprimer autrement: «Nous sommes et serons le sujet d'une qualité d'existence et d'actes qui relèvent de la sphère d'existence et d'opération de Dieu (83)»;

– la tentation gnostique: l'Esprit est la phusis qui sauve le pneumatique;

– l'enthousiasme: étant dans le dernier éon il n'y a plus de médiation mais une proximité génératrice d'illuminisme et de liberté désordonnée.

Les dangers sont évités de diverses façons:

– par l'enracinement vétérotestamentaire: ce n'est pas une substance divine qui prend la place de notre substance et dont par là-même nous pourrions disposer mais le don d'un dynamisme qui ne supprime pas l'action humaine mais la rend possible;

– par l'exemple de Paul (84): il argumente toujours à partir de situations concrètes, pour exprimer une position personnelle;

– par des précisions théologiques (85):

* si l'Esprit vient de Dieu, ce n'est pas sans médiation, mais par la prédication qui suscite la foi (86) (Rm 7,6; 8,2; 2 Th 2,13);

* si la christologie est liée à la pneumatologie, alors la Croix comme centre de la christologie indique une limite (87);

sonnification de l'Esprit et annule toute la pneumatologie paulinienne (*La seconde épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1958, p. 39). (Nous préférons G.E. LADD (*A Theology of the NT*, London, 1975) qui parle du monde par lequel le Seigneur agit.)

(81) Une formule comme «en Christoi» cristallise les risques. Pour les positions exégétiques et l'enjeu: H. CONZELMANN, *Théologie du NT*, Genève, 1969, pp. 220-223.

(82) F.J. LEENHARDT, *art. cit.*, p. 46.

(83) Y. CONGAR, *op. cit.*, V, I, pp. 54 s.

(84) F. BOVON, notes personnelles sur son «Cours de théologie paulinienne», Genève, Hivers 1980.

(85) Cette liste pourrait être allongée, il ne s'agit pas de reconstruire toute la théologie paulinienne.

(86) C'est ce que présente E. SCHWEIZER sous le titre «Pneuma, puissance de la pistis», *art. cit.*, pp. 181-188.

(87) Y. CONGAR fait la remarque suivante: «Paul ne fait pas allusion à Pentecôte, son

- * l'Esprit étant donné comme prémices ou arrhes (Rm 8,23 ; 2 Co 5,5), il n'est que l'anticipation de ce qui est encore à venir ;
- par des exhortations et des considérations pratiques :
- * l'Esprit est son propre souverain, il faut donc discerner les esprits ;
- * les manifestations de l'Esprit doivent être ramenées à l'utilité commune ;
- * les choses les moins spectaculaires sont les plus spirituelles (1 Co 1).

Conformément à notre recherche nous allons chercher à comprendre la perspective globale de la pneumatologie paulinienne avec à l'esprit les deux questions suivantes : dans quelle mesure la pneumatologie est ordonnée à la christologie ? La problématique des dons est-elle un point fondamental de cette pneumatologie ?

Parmi les biblistes que nous avons lu, F.-J. Leenhardt s'est trouvé être le plus accessible (88). Son travail convient parfaitement à notre recherche. Nous nous contenterons donc de le résumer en l'enrichissant ici ou là d'éléments glanés ailleurs. Il part de la constatation relevée et discutée à la page précédente : l'action de l'Esprit et celle du Seigneur se confondent, elles désignent l'unique action rédemptrice de Dieu sous ses deux aspects successifs (89).

1. *L'Esprit d'adoption : Rm 8,15-16 ; Gal 4,6 ; (1 Co 12,3)*

« Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclave et vous ramène à la peur, mais un esprit qui fait de vous des fils adoptifs (pneuma uiothesias) et par lequel nous crions : Abba Père » Rm 8,15.

L'adoption introduit l'adopté dans la famille des héritiers. Gal 4,1-6 indique l'événement rédempteur auquel l'adoption est attachée : la libération par Jésus-Christ (90). Elle peut être placée à côté de la justification (Rm 3,25) et de la réconciliation (2 Co 5,18 s.). Quel est le rôle de l'Esprit ? Il est envoyé par Dieu pour témoigner à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8,15). Il nous fait voir ce que nous ne pouvons voir avec nos yeux humains. « Il n'est pas seulement celui qui nous enseigne à rester dans une relation enfantine avec Dieu en prononçant constamment et fermement le nom de "Père" malgré ce qui s'oppose toujours à nouveau à cette relation ; il est aussi celui qui maintient une communion vivante (91). » Il donne la foi (2 Co 4,13 ; 5,5-7).

expérience de l'Esprit est entièrement et immédiatement liée à l'événement de Pâques», *op. cit.*, V, I, p. 51.

(88) F.J. LEENHARDT, *art. cit.*, pp. 47-56.

(89) *Id.*, p. 46.

(90) C'est par l'œuvre de l'Esprit que nous devenons fils, cohéritiers avec Christ : les liens christologie-pneumatologie sont ici clairs.

(91) H. RIDDERBOS, *Paul. An outline of his Theology*, Grand Rapids 1975, p. 203.

L'Esprit est ainsi principe de communion, de communication entre Dieu et le croyant (1 Co 2,6-13).

2. *L'Esprit libérateur*: 2 Co 3,17; Gal 5,1 + 13

«Car le Seigneur est l'Esprit et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté» 2 Co 3,12.

Le contexte de la citation (le Seigneur exprime le sens spirituel des Ecritures par opposition à Moïse) et la question plus générale débattue dans les Galates indiquent le poids accordé au thème de la liberté: «C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés. Tenez donc ferme et ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage» (Ga 5,1). La liberté est donc une conséquence de l'œuvre réconciliatrice du Christ. Le chapitre 8 devrait être entièrement cité pour montrer combien la mort de Christ libère de l'emprise de la chair: «La loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus m'a libéré de la loi du péché et de la mort» (Rm 8,2). Il y a une double libération à l'égard du péché et de la loi (6,14).

3. *L'Esprit vivifiant*: Rm 8,2; 1 Co 15,45

Cet aspect de l'œuvre de l'Esprit est théologique mais aussi éthique. Il s'ancre notamment sur les analogies tirées de la création: «C'est ainsi qu'il est écrit: le premier homme Adam fut un être animal doué de vie, le dernier Adam est un être spirituel donnant la vie... Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste» (1 Co 15,45-49). Connaissant le contexte, il ne faut pas comprendre ces textes comme opposant la vie présente à la vie ressuscitée future (92), mais comme affirmant avec certitude l'acquisition de la victoire du Christ et de la vie (93). L'Esprit est donc l'agent d'une vie nouvelle qui se situe dans la vie présente d'abord. Si le langage est proche du dualisme gnostique, il n'en véhicule pas la pensée: le salut n'est pas une échappatoire pour un monde spirituel supérieur (94). L'éthique vérifie cette affirmation: elle englobe toute l'existence (95) dans un contexte ecclésial, lieu par excellence où s'exerce l'action de l'Esprit (96).

(92) Ch. SENFT, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1979, note 8, p. 206.

(93) *Id.*, p. 210.

(94) *Id.*, p. 207: pneumatikos ne signifie pas immatériel mais «conforme selon le dessein et par la puissance de Dieu au statut des réalités du monde nouveau où Dieu est tout en toutes choses».

(95) F.J. LEENHARDT: «Non seulement l'éthique du corps et des relations extérieures mais l'éthique de la vie intérieure et de la relation avec Dieu découle également de la présence de l'Esprit» (*art. cit.*, p. 54).

(96) Il faudrait souligner les liens entre l'Esprit qui anime le Corps du Christ et l'Eglise visible et remarquer dans la direction de notre recherche qu'il n'y a pas de «Corps du Saint-Esprit», mais un «Corps du Christ».

Nous avons beaucoup souligné dans ces quelques lignes les liens étroits entre christologie et pneumatologie. Est-il dès lors possible de dire que la pneumatologie est une christologie actualisée? Dans la mesure où chez Paul le pneuma est constamment ramené au Christ, un oui s'impose. Mais il faut préciser les limites de cette réponse. Paul n'est pas préoccupé comme le sont parfois ceux qui posent la question susmentionnée, des rapports métaphysiques entre Dieu, le Christ et l'Esprit (97). Sa conception de l'Esprit comme «puissance de Dieu qui permet à l'homme de croire à la Croix et à la Résurrection» (98) lui suffit pour répondre aux questions concrètes qui lui sont posées et pour développer son enseignement. Ainsi la réponse donnée ne nous autorise pas, par le biais de la théologie systématique à repenser les conséquences pratiques (99) ou les doctrines secondaires comme celle des dons en dehors des écrits pauliniens. Cette réflexion doit être placée à sa juste importance dans l'analyse du mouvement charismatique.

