

La revue Hokhma vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et églises protestantes.

Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite contribuer à un renouveau de la foi, autant par le moyen de la revue que par diverses rencontres et publications.

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures.

Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Pour ce discernement, Hokhma désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte. Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain, Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter les Ecritures à l'écoute de l'Esprit-Saint.

Hokhma, trois fois par an essaiera de mériter son nom :

Partage

Fidélité

Recherche

« Etre science dans la crainte du seul sage »



3 Voile et soumission ?

*Essai d'interprétation de deux textes pauliniens
concernant le statut de l'homme et de la femme
par Gérard Pella*

21 Herméneutique et violence

par Louis Schweitzer

**35 Le néant :
un problème philosophique
et théologique**

*Cheminement et réflexion avec Heidegger, Barth et
Jüngel par Michel Müller*

**66 L'Évangile, prisonnier
et libérateur de la culture**

par Andrew F. Walls

82 Les murailles de Jéricho

*La recherche biblique entre le fondamentalisme et
le criticisme par Rainer Riesner*

ANCIENS NUMÉROS

Si vous désirez acheter d'anciens numéros, voire toute la collection (seul le n° 2 est épuisé), écrivez-nous sans autre aux adresses de la page 3 de couverture. Pour l'achat de plusieurs numéros les prix sont très avantageux!

CE QUE VOUS POUVEZ LIRE DANS LES DEUX DERNIERS HOKHMA

- N° 29 – Un lieu de la mémoire blessée : la révocation de l'édit de Nantes, par *Jean-Marc Daumas*
– Préparation au ministère pastoral, texte inédit de *Dietrich Bonhoeffer*
– Existence en fraternité selon Dietrich Bonhoeffer, par *Heinz Rügger*
– Prophétie et ministère prophétique selon saint Paul, par *Christine Roux*
- N° 28 – Théodore de Bèze ou les débuts de l'orthodoxie réformée, par *Olivier Fatio*
– Psychothérapie ou cur d'âme : faux problème ou alternative? par *Hans F. Bürki*
– La structure en chiasme et le livre d'Ezéchiel, par *Brian Tidiman*

Comité de Rédaction :

Nythamar De Olivera	faculté d'Aix-en-Provence
Paul Nilsson	faculté de Bruxelles
Delphine Buenzod	faculté de Genève
Serge Carrel	faculté de Lausanne
David Lapierre	faculté de Montpellier
M.E. Berron	faculté de Strasbourg
Philippe De Pol	faculté de Vaux-sur-Seine

et
Michel Kocher : Responsable de la publication
Bernard Bolay, Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Fabrice Lengronne, Gérard Pella, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon

Imp. Saint-Paul, 55000 Bar le Duc. Dépôt légal : décembre 1985. N° 11-85-690

ÉDITORIAL

Comment servir Dieu par la théologie?

10 ans bientôt! C'est au début de 1976 que le premier numéro de la revue vit le jour. Les quelques étudiants d'alors n'imaginaient certainement pas que leur projet un peu fou allait résister à l'usure de dix longues années. Créer une revue de réflexion théologique était un pari à gagner sur deux fronts: trouver les moyens et les hommes, penser un effort d'édition original et sérieux. Aujourd'hui il n'est pas question d'affirmer, sur le piédestal d'une ancienneté modestement sécurisante, que le pari est gagné. La revue reste fragile, non seulement parce que le renouvellement de ses membres ne se fait pas automatiquement mais aussi parce que l'effort d'édition, pour rester original et sérieux, nécessite un courage constant et prophétique. Cet anniversaire est donc surtout l'occasion de vous remercier de nous lire et de nous aider, car en fait c'est vous qui êtes le signe le plus « tangible » du succès de notre pari, vous qui soutenez cette aventure humaine et spirituelle en lisant la revue.

Le courage à vivre est celui de se poser toujours à nouveau la question qui mobilise les premiers « hokhmistes »: *comment servir Dieu par la théologie?* Refusant l'exclusivisme des étiquettes, ceux-ci avaient trouvé une formule – réductrice et caricaturale comme toutes les formules! – mais significative de la vocation qu'ils avaient reçue. Elle tenait en deux propositions: « Évangéliser les théologiens et “théologiser” les évangéliques. » Avec le recul, ces raccourcis sont devenus plus que réducteurs, inacceptables: les théologiens ne sont pas automatiquement contre l'évangélisation ni les évangéliques contre la théologie; de plus les différences entre le courant évangélique et d'autres courants du protestantisme ne se forment pas uniquement sur la place et la nature de la théologie et de l'évangélisation. Cependant cette formule reste pour moi la moins mauvaise définition de la vocation de Hokhma. Montrer sa pertinence et son sens aujourd'hui est toujours nécessaire, d'autant plus que ceux-ci se sont affinés, voire corrigés au fil des ans.