Ce paragraphe met le doigt sur l'intérêt que peut avoir pour notre recherche la comparaison des perspectives pauliniennes et lucaniennes. En voici quelques aspects (100):

– thèmes qui sont absents dans les Actes: inhabitation (101) de l'Esprit, Esprit d'adoption, Esprit de libération dans le sens de l'opposition entre la chair et l'Esprit. Luc s'intéresse plus à l'Esprit dans la perspective missionnaire d'une force engagée par le Christ pour réaliser son œuvre;

– différence dans les rapports Saint-Esprit/foi: dans les Actes la foi n'implique pas nécessairement la réception de l'Esprit, – «cela ne signifie pas que Luc ait nié que tout chrétien reçoive le Saint-Esprit» (102), alors que chez Paul ils sont étroitement conjoints (Ep 4,4 s.). Ces aspects peuvent être présentés de différentes manières. Nous pensons avec E. Schweizer (103) que fondamentalement la différence réside dans l'accent que l'un et l'autre mettent sur l'action du pneuma: Luc lui attribuant un rôle de phénomène «complémentaire», comme «force

(97) A la question de la personnalité du Saint-Esprit les exégètes ne peuvent donner une réponse totalement affirmative, Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 67. E. SCHWEIZER: Ce qui importe à Paul, «ce n'est pas de substituer à la notion de force une notion de personne mais bien d'attester que cette force n'est pas une chose vague mais la manière du Seigneur d'être présent dans la communauté» (*op. cit.*, p. 200).

(98) *Id.*, p. 197.

(99) Lorsque dans leur fond elles concernent les mêmes questions auxquelles Paul a essayé de répondre.

(100) Ils sont puisés chez Y. CONGAR, *op. cit.*, p. 73; G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, pp. 28, 129, 206; E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 197.

(101) Y. CONGAR fait remarquer à juste titre que les différences ne doivent pas être exagérées; en Ac 2,42 par exemple n'est-ce pas le Saint-Esprit qui anime la vie externe? (*op. cit.*, V. I, p. 74).

(102) G. HAYA-PRATS, *op. cit.*, p. 129.

(103) Lire son deuxième paragraphe (*op. cit.*, pp. 197 s.) qui est très explicite.

qui détermine la nouvelle vie dans la foi» (104), alors que Paul lui donne le rôle essentiel de puissance *rendant possible* la foi dans l'œuvre du Christ. Nous avons mis l'adjectif «complémentaire» (105) entre guillemets, estimant qu'il peut être une façon de juger Luc à l'aune de Paul. Si le projet de Luc est plus historique et descriptif que celui de Paul, la sensibilité théologique de Luc ne nous est pas pour autant inaccessible et inutile dans la mesure où elle entrevoit de façon plus précise que celle de Paul la distinction entre l'action de l'Esprit et celle du Christ.

Faute de place nous ne pourrions pas nous arrêter longuement à la pneumatologie johannique, d'autant plus que la particularité du milieu johannique demanderait une attention spéciale. La problématique des charismes n'est pas spécifiquement abordée chez Jean; cependant la richesse de sa pneumatologie est considérable, elle offre des clés de compréhension dont toute doctrine du Saint-Esprit a besoin. Mentionnons simplement les quelques points suivants:

– par son dualisme, Jean exprime de façon plus prononcée que Paul et les Synoptiques une «eschatologie réalisée». C'est dans cette direction que la pneumatologie joue un rôle: l'intervalle entre la mort et la parousie tend à perdre de l'importance occulté qu'il est par la venue du Paraklet.

Le dualisme johannique s'exprime notamment par l'opposition «sax/pneuma». «Mais l'heure vient et maintenant elle est là – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité» (Jn 4,23). Le «pneuma» ici ne désigne pas l'âme et la raison humaine mais la réalité de Dieu trouvée en Jésus seul. C'est le pneuma divin qui est la source de cette réalité nouvelle, il est puissance vivifiante par opposition à la sax (106). La spécificité johannique consiste à présenter la vie donnée par l'Esprit comme *étant* la connaissance de Dieu. Celle-ci est donc reçue immédiatement puisqu'elle est vie, elle implique une grande proximité du divin dans la mesure où elle signifie en elle-même l'abolition de la séparation Dieu-monde (107).

– En christologie Jean découvre la place centrale du Christ dans l'histoire du salut; affronté à certains courants illuministes, il montre qu'on ne peut concevoir une action de l'Esprit indépendamment de celle du Christ. Il insiste particulièrement sur le rapport Paraklet-Fils (Jn 14,16-28; 16,4b-15);

– la richesse du vocabulaire johannique est étonnante. Il y a d'abord le

(104) *Id.*, p. 198.

(105) SCHWEIZER l'utilise.

(106) E. SCHWEIZER, *op. cit.*, p. 212.

(107) *Id.*, pp. 212 s.

fameux terme «parakletos» (108), il résume et explicite les fonctions évoquées en Jn 15,26 s. ; 16,8 : l'Esprit, avocat et médiateur, met à jour la justesse de la cause du Christ et la duplicité de ses détracteurs ; comme témoin, intercesseur, aide, il rend témoignage du Christ aux disciples : c'est le témoignage intérieur du Saint-Esprit (repris massivement par Calvin).

Une autre expression mériterait d'être étudiée tant sa visée est profonde : «pneumates alepheia». «Lorsque viendra l'Esprit de Vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière car il ne parlera pas de son propre chef mais il dira tout ce qu'il entendra et il vous communiquera tout ce qui doit venir» (Jn 16,13). Cette citation montre bien qu'il est possible de parler chez Jean d'un «temps de l'Esprit» (109) : la concentration christologique ne doit pas masquer la continuation de la révélation, elle est là pour signifier qu'il n'y aura pas de nouvelles révélations indépendantes de celle donnée en Jésus-Christ.

En 16,13, Jean pense sans doute à l'Esprit de prophétie (Ac 19,10) qui a joué un si grand rôle dans l'Eglise naissante. Il sait que les disciples ont connu des situations bien différentes de celles du temps de Jésus et que l'Esprit les y a guidés en leur faisant saisir le sens des paroles et des actes de Jésus et comprendre la signification de l'histoire à la lumière de l'Evangile du Maître (110).

Nous voici arrivés à la fin de ce premier parcours. Notre tâche pour le prochain article consistera à mettre de l'ordre dans la diversité des témoignages bibliques que nous avons observés. Nous essayerons donc de systématiser, en fonction du but recherché, les données essentielles sous forme de présupposés.

(108) Il est judicieux de rappeler brièvement ses sens possibles : certains soulignent son sens passif original : «Quelqu'un qui est appelé à aider quelqu'un d'autre» (W. BAUER, *Greek-English lexicon on NT*, Chicago, 1979, p. 618). Un lien avec «parakalein» (consoler) est aussi probable. L'angéologie juive (Jb 16,19) et le christianisme primitif (Mc 13,11 ; Ac 5,32) l'emploient dans le sens de médiateur, intercesseur, aide, enseignant et interprète. Des liens avec la tradition sapientiale sont probables : on trouve plusieurs fois le verbe «parakalein» appliqué à la Sagesse (Pv 8,4-11 ; Qo 4,1 ; Si 17,15 s. ; Sg 1,1-10). (I. DE LA POTTERIE, «L'Esprit-Saint dans l'Evangile de Jean», in *NTS*, 1971-72/18, p. 450).

(109) B. GILLIERON, *op. cit.*, p. 136.

(110) A. GEORGE, «L'Esprit guide vers la vérité plénière», *Assemblées du Seigneur*, 31, pp. 43 s. J.D.G. DUNN va dans le même sens à propos des révélations : elles doivent être comprises comme «la réinterprétation des anciennes pour leur donner un sens actuel et la réception de nouvelles en harmonie avec les anciennes», *Baptism in the Holy Spirit (Studies in Biblical Theology, 2nd serie. 15)*, London, 1970.

Dieu et le langage biblique

Le langage humain peut-il véhiculer la parole de Dieu ?

par John M. Frame*

Parmi les objections contemporaines faites à la conception «évangélique» de l'autorité biblique, la plus persuasive et la plus fréquemment utilisée affirme ceci : la Bible ne peut pas être la Parole de Dieu parce qu'aucun langage humain ne peut être parole de Dieu. Pour les tenants de cette position, c'est non seulement la Bible qui est un véhicule inapproprié pour transmettre infailliblement un message de Dieu à l'homme, mais le langage humain *en général*.

Cette objection se retrouve sous des formes variées. Nous en traitons trois :

1. Certains linguistes et philosophes du langage ont suggéré que le langage n'est jamais complètement vrai, et que le décalage indéniable existant toujours entre un symbole et la réalité (par exemple, le mot «bureau» n'est pas un bureau en soi) injecte une part d'erreur dans chaque énoncé. Cette thèse est parfois appuyée par une autre affirmation, selon laquelle tout langage est métaphorique et figuratif ; il ne peut donc jamais transmettre « littéralement » la vérité. Il y a cependant quelque chose de curieux dans ces opinions qui voient de la fausseté dans tout langage : l'affirmation « toutes les phrases sont fausses », par exemple, se réfute elle-même si on la prend littéralement ; et si on ne la prend pas littéralement, que signifie-t-elle ? Il est vrai que le langage ne transmet jamais « toute la vérité », qu'il ne transmet jamais la vérité avec une précision absolue, ou de manière à inclure la totalité de la réalité. Mais considérons ceci : a) En un sens, certaines phrases sont parfaitement précises et complètes. Par exemple : « Paris est la capitale de la France » ; pourrait-on dire cela de manière plus précise ou plus complète ? b) Bien sûr, la phrase ci-dessus n'est pas complète en ce qu'elle ne dit pas « tout ce qu'il y aurait à dire » sur Paris et la France. Mais

* Cet article est tiré, avec la permission de la *Bethany Fellowship*, de l'ouvrage collectif édité par John Warwick Montgomery : *God's Inerrant word*. Il a été traduit par Anne-Marie Fatzer.

aucun être humain *n'essayerait* jamais de dire tout cela, du moins s'il est sensé! La Bible ne prétend pas non plus «tout» dire sur Dieu. Tenir à l'infaillibilité de la Bible n'implique pas de tenir à l'idée de globalité dans le sens décrit ci-dessus. c) L'imprécision n'a pas nécessairement valeur d'erreur. Dire: «Lausanne est à environ 500 kilomètres de Paris» est imprécis en un sens, mais c'est une phrase parfaitement correcte, qui ne contient aucune erreur. Un livre «infaillible» peut comporter nombre de ces affirmations imprécises mais justes. Tout en reconnaissant donc que, d'une certaine manière, le langage ne véhicule pas «toute la vérité», nous ne pensons pas qu'il faille renoncer pour autant à l'un ou l'autre des éléments de la théologie «évangélique» au sujet de l'autorité biblique.

On pourrait encore développer d'autres points concernant cette première forme d'objection; par exemple, l'appui qu'elle prend sur la *referential theory of meaning*, aujourd'hui discréditée; son concept étrangement généralisé de «métaphore»; ses présupposés douteux sur l'origine et le développement du langage; ses racines théologiques. Ces points ont cependant été discutés ailleurs (1) de manière satisfaisante et mes propres intérêts et aptitudes me poussent à travailler ici d'autres aspects du problème. La discussion qui suit soulèvera des questions de fond qui, je l'espère, contribueront à éclairer encore davantage ce premier point.

2. Si ce premier type d'objection était principalement soulevé par les linguistes, les philosophes du langage et leur entourage, le deuxième type (bien qu'également centré sur le langage) provient de préoccupations plus épistémologiques et métaphysiques. Entre les années 1920 et 1930, le positivisme logique essaya de diviser tout langage philosophique important en trois catégories: a) les tautologies («Un livre est un livre», «Ou bien il pleut, ou bien il ne pleut pas»); b) les contradictions («il pleut et il ne pleut pas», «La table est carrée et elle n'est pas carrée»); c) les énoncés de faits empiriques («il y a un oiseau sur le toit», «Le président a décidé d'imposer un contrôle des prix sur la viande de bœuf»). Selon cette école de pensée, les tautologies n'étaient vraies que par les significations des termes eux-mêmes et les contradictions étaient fausses sur cette même base. Les énoncés empiriques pouvaient être vrais ou faux, ce qui pouvait être vérifié par des méthodes analogues à celles appliquées en sciences naturelles. Si quelqu'un soutient un certain fait, mais qu'après examen, il se trouve qu'il ne peut pas le prouver ou le réfuter par ces méthodes, alors, disaient les positivistes, ce qu'il affirme n'est pas un fait; ce n'est pas une «affirmation empirique»; elle n'est ni vraie ni fausse. Une assertion si peu vérifiable peut être de

(1) On trouvera une discussion utile de ces questions chez Gordon H. Clark, *Religion, Reason and Revelation*. Philadelphie. Presbyterian and Reformed, 1961, pp. 111-50.

l'ordre de la poésie ou être l'expression d'un sentiment, mais elle n'exprime en aucun cas un fait. Pour utiliser un terme technique des positivistes, elle est «sans signification cognitive», elle ne tient pas lorsqu'elle est confrontée au «critère de vérification du sens». C'est pour de telles raisons que les positivistes écartèrent les affirmations d'ordre métaphysique («l'esprit est la voie absolue vers la conscience de soi») et d'ordre théologique («Dieu est amour»), les considérant comme dépourvues de signification cognitive. Des affirmations d'ordre éthique («voler est mal») étaient considérées elles aussi, non comme des énoncés de faits, mais comme l'expression d'une attitude, comme des commandements ou comme un autre type de langage non-informatif (2).

En tant que théorie générale du sens, le positivisme logique était trop massif pour durer très longtemps. Des disputes surgirent rapidement concernant le choix des méthodes de vérification, le degré d'exactitude ou d'erreur acceptable, et d'autres sujets trop techniques pour être discutés ici. Bien des gens eurent l'impression que, dans une certaine mesure, tout ce projet n'était qu'une manière de rationaliser des *a priori*, et non une manière d'analyser objectivement ce qui constitue «le sens»; qu'il était, en outre, une tentative de se débarrasser d'un langage qui déplaçait à certains philosophes, en construisant «un principe» établi arbitrairement pour atteindre ce but (3).

Aucun spécialiste sérieux ne souscrit aujourd'hui à ce «principe de vérification» comme critère général de sens. Cependant, nous sommes très proches de l'une des préoccupations des positivistes. Bien que nous ne souscrivions pas à l'ensemble des théories du positivisme logique, plusieurs d'entre nous prennent très au sérieux l'idée de base selon laquelle *une fait donné devrait marquer une différence* («A fact ought to make a difference»). Nous en avons une illustration très vivante dans la parabole souvent citée d'Antony Flew :

«Il était une fois deux explorateurs qui arrivèrent dans une clairière au milieu de la jungle. Dans cette clairière poussaient beaucoup de fleurs et beaucoup de mauvaises herbes. L'un des explorateurs déclara qu'il devait y avoir un jardinier qui prenait soin de

(2) En anglais, l'exposé classique de la pensée du positivisme logique est celui d'A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, New York, Dover, 1946.

(3) L'un des débats les plus animés portait sur le statut du principe de vérification lui-même. Il ne s'agissait certainement pas de le considérer comme une tautologie : mais il ne semblait pas non plus pouvoir être «vérifié» dans un sens plus ou moins scientifique. Fallait-il alors le repousser comme étant «sans signification cognitive»? Ayer lui-même (cf. note ci-dessus) en vint à conclure que ce principe de vérification était une «convention» (cf. son introduction à *Logical Positivism*, Glencoe, Free Press, 1959, p. 15). Il affirme que cette «convention» a un certain bien-fondé dans l'usage ordinaire mais il admet qu'elle dépasse parfois cet usage ordinaire sur des points cruciaux.

ce coin de terre. Ils plantèrent donc leurs tentes à cet endroit et montèrent la garde. Mais ils ne virent aucun jardinier. "Peut-être est-ce un jardinier invisible" se dirent-ils. Ils établirent donc une barrière de fils de fer barbelés qu'ils électrifèrent. Ils firent des rondes avec des chiens de garde (ils se souvenaient en effet que "l'Homme Invisible" de H.G. Wells pouvait être senti et touché, bien qu'il ne pût être vu). Mais il n'y eut aucun cri qui permit de croire qu'un intrus ait reçu une décharge électrique; les chiens de garde n'aboyèrent à aucun moment. Le croyant n'était pourtant pas convaincu. "Il y a un jardinier invisible, intangible et insensible aux chocs électriques, un jardinier qui n'a pas d'odeur et qui ne fait pas de bruit, un jardinier qui vient secrètement prendre soin du jardin qu'il aime". Mais le sceptique de désespérer: "Que reste-t-il de ton affirmation de départ? En quoi ce que tu appelles un jardinier invisible, intangible et éternellement insaisissable est-il différent d'un jardinier imaginaire, ou d'un jardinier qui n'existerait pas?" (4).

Sil n'y a *pas de différence* entre «un jardinier invisible» et «pas de jardinier», alors ce ne sont certainement pas sur des faits que se disputent le croyant et le sceptique. S'il n'y a pas de différence, parler d'un «jardinier invisible» peut être une manière utile d'exprimer une attitude donnée par rapport au monde, mais elle ne dit rien d'empirique sur le monde. Flew ne demande pas au croyant de prouver ses vues de manière quasi scientifique (même si l'on suspecte que c'est ce qui le rendrait le plus heureux); il lui demande simplement de dire en quoi sa foi fait une différence.

Comme on pouvait s'y attendre, Flew pense que bien des choses dites sur Dieu ne «font pas de différence». Les croyants disent que «Dieu est amour», bien que le monde soit rempli de cruauté et de haine. En quoi Dieu est-il différent d'un diable, ou d'un Dieu qui n'existerait tout simplement pas? Et si «Dieu est amour» ne fait pas de différence, comment cette phrase recouvre-t-elle un fait? Comment peut-elle avoir une «signification cognitive», selon l'expression des positivistes?

Flew ne dit pas que *tout* langage religieux tombe sous le coup de cette difficulté. Il semble surtout penser à ce qui se passe «souvent» dans la pensée de «personnes religieuses et sophistiquées» (5). Cependant, sa critique est incisive. Y a-t-il un chrétien qui puisse répondre sans hésiter à la question que pose Flew en guise de conclusion: «Que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer, pour démentir l'amour ou l'existence de Dieu?» (6).

(4) Antony Flew *et al.*, «Theology and Falsification», *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, SCM Press, 1955, p. 96.

(5) *Ibid.*, p. 98.

(6) *Ibid.*, p. 99.

Notre première réaction est de dire, avec l'apôtre Paul «Si Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine, et votre foi est vaine aussi» (7). La résurrection montre que Dieu «fait toute la différence»! Prouvez qu'il n'y a pas eu de résurrection, et vous prouvez que Dieu n'est pas. La résurrection (et non seulement la résurrection bien entendu) démontre la grande différence entre l'existence et l'inexistence de Dieu. Reformulons donc la question de Flew: que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer pour prouver qu'il n'y a pas eu de *résurrection*? Savons-nous vraiment comment la réfuter? Paul en appelle à des témoins (8), mais les témoins sont morts. Que se passerait-il si l'on détérait une collection de manuscrits contenant la réfutation du message chrétien par des Juifs palestiniens du premier siècle? Et si ces manuscrits contenaient des critiques approfondies des paroles de Paul dans 1 Cor 15, appuyées par une documentation abondante et des interviews de soi-disant témoins, etc.? Si les vingt-cinq principaux spécialistes du Nouveau Testament affirmaient, sur la base de cette découverte, que croire en la résurrection physique du Christ est une position insoutenable? Cela suffirait-il pour détruire notre foi dans la résurrection? Il serait difficile d'imaginer une réfutation plus convaincante pour tout autre événement de l'histoire. Je crois que bien des gens seraient entraînés dans le doute à cause de cela, mais beaucoup d'autres ne le seraient pas. Pour ma part, je me poserais encore bien des questions sur le caractère tendancieux de ces documents et sur les présupposés des spécialistes qui les auraient interprétés; je tiendrais à vérifier toute la question par moi-même, avant de renoncer à ce point de doctrine. Si je vérifiais ces affirmations sans parvenir à réfuter la position anti-résurrection, cela constituerait-il un démenti de la résurrection? Pas pour moi, et je pense que cela le serait pour très peu de chrétiens professants. Nous savons tous à quel point les arguments des spécialistes peuvent être obscurs; il y a tant de conclusions qui restent soumises à plus ample informé. Dans une telle situation, il n'est pas difficile de dire: «Eh bien! je ne peux pas prouver que les spécialistes ont tort, mais ils peuvent néanmoins se tromper».

Si l'amour du Christ est devenu précieux pour moi, si j'ai reçu la conviction profonde que la Bible est sa Parole, je croirai ce que Paul dit dans 1 Cor 15, et non ce que de nombreux savants affirment sur la base de données extra-bibliques.

Pourrions-nous donc jamais être persuadés que la résurrection est une tromperie? Peut-être; mais un tel changement présenterait plus qu'une modification d'opinion, il équivaldrait à la perte de la foi. Selon l'Écriture, un tel changement reviendrait à céder à la tentation parce que notre Dieu nous appelle à croire en sa Parole, quand bien même l'évi-

(7) 1 Co 15.14.

(8) 1 Co 15. 5-8.

dence semble être en sa défaveur : Sarah aura un fils, même si elle a quatre-vingt-dix ans et que son mari en a cent (9) ; Dieu est juste, même si Job, l'homme intègre, soit souffrir. Les héros de la foi ont cru à la parole de Dieu *sans* qu'aucune autre évidence ne vienne la corroborer : ils ont marché par la foi, et non par la vue (10). Aussi longtemps que nous demeurerons fidèles, la Parole de Dieu aura priorité sur toute autre évidence.

C'est pourquoi l'objection de Flew ne peut pas être écartée avec légèreté. Dans une certaine mesure, ce n'est pas seulement le langage de « personnes religieuses et sophistiquées » qui est incapable de répondre à son défi, mais aussi celui de simples chrétiens. Le discours sur Dieu ne se laisse pas réfuter. Il est difficile de dire ce qui permettrait la réfutation d'une affirmation de foi ; en effet, la foi demande que nous résistions à toute tentation de douter à l'intérieur du discours de la foi, et l'on ne saurait spécifier ce qui autoriserait un renoncement à ces affirmations de foi, car la foi exclut et interdit un tel renoncement.

Ceci signifie-t-il, par conséquent, que la résurrection « ne fait aucune différence » ? Loin de là ! Mais il nous est difficile de dire ce qui prouverait que notre foi en elle est infondée, ou de concevoir une quelconque situation dans laquelle nous abandonnerions cette foi. Il nous est cependant difficile de dire *quelle différence elle fait* dans le domaine des faits empiriques. Peut-être alors que parler de la résurrection n'a rien à voir avec des faits empiriques ; peut-être que tout langage sur Dieu est sans signification cognitive, et qu'il est absolument impossible de parler de Dieu en se servant du langage humain. Si cela est vrai, tout discours affirmant que l'Écriture est la Parole de Dieu est évidemment aberrant.

Telle est donc la deuxième forme de l'objection présentée au début de cet article, objection selon laquelle le langage humain est inapte à véhiculer la parole divine. Examinons brièvement la troisième forme que prend cette objection, avant d'apporter notre propre réponse.

3. La troisième forme de notre objection est plus clairement d'ordre théologique. Karl Barth, par exemple, suggère que, pour des raisons théologiques, le langage humain est inapte à transmettre la vérité de Dieu :

« Les images à l'aide desquelles nous nous représentons Dieu, les pensées dans lesquelles nous cherchons à le fixer, les mots et les phrases qui peuvent nous servir à le désigner, sont inadéquats à leur objet et impropres à nous le faire connaître » (11).

« La Bible n'est pas elle-même et en soi la révélation, mais en tant

(9) Gen 17. 16-17.

(10) Heb 11. Le contraste entre la foi et la vue fait allusion à 2 Co 5. 7.

(11) Karl Barth, *Dogmatique II/1**, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 188.

qu'elle devient Parole de Dieu, elle témoigne de la révélation intervenue et elle est la révélation intervenue sous forme de témoignage. (...) Le témoignage, c'est un service rendu à cet Autre, service qui, pour le témoin, consiste à se porter garant de la vérité de cet Autre, à renvoyer à lui» (12).

Ce type d'argument, très courant dans la théologie du vingtième siècle, est essentiellement une invocation religieuse de la transcendance divine. Dieu est le Seigneur, le Créateur et le Rédempteur; à lui appartiennent toute louange et toute gloire. Comment un quelconque langage humain pourrait-il jamais être apte à véhiculer sa parole? Assurément, le langage humain ne peut être qu'un serviteur, comme tout ce qui est humain et marqué par la finitude; il ne peut que confesser son caractère impropre et inadéquat. La Bible ne peut pas *être* révélation; elle ne peut que *servir* la révélation. Affirmer quoi que ce soit de plus au sujet du langage humain et de la Bible revient à déshonorer Dieu, et à élever quelque chose de fini et d'humain à un statut divin. Affirmer quoi que ce soit de plus, c'est penser la révélation en faisant «abstraction» de Dieu lui-même et de Jésus-Christ (13). Ce n'est pas simplement une erreur, mais une impiété.

Soyons juste: Barth reconnaît aussi que les mots de la révélation ont de l'importance: «Ainsi Dieu se révèle par le moyen de phrases, par le langage humain: la parole prononcée par les prophètes et les apôtres, et annoncée dans son Eglise, devient toujours à nouveau sa Parole. La personnalité de la Parole de Dieu ne saurait donc être opposée à sa littéralité et à son intellectualité. (...) La personnification du concept de parole de Dieu (...) n'aboutit pas du tout à supprimer l'aspect "littéral" de la Parole» (14).

Les mots sont toujours inadéquats; ils ne sont pas révélation en eux-mêmes, ni nécessairement vrais, mais ils témoignent du caractère véridique de «quelque chose d'autre». Néanmoins les mots sont importants, parce que de temps en temps Dieu les utilise pour communiquer avec l'homme. Même lorsqu'ils sont «faux», ils sont les instruments de Dieu. Cependant, Dieu ne les utilise pas comme des représentations propositionnelles véritables de son message, mais comme des instruments permettant une rencontre qu'aucun langage humain n'est apte à décrire.

C'est pourquoi, tout comme Flew, Barth considère que l'on ne peut pas vraiment parler de Dieu au moyen du langage humain. Mais il semble que là s'arrête la ressemblance entre les deux hommes; car Barth établit son argument à partir «d'en-haut», et Flew, à partir «d'en-bas»:

(12) Karl Barth, *Dogmatique I/1**, *ibid.*, 1953, p. 107.

(13) *Ibid.*, pp. 132 ss.

(14) *Ibid.*, pp. 133-4.

Barth dit que Dieu est trop grand pour être décrit par le langage, et Flew affirme que le langage ne peut pas parler valablement de Dieu. Mais ces deux positions sont-elles vraiment opposées l'une à l'autre? Thomas Mc Pherson suggère l'idée d'une alliance possible entre les philosophes de la logique positiviste et des théologiens comme Rudolph Otto (Mc Pherson aurait aussi pu citer Karl Barth sur ce point) qui donnent priorité à la transcendance de Dieu plutôt qu'au langage:

«Peut-être la philosophie positiviste a-t-elle rendu service à la religion. En montrant à leur manière l'absurdité des énoncés que font les théologiens, les positivistes ont contribué à suggérer l'idée que la religion appartient à la sphère de l'indicible. Et cela pourrait bien être vrai. C'est cela que Otto, lui aussi, désirait montrer à sa manière. Les positivistes sont peut-être les ennemis de la théologie, mais ils sont les amis de la religion» (15).

Ennemis d'une certaine théologie! – non de celle d'Otto, de Barth, ou de Buber (à qui Mc Pherson renvoie dans une note), ni, à ce que je puis en juger, de la grande tradition des théologies dialectiques et existentialistes du xx^e siècle. Dans le positivisme et dans ces théologies modernes, Dieu appartient à la sphère de l'indicible, et le langage humain (lorsqu'il a une «signification cognitive») appartient à la sphère de ce qui est humainement vérifiable. C'est pourquoi nous allons considérer ici l'approche de Flew et celle de Barth comme un seul et même problème.

Réponse

Le langage religieux est à maints égards «insolite». Non seulement il ne se laisse pas réfuter, comme l'a montré Flew, mais encore il a tendance à se poser comme certitude et non comme simple possibilité ou probabilité (16). Il tend aussi à se lier à des prédicats d'ordre *moral*, comme si douter de lui était un *péché*, plutôt qu'une simple erreur (17). Il est souvent exprimé sur un mode passionné.

(15) Thomas McPherson, «Religion as the Inexpressible», *New Essays in Philosophical Theology*, éd. par Antony Flew et Alasdair MacIntyre, Londres, SCM, 1955, pp. 140s. En note, McPherson observe une pensée identique chez Martin Buber (*Je et Tu*).

(16) Cf. la discussion intéressante de Ludwig Wittgenstein dans *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief. Compiled from Notes taken by Yarick Smythies, Rush Rhees and James Taylor*, éd. par Cyril Barrett, Oxford, Blackwell, 1966, pp. 53-59. Wittgenstein fait une suggestion extrême: la croyance religieuse n'est *jamais* probable. Manifestement, Wittgenstein n'a jamais passé beaucoup de temps en compagnie de théologiens!

(17) Cf. *Ibid.*, p. 59.

Par ailleurs, le langage religieux est à certains égards très « ordinaire », très semblable à d'autres langages. Il n'est pas technique ni académique comme celui de la physique ou de la philosophie ; c'est le langage des gens ordinaires. Il n'est pas limité à un domaine particulier de la vie humaine, mais il concerne toutes les activités et les préoccupations des hommes : nous prions pour la guérison d'une personne aimée, ou pour demander de l'aide dans une crise de travail ; nous cherchons à « manger et à boire à la gloire de Dieu » (18). Nous croyons que notre foi « fait une différence » dans la réalité qui nous entoure, et que Dieu peut intervenir dans tous les domaines de notre vie en faisant sentir sa présence. A cet égard, « l'agir de Dieu dans l'histoire » est comme l'agir de *n'importe qui* dans l'histoire. Dieu peut changer les choses, les rendre différentes ; mais ce qu'il fait ne se réalise pas s'il ne choisit pas de le faire. Dieu « fait une différence », et dans ce sens, il est *vérifiable* – tout comme l'existence de n'importe quelle personne est vérifiable (c'est, du moins, ce que pense le simple croyant !). Peu de personnes religieuses seraient prêtes à dire que leur foi est un saut aveugle dans le noir : elles ont des « raisons de croire ». Ces raisons peuvent être les arguments techniques théistes des philosophes, ou simplement le recours naïf à l'expérience (« Il vit dans mon cœur »). Celui qui croit vraiment (par opposition à celui qui ne fait que se réclamer d'une tradition religieuse) croit pour *une certaine raison* : il pense que, d'une manière ou d'une autre, Dieu a fait sentir sa présence, que *Dieu fait maintenant une différence* – pour lui !

Le langage religieux est donc « insolite » et « ordinaire » ; aussi, pour être pertinente, une analyse du langage religieux doit tenir compte de ces *deux* caractéristiques, et non d'une seule. Flew et Barth accordent peu d'attention au caractère « ordinaire » du langage religieux. Ils semblent sous-entendre qu'il est une sorte de duperie, parce qu'il prétend pouvoir être vérifié alors que l'analyse le dément, ou parce qu'il trahit un esprit d'orgueil de la part de l'homme en ramenant Dieu au niveau humain. Chez Barth en tout cas, il semble que le caractère « ordinaire » du langage religieux est un signe de son *humanité*, un signe de son *inaptitude* à être porteur de la parole de Dieu. On peut cependant formuler une autre façon d'interpréter ces données, qui n'écarte pas le caractère « ordinaire » du langage religieux en le considérant comme une duperie, mais qui rend compte à la fois de la possibilité de vérifier des énoncés religieux et de leur tendance à résister à toute vérification. Cet autre type d'interprétation éclaire la manière dont l'Écriture elle-même parle de Dieu.

Le langage religieux est le langage d'une *conviction fondamentale*. C'est le langage par lequel nous affirmons, invoquons, honorons, défendons (ou, pour certains, suscitons) les choses dont nous sommes le plus

(18) I Co 10. 31.

sûrs, celles qui ont le plus d'importance pour nous, et auxquelles nous nous accrocherons même s'il nous faut perdre tout le reste. Tout langage de «conviction» n'est pas religieux dans le sens courant du terme. Bien des gens se considérant comme non-religieux ont des «convictions fondamentales» d'un type ou d'un autre. En fait, on pourrait même se demander s'il est possible de ne pas avoir une quelconque conviction du tout, qu'il s'agisse d'une foi dans la raison, dans le succès matériel, dans un absolu philosophique ou dans un dieu. Mais tout langage qui est religieux au sens courant du terme est un langage de conviction.

Certains pourraient objecter à cela que, pour bien des gens, la religion qu'ils professent n'est *pas* le lieu de leur engagement fondamental: quelqu'un peut réciter sa liturgie chaque dimanche du bout des lèvres, tout en consacrant son existence presque exclusivement à l'acquisition d'un pouvoir politique. Pour une telle personne, la liturgie n'exprime certainement pas son engagement fondamental. C'est vrai; mais c'est l'indice que quelque chose «ne joue pas»! Pour nous, une telle personne est hypocrite, car la liturgie est faite pour exprimer des convictions fondamentales alors que notre politicien fanatique prononce ces mots de manière trompeuse. Cette personne ne croit pas *vraiment* en «Dieu le Père Tout-Puissant» au sens où l'entend la foi biblique, bien qu'elle prétende le contraire. Sa vraie foi est ailleurs, cette personne ment; mais sa manière mensongère d'utiliser le langage n'en change pas le sens, qui est de confesser une foi authentique en Dieu.

Nous avons tous des convictions fondamentales, (à moins que nous allions à la dérive). Dans la mesure où nous cherchons une certaine cohérence, nous essayons d'accorder toute notre vie et nos pensées à cette conviction (19). Ce qui n'est pas cohérent avec elle ne peut pas être

(19) Remarquons que nos convictions peuvent être *plus ou moins* «fondamentales». Elles peuvent l'être à des degrés divers. Toutes nos convictions gouvernent notre vie jusqu'à un certain point. Lorsque quelqu'un n'est pas d'accord avec l'une de nos opinions, nous avons naturellement tendance à la défendre, soit en réfutant la position de notre interlocuteur, soit en montrant qu'elle est compatible avec la nôtre. Le processus d'apprentissage se déroule de telle sorte que nous essayons toujours d'interpréter de nouvelles connaissances de manière à minimiser les perturbations qu'elles entraînent par rapport aux opinions acquises par le passé. Il y a des opinions auxquelles nous nous accrochons de façon plus tenace qu'à d'autres. Il est assez aisé de me convaincre que j'ai tort, par exemple, concernant la moyenne des buts marqués par telle équipe de football. Mais il sera beaucoup plus difficile de me persuader que la terre est plate! Dans le premier cas, il suffirait de me citer une autorité apparemment compétente en la matière. Mais dans le second cas, l'improbabilité totale que la terre soit plate remettrait en question la compétence de toute autorité apparemment spécialiste sur le sujet et qui défendrait cette thèse. Néanmoins, s'il se produisait un complet retournement parmi les scientifiques concernant les systèmes de mesure, et que l'on puisse donner des raisons plausibles permettant d'envisager que la terre soit plate, il se pourrait que je sois amené à reconsidérer mon opinion. Il y a donc des convictions que nous abandonnons moins facilement que d'autres; et ce sont les «convictions fondamentales» les plus profondes (celles dont nous nous occupons dans cet article) que nous délaissions le moins facilement. En fait, nous ne les abandonnons *jamais* sans, en même temps, changer notre conception de base de la rationalité.

toléré. Une telle incohérence serait une déloyauté, un trouble dans nos choix de vie. La plupart d'entre nous essaie au moins d'éviter un tel trouble. La conviction devient ainsi le paradigme de la réalité, de la vérité et du droit, et c'est à lui que doivent être mesurés tous les autres exemples de réalité, de vérité et de droit. Vue ainsi, la conviction est la pierre d'angle de notre métaphysique, de notre épistémologie et de notre éthique. Remarquons qu'elle n'est pas le *seul* facteur dans le développement d'un système de pensée. Deux personnes peuvent avoir virtuellement les mêmes «convictions fondamentales», tout en ayant deux systèmes de pensée très différents. Tous deux chercheront à développer des systèmes correspondant à leurs présupposés communs, mais du fait qu'ils n'ont pas la même expérience ou la même capacité ou les mêmes engagements secondaires, ils chercheront cette cohérence dans des directions opposées. Cependant, bien que la conviction fondamentale ne soit pas le *seul* facteur dans le développement de la pensée ou de la vie, elle est, par définition, le facteur le plus important.

Nous avons suggéré que le langage religieux est l'une des formes du «langage de conviction» fondamentale. Il faut maintenant ajouter que ce «langage de conviction» présente en général les mêmes côtés «insolites» et «ordinaires» que nous relevions à propos du langage religieux. Nous présentons nos convictions fondamentales comme des certitudes, non comme de simples possibilités ou probabilités, parce que nos convictions sont ce dont nous sommes le plus sûrs; elles sont les paradigmes de la certitude auxquels viendront se mesurer toutes les autres certitudes. Les convictions fondamentales sont aussi des paradigmes de *justice*: des remises en question de ces convictions nous semblent toujours injustes, parce que, si elles triomphent de nos convictions, elles nieront toute notre raison de vivre. Le «langage de conviction» est (il s'agit presque d'une tautologie!) le langage de la *conviction*, non celui de l'objectivité détachée. A ces côtés «insolites», il nous faut encore ajouter celui de la résistance à toute tentative de réfutation.

Prenons par exemple le cas d'un homme dont la «conviction fondamentale» dans la vie est de gagner de l'argent. Pour lui, la légitimité de ce but repose sur une *certitude* qui est au-delà de tout questionnement. Quand ce but entre en conflit avec d'autres buts, c'est lui, le but fondamental, qui doit prévaloir. Des questions et des doutes peuvent bien entendu pénétrer l'esprit de cet homme; mais ils sont du même ordre que les tentations religieuses. Dans la mesure où il leur donne du poids, il compromet sa conviction; il devient alors divisé en lui-même et instable; il est aux prises avec une crise qui le met au défi de changer sa conviction. Sous une telle pression, il est possible qu'il le fasse, mais alors, sa nouvelle conviction exigera de lui la même loyauté que l'ancienne. Il *faut* résister aux remises en cause. D'une manière ou d'une autre, il doit soit ignorer ou supprimer toute évidence infirmant la légitimité de sa conviction fondamentale, soit en rendre compte de telle sorte qu'elle demeure intacte. «Des hommes meurent de faim en Inde,

se dit notre personne. Il faut avoir de la compassion pour eux, bien sûr ; mais la meilleure manière d'aider les pauvres est de leur enseigner les vertus de la "libre entreprise" et de l'autonomie. Si chacun mettait vraiment son énergie à gagner de l'argent, il n'y aurait pas de pauvreté. Nous ne les aidons pas en compromettant notre propre conviction.» Est-ce de la rationalisation ? Pas pour celui qui a une telle conviction, surtout s'il n'y a pas d'autre solution immédiate au problème de la pauvreté.

Reformulons la question de Flew, comme si elle était adressée à cet «adorateur de l'argent» : «Que devrait-il se passer, ou qu'aurait-il dû se passer, pour vous prouver que gagner de l'argent n'est pas la chose la plus importante?» Que devrait-il se passer pour qu'un tel homme abandonne sa foi ? Eh bien, on ne peut simplement pas le dire à l'avance ! Vu sa conviction, il espère sincèrement que rien n'occasionnera un tel changement. Non seulement il l'espère, mais il le *sait* (du moins, c'est ce qu'il croit), parce qu'il interprète toute la réalité de façon à ce qu'elle corresponde à sa conviction fondamentale. Un événement (nous ignorons lequel) pourrait évidemment survenir, qui le ferait changer, pour autant qu'il cède à la tentation de le lire à partir d'une perspective différente de celle de l'argent. S'il change, c'est qu'il avait déjà fait des compromis ; il en va de même lorsqu'on change de religion.

Le langage de la conviction fondamentale est donc «insolite», en effet ; mais il est aussi «ordinaire» ; il n'est pas étrange ou ésotérique car nous l'employons constamment. Il pénètre chaque domaine de la vie, précisément parce qu'il est si fondamental et si important. Son importance vient de ce qu'il «fait une différence», plus que quoi que ce soit l'autre. Sans lui, rien n'aurait de sens ; l'ensemble de l'expérience vérifie alors la validité de cette conviction. Nous pouvons en «prouver» la véracité de multiples façons : l'évidence est en sa faveur.

Mais comment est-il possible qu'une conviction fondamentale soit à la fois vérifiable et non-vérifiable ? Comment peut-elle fournir des preuves, et en même temps résister à toute réfutation en présentant des évidences contraires ? La solution à ce paradoxe nous conduit au cœur du sujet. Imaginez-vous un philosophe convaincu de l'importance d'établir toute vérité sur la base des sens. L'expérience des sens constitue son critère de vérité. Quelle est la preuve qui pourrait réfuter ce critère ? D'une certaine manière, il n'y en a pas ; car si l'expérience des sens est véritablement son critère, alors toute objection à ce critère devra être vérifiée précisément par l'expérience des sens et mise à l'épreuve par le critère même qu'elle cherche à réfuter. Comme pour toutes les autres convictions fondamentales, un démenti ne sera possible qu'au travers d'une sorte de remise en cause pour lui de la foi. En même temps, toute la réalité est pour lui *la preuve* de ce critère. Notre philosophe tentera de démontrer sa conviction de manière très savante ; il réfutera les objections et produira des arguments établis avec soin.

Ces arguments seront bien entendu «circulaires»: ceux qui sont en faveur du critère des sens devront être vérifiés par ce critère même. Le philosophe doit défendre l'expérience des sens en faisant appel à cette dernière. Que peut-il faire d'autre? S'il recourt à quoi que ce soit d'autre comme autorité suprême, il est tout simplement inconséquent avec lui-même. Le même phénomène se produit pour chaque conviction fondamentale. Lorsque nous cherchons à prouver une autorité absolue, notre ultime critère doit être cette autorité, et nulle autre. Une preuve de la primauté de la raison doit faire appel à la raison; une preuve de la nécessité de la logique doit faire appel à la logique; une preuve de la primauté de l'argent doit faire partie intégrante de la tentative de gagner plus d'argent; et une preuve de l'existence de Dieu doit faire appel, en dernière analyse, à Dieu.

De tels raisonnements sont circulaires, mais ils n'en sont pas moins des raisonnements! Une preuve de la primauté de la raison, par exemple, peut être hautement convaincante et correcte du point de vue logique, même si à un certain niveau elle est circulaire. Cette circularité est rarement évidente; elle n'est souvent perceptible qu'à l'arrière-plan. On ne dit jamais: «la raison est vraie parce que la raison l'affirme», mais plutôt: «la raison est vraie parce que c'est ce qu'il faut présupposer, même si c'est pour le nier». Ce second argument est tout aussi circulaire que le premier; les deux présupposent la validité de la raison. Mais dans le second, ce présupposé est implicite au lieu d'être explicite, et ce deuxième argument est hautement convaincant! L'irrationaliste ne peut pas s'empêcher de remarquer qu'il présente dans bien des cas son système de manière très rationnelle; il essaye même d'être plus rationnel que les rationalistes; il se met dans une situation vraiment contradictoire! Il doit décider soit d'être un irrationaliste plus conséquent avec lui-même (mais remarquez le paradoxe!), soit d'abandonner son irrationalisme. Bien sûr, il peut renoncer à toute cohérence, renonçant du même coup au présupposé sous-tendant ce qu'il cherche à prouver. Mais ceci lui montre de manière éclatante comme il est *difficile* de vivre sans rationalité. Sa démonstration est circulaire, mais elle attire son attention sur des points importants. Elle est convaincante, malgré son caractère circulaire, parce qu'au tréfonds de nous-mêmes, nous *savons* que nous ne pouvons pas vivre sans la raison (20).

(20) *Comment* connaissons-nous? C'est difficile à dire; mais nous connaissons. Certains arguments circulaires sont simplement plus plausibles que d'autres. «La vérité est un oignon géant, parce que tout énoncé vrai est une pousse d'oignon camouflée.» La meilleure manière d'interpréter cet argument est de le comprendre comme circulaire, puisque la conclusion est présupposée dans l'explication. Mais il y a là quelque chose d'*absurde*. «La raison est nécessaire, parce qu'il faut l'employer même si c'est pour la nier.» Cet énoncé est lui aussi, circulaire, bien qu'il semble plus plausible. Un sceptique pourrait dire qu'il semble plus plausible que le premier, parce que c'est *notre* argument, alors que ce n'est pas le cas du premier.

La notion du «connaissance» est très difficile à définir. Les logiciens, les épistémologues et les scientifiques ont consacré un nombre d'heures incalculable pour tenter de trouver des critères permettant de définir ce qu'est vraiment la connaissance; il se pourrait pourtant que

Certains arguments circulaires nous convainquent, d'autres pas. Ainsi les arguments circulaires prouvant les convictions les plus profondes de notre vie sont par définition *les plus* convaincants à nos yeux. Et parce que nous croyons que ces engagements sont les véritables, nous croyons qu'ils devraient aussi convaincre les autres. Un déiste chrétien affirmera que son raisonnement est correct et convaincant, tout en concédant que la preuve de l'existence de Dieu est circulaire. Il croit pieusement en effet que sa position est la bonne, et il pense que l'on peut clairement la reconnaître comme telle; il estime que Dieu a fait l'homme de telle sorte qu'il réfléchisse à l'intérieur de *cette* circularité-là plutôt qu'à l'intérieur d'une autre (21).

C'est pourquoi le langage de la conviction fondamentale est à la fois «insolite» et «ordinaire»; il ne se laisse pas réfuter, ni juger par une conviction fondamentale opposée; pourtant il accepte la responsabilité d'une auto-vérification. Il accepte de mettre en jeu la rationalité et la cohérence mêmes qu'il invoque.

Quelle est la conviction fondamentale d'Antony Flew? Se réclame-t-elle de la raison? d'une quelconque «intégrité académique»? d'une éthique profane? d'un agnosticisme religieux? Je l'ignore, mais je sup-

la connaissance échappe à la définition de ces critères. La connaissance est apparue dans la vie humaine bien avant que n'existent la logique, l'épistémologie ou la biologie, et les hommes augmentent toujours leur connaissance sans se référer à ces disciplines. Celles-ci essayent de conceptualiser, de définir, et de comprendre un phénomène qui existe indépendamment d'elles. Ce ne sont pas elles qui rendent la connaissance possible; d'ailleurs, la conception qu'elles en ont change assez fréquemment. Il serait effectivement présomptueux de croire que ces disciplines ont enfin réussi à définir tout ce qui constitue la «connaissance». Par conséquent, si aucun des critères techniques actuels de la «connaissance» ne reconnaît qu'un argument circulaire puisse néanmoins être plausible, nous devons en déduire que ces critères ne sont pas encore au point.

Le fait est que la reconnaissance d'une telle plausibilité est un type de connaissance que les épistémologues sont obligés de prendre en compte. On ne peut éviter les «convictions fondamentales»: celles-ci ne peuvent être prouvées qu'au moyen d'arguments circulaires. Ceux-ci sont donc inévitables au niveau des convictions. Cette sorte de circularité n'est pas le défaut d'un système par rapport à d'autres. C'est un élément de tous les systèmes. Il fait partie de la condition humaine. Il est alors parfaitement naturel d'appliquer le terme de «connaissance» aux convictions et si l'on n'a pas encore rendu compte techniquement de ce genre de connaissance, c'est là l'indice d'un retard de la technique.

A l'intérieur d'un système donné, les convictions fondamentales ne sont pas seulement des vérités, mais celles qui, de toutes les vérités, sont les plus certaines, les critères de toutes les autres vérités. Si nous refusons d'appeler «connaissance» ces certitudes par excellence, alors des certitudes moins grandes ne peuvent pas être qualifiées de «connaissance» non plus. Il n'est pas d'épistémologue qui, en adoptant une position qui rejette la connaissance, ne rejette pas en même temps son travail! La connaissance n'est pas un idéal; ce n'est pas quelque chose que nous recherchons sans jamais pouvoir l'atteindre. C'est un lieu courant de la vie de tous les jours. Le travail des épistémologues est de rendre compte de ce lieu courant, non de le définir en dehors de l'existence. On ne peut pas définir la «connaissance» d'une manière qui nous oblige à transcender notre humanité en vue de connaître. Il faut s'en référer au lieu courant. La «connaissance» des principes fondamentaux est une partie de ce lieu courant.

(21) Tels sont les termes qu'il faut employer. Le débat porte sur la confrontation entre deux circularités, et non entre circularité et non-circularité.

pose qu'il en a une, puisqu'il ne semble pas être le genre de personnes à accepter de quelconques valeurs sans y réfléchir. On peut même aller plus loin : si, en accord avec la Bible, nous reconnaissons dans l'humanité des chrétiens et des non-chrétiens, des hommes qui connaissent Dieu et d'autres qui ne le connaissent pas, des hommes qui l'aiment et d'autres qui s'opposent à lui, Flew, par ce qu'il écrit, appartient clairement au second groupe. Si cette appartenance représente vraiment sa conviction fondamentale alors, selon l'Écriture, Flew cherche à «retenir la vérité de Dieu captive» en «échangeant cette vérité contre le mensonge» (22). Selon la Bible, sa conviction fondamentale consiste à s'opposer, à contredire et à résister à la vérité de Dieu, qu'il connaît pourtant d'une certaine manière (23). Cette conviction ne pourra pas non plus être réfutée et cependant se vérifiera en elle-même, parce qu'elle est précisément une conviction fondamentale. En dépit de toute sa dimension non-religieuse, elle est logiquement semblable à une conviction religieuse. J'aimerais illustrer cela par une parodie de la parabole de Flew :

«Il était une fois deux explorateurs qui arrivèrent dans une clairière au milieu de la jungle. Il s'y trouvait un homme qui arrachait les mauvaises herbes, répandait de l'engrais et taillait des branches. L'homme se tourna vers les explorateurs et se présenta comme étant le jardinier royal. L'un des explorateurs lui serra la main, et les deux hommes échangèrent quelques plaisanteries. L'autre ignora le jardinier et se détourna : «Il ne peut y avoir un jardinier dans cette partie de la jungle» dit-il ; «cela doit être une farce. Quelqu'un cherche à jeter le discrédit sur les découvertes que nous avons faites auparavant.» Ils établirent là leur campement. Chaque jour, le jardinier venait et prenait soin de son jardin qui, bientôt, éclata de fleurs parfaitement bien arrangées. «Le jardinier ne fait tout cela que parce que nous sommes ici, pour nous faire croire que c'est un jardin royal.» Celui-ci emmena les explorateurs vers le palais royal, les présenta à un grand nombre de personnalités officielles qui confirmèrent son statut de jardinier. Le sceptique tenta alors d'objecter une dernière fois : «Nos sens nous trompent. Il n'y a pas de jardinier, pas de fleurs, pas de palais, ni de personnalités officielles. Tout cela n'est qu'une tromperie! Le croyant alors, désespère : «Mais que reste-t-il de ton affirmation de départ ? Comment ce mirage, comme tu l'appelles, peut-il être autre chose qu'un vrai jardinier?»

Un jardin! Comme il est approprié de parler de jardin! C'est là que commence le récit biblique: Adam et Eve vécurent dans un jardin; ils connaissaient le jardinier divin qui leur parlait, travaillait et vivait avec

(22) Ro 1. 18, 25.

(23) Ro 1. 19-21a; remarquez la formule *gnontes ton theon*, «connaissant Dieu».

eux. Jusqu'à ce jour où Eve (et Adam!) nièrent qu'il soit là. Réaction irrationnelle évidente... mais le péché est irrationnel à sa racine. Et l'Écriture dit que, dès ce jour, les pécheurs sont coupables de la même irrationalité; Dieu peut être attesté, connu et «clairement vu» dans ses œuvres (24), mais les hommes le nient toujours (irrationnellement, parce que leur raison est faussée par le péché). Pour le chrétien, ces négations reviennent en fin de compte à une absence de sens sur le plan cognitif, à une manière d'essayer d'échapper à Dieu en utilisant un langage athée pour décrire un monde clairement théiste.

D'un point de vue «neutre», Flew et les chrétiens sont du «même côté de la barrière»: tous deux ont des convictions à la fois «insolites» et «ordinaires», qui ne se laissent pas réfuter, et qui sont pourtant vérifiables à partir de leurs présupposés. Cependant, il n'y a bien entendu pas de point de vue «neutre». On est pour ou contre Dieu; on se trouve d'un côté de la barrière ou de l'autre. Logiquement, les deux systèmes affrontent les difficultés de la circularité, mais l'un est vrai, l'autre est faux. Si l'homme est fait de telle sorte qu'il peut savoir ces choses, alors il peut connaître la différence qu'il y a entre elles; il *sait* qu'il le peut (25).

En bref, notre réponse à Flew est donc la suivante: 1) Il ne dit que la moitié des choses: le discours religieux ne se laisse pas réfuter, en effet, mais il prétend aussi souvent pouvoir être vérifié à partir de ses propres présupposés. 2) Ces particularités épistémologiques sont le propre de tout discours se réclamant d'une conviction fondamentale, et non seulement du discours religieux ou chrétien; elles sont donc aussi le propre du discours agnostique. Pour cette raison, ces caractéristiques ne peuvent être utilisées comme critique du christianisme. Il s'agit simplement du statut de l'épistémologie humaine. 3) Selon l'Écriture, l'incrédule est une figure vraiment ridicule, qui ignore ce qui est évident, et qui tourne en dérision la raison, sans laquelle *aucune* connaissance n'est possible. Ainsi, Flew échoue dans sa tentative de montrer que le langage religieux est «sans signification cognitive»; par conséquent, il échoue aussi en cherchant à démontrer que le langage humain ne peut pas parler de Dieu. Mais qu'en est-il de la troisième forme de notre objection? Que penser de Karl Barth? Nous faut-il simplement ne pas le prendre en considération?

Revenons aux côtés «insolites» et «ordinaires» du langage religieux, et du langage chrétien en particulier. Le caractère «insolite» du langage chrétien est lié à la transcendance de Dieu, et son caractère «ordinaire» à l'immanence de Dieu. Le langage chrétien est «insolite» parce qu'il est le langage d'une conviction fondamentale; la transcendance du règne de Dieu exige que notre engagement provienne d'une

(24) Ro 1. 20.

(25) Voir note 20 ci-dessus.

telle conviction. Ce langage est « insolite », parce qu'il est l'expression de nos présupposés ultimes absolus ; ceux-ci présentent ni plus ni moins que les exigences de Dieu à notre égard. Ce langage ne saurait être réfuté par un quelconque critère philosophique profane, car Dieu ne se laisse pas mettre en jugement par un tel critère. « Que Dieu soit reconnu véridique, et tout homme menteur » (26). La parole de Dieu, paradigme de tout langage chrétien, est donc « insolite » *par excellence*.

Le langage chrétien est « ordinaire » et vérifiable, parce que Dieu n'est pas seulement le Seigneur transcendant ; il est aussi « avec nous », et proche de nous. Ces deux attributs ne s'opposent pas l'un à l'autre. Dieu est proche de nous, *parce qu'il est Seigneur* ; il est Seigneur, et par conséquent, libre de faire sentir sa puissance partout où nous allons ; il est Seigneur et donc capable de se révéler clairement à nous, en se distinguant de toute autre simple créature. Il est Seigneur et pour cette raison, il est l'élément le plus central de notre expérience, celui qu'on peut le moins éviter et qu'on peut le mieux vérifier.

Puisque la parole-même de Dieu est « insolite » par excellence, elle est aussi « ordinaire » par excellence. Parce qu'elle fait autorité de façon absolue, elle est vérifiable de façon absolue ; et vu qu'elle fournit les présupposés ultimes de la pensée, elle fournit aussi les *vérités* ultimes de la pensée.

L'argumentation de Barth revient principalement à renverser cette conception (tirée de l'Écriture) de la transcendance et de l'immanence de Dieu. Pour Barth, la transcendance de Dieu implique qu'il *ne peut pas* être révélé clairement aux hommes, ni clairement représenté par les mots et les concepts humains. Cette manière de voir la transcendance de Dieu contredit l'image de son immanence, telle que nous l'avons présentée ; de même, Barth a une conception de l'immanence de Dieu qui contredit celle que nous avons présentée au sujet de sa transcendance. Selon lui, l'immanence de Dieu implique que des paroles dont l'autorité ne relève que de l'homme, par conséquent faillibles, peuvent de temps en temps « devenir » la parole de Dieu. Finalement, la seule autorité que nous ayons est faillible. La seule « parole de Dieu » que nous ayons est une parole humaine faillible.

Que faut-il en penser ? La transcendance de Dieu exclut-elle ou inclut-elle une révélation verbale et normative de lui-même aux hommes ? Remarquons qu'il faut aborder cette question avec rigueur. Il ne suffit pas de dire que cette révélation doit être vue dans le contexte de la transcendance de Dieu ; car cette dernière a été comprise de bien des manières, et chacun cherche à défendre la sienne. On ne touche pas encore le cœur du sujet en disant que la position « évangélique » conçoit la révélation « en faisant abstraction » de la souveraineté de Dieu, car

(26) Ro 3. 4.

ces deux conceptions ne s'accordent pas sur la nature de cette souveraineté ou sur la relation qui devrait exister entre la révélation et la souveraineté de Dieu.

Les deux avis se réclament de l'Écriture. Barth se réfère à la relation fondamentale entre créateur et créature telle qu'elle est présentée dans la Bible: l'homme est une créature et sa confiance ultime ne doit reposer qu'en Dieu seul. Placer cette confiance ultime en quelque chose appartenant à l'ordre du fini est de l'idolâtrie. Les mots humains ont ce caractère de finitude; pour cette raison, c'est de l'idolâtrie que de placer sa confiance ultime dans l'Écriture. Et dans un monde déchu, une telle confiance est d'autant plus insensée que les mots humains sont non seulement marqués par la finitude, mais aussi par le péché. Un discours pécheur ne peut jamais parfaitement honorer Dieu; l'Évangile nous demande précisément de nous *départir* de toute prétention à la perfection, de confesser l'*insuffisance* de toute œuvre humaine, et de mettre toute notre espérance dans la grâce de Dieu. Comment pourrions-nous mettre notre confiance ultime à la fois dans des paroles humaines et dans la grâce de Dieu?

La position de Barth se défend de manière convaincante tant qu'elle se concentre sur les faits généraux de la création et de la rédemption. L'Écriture condamne *bel et bien* l'idolâtrie et l'appui que l'on pourrait chercher dans des voies de salut purement humaines. Mais lorsque cette position aborde la question spécifique de la révélation, son caractère non-biblique devient évident. En effet, l'Écriture ne conclut jamais, sur la base de la transcendance de Dieu, à l'insuffisance et à la faillibilité de toute révélation verbale. Au contraire, pour l'Écriture, il s'agit d'obéir sans hésitation à la révélation verbale, à *cause* de la transcendance divine:

«Écoute, Israël! Le Seigneur, notre Dieu est le Seigneur Un! Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de tout ton être, de toute ta force. Les paroles des commandements que je te donne aujourd'hui seront *bel et bien* présentes à ton cœur : tu les répéteras à tes fils; tu les leur diras quand tu resteras chez toi, et quand tu marcheras sur la route, quand tu seras couché et quand tu seras debout... Vous garderez attentivement les commandements, les édits et les lois du Seigneur, votre Dieu, ce qu'il a prescrit» (27).

Celui qui sert Dieu comme Seigneur obéira sans hésiter à la révélation verbale; celui qui aime le Christ comme Seigneur gardera ses commandements (28). La souveraineté et la transcendance de Dieu exigent une obéissance et une foi inconditionnelles aux paroles de la révélation: cette souveraineté ne relativise ou n'adoucit *jamais* l'autorité de ces paroles. Mais est-ce possible? l'Écriture est-elle elle-même coupable

(27) Dt 6. 4-7, 17.

(28) Jn 14. 15, 21, 23; 15. 10.

d'idolâtrer les paroles humaines? La réponse est simple: l'Écriture ne considère pas la révélation verbale comme des paroles humaines seulement. Selon l'Écriture, la révélation verbale est à la fois la parole de Dieu, et la parole de l'homme. Tout comme le Christ incarné, la révélation verbale a des caractéristiques divines et des caractéristiques humaines. Elle est divine en particulier quant à son *autorité*; obéir à la parole de Dieu, c'est obéir à Dieu; désobéir à la parole de Dieu, c'est désobéir à *Dieu*. L'obéissance inconditionnelle à la révélation verbale n'est pas une manière d'idolâtrer des paroles humaines; c'est simplement reconnaître la divinité des paroles de Dieu lui-même; c'est manifester le respect que nous devons à Dieu, en tant que Créateur et Rédempteur de l'homme.

Déshonorer le divin est autant un péché qu'idolâtrer la créature; les deux sont inséparables. Désobéir à Dieu, c'est obéir à quelque chose de moins que lui. En nous détournant des paroles de Dieu, nous idolâtrons les paroles humaines. Si l'Écriture a raison, si la révélation verbale a une autorité divine, alors c'est la position de Barth qui risque de conduire à l'idolâtrie, en nous détournant du respect que nous devons aux paroles de Dieu, et en nous amenant à choisir une «conviction fondamentale» qui repose sur ce qu'affirment d'autres paroles: les nôtres peut-être, ou celles de scientifiques ou de théologiens.

Ces considérations ne prouvent pas que l'Écriture est la parole de Dieu. Elles montrent, cependant, que la doctrine biblique de la transcendance divine ne remet pas en question l'autorité de la révélation verbale. On peut, bien entendu, préférer le concept barthien de la transcendance à celui de la Bible; mais cette position ne saurait être prônée comme la position authentique du christianisme.

Notre conclusion est donc que l'objection à laquelle nous avons affaire n'est convaincante sous aucune de ses trois formes. Le langage humain peut véhiculer la parole infaillible de Dieu, parce que Dieu est *Seigneur*... même du langage humain!

La pensée chrétienne et le mal

(3^e partie)
par H. Blocher

p. 1

Présupposés d'une pneumatologie charismatique

par M. Kocher

p. 21

Dieu et le langage biblique

par J.M. Frame

p. 43