Évangéliser les théologiens était synonyme d'engagement à lier théologie et spiritualité. Au départ le pari était celui de nourrir et par là même de transformer une certaine théologie académique par une spiritualité évangélique, vécue dans le cadre universitaire. Aujourd'hui cet enjeu s'est précisé et compliqué: si lier théologie et spiritualité reste l'exigence cardinale, cet effort s'est révélé, pour une équipe de réflexion théologique, devoir passer par la formulation théologique de ces liens. Évangéliser les théologiens ce n'est pas seulement les inviter à lier réflexion et prière. C'est aussi

leur demander de préciser clairement les conditions et les composantes théologiques de la soumission de leur existence et de leur pensée à Jésus-Christ ; comment, dans leur recherche, se conforment-ils à la volonté du Père, exprimée par le Fils et communiquée dans l'Esprit ? Si les évangéliques n'ont pas l'apanage des bonnes réponses, ils ont celui d'être les seuls, dans le concert théologique contemporain, à faire entendre cette question haut et fort. C'est dans ce sens que Hokhma reste pour moi une revue appelée à évangéliser les théologiens.

«**Théologiser**» les évangéliques correspondait au désir de les aider à aimer Dieu de tout leur cœur, de toute leur âme et de toute leur force mais aussi de toute leur pensée. C'était mettre à leur disposition un instrument de travail leur permettant de ne pas faire l'économie de la réflexion et de la rigueur dans l'étude des Ecritures. Avec les années, ce souci de penser la foi est passé d'un refus d'entrer dans la pratique des sciences humaines et historiques, à un effort – encore timide – de discernement des limites mais aussi des possibilités et de la pertinence de ces sciences. Aider les évangéliques à penser leur foi n'est plus seulement les inviter à fonder et justifier sérieusement ce qu'ils croient, c'est aussi les conduire à maîtriser leurs réflexes parfois obscurantistes pour être mieux à même, sans le voiler, de témoigner du scandale de la Croix à l'homme de l'aube du **xxi^e** siècle. Pour moi Hokhma doit continuer à contribuer à former les évangéliques à la réflexion théologique, non plus seulement en cherchant à écouter l'Esprit parler par les Ecritures Saintes, mais aussi en discernant la liberté que ce même Esprit nous inspire pour rencontrer ceux qui animent les nouveaux aréopages de notre société.

Plus que jamais Hokhma se pose la question de savoir comment servir Dieu par la théologie. Les réponses qu'elle trouve la conduisent à poursuivre sur le chemin tracé ; le peau neuve de ce dixième anniversaire ne change en rien sa vocation, elle ne répond qu'au souci d'une plus grande clarté pour la diffusion de la revue, en librairie notamment. Pour avoir vécu depuis bientôt huit ans l'aventure Hokhma, je suis sûr que le courage dont l'équipe fait preuve aujourd'hui, en cherchant à continuer à produire une revue originale et sérieuse, est à la mesure de la vocation qu'elle croit avoir reçue.

Michel KOCHER
Pasteur
Journaliste-stagiaire
à la Radio Télévision Suisse Romande

VOILE ET SOUMISSION ?

Essai d'interprétation de deux textes pauliniens
concernant le statut de l'homme et de la femme

par Gérard Pella
pasteur à La Sarraz (Suisse)

Introduction

Nul besoin d'une longue introduction pour situer la question ! Nous rencontrons dans les écrits de Paul quelques textes qui posent problème à la majorité des chrétiens et chrétiennes de ma génération (la trentaine). Comment faut-il comprendre cette présentation de l'homme comme chef de la femme et cet appel à la soumission de celle-ci ? Ces textes ont-ils encore quelque chose à nous dire ? Et si nous les prenons au sérieux, comment allons-nous les incarner ? Tel est l'objectif principal de cet article : chercher à répondre à ces questions.

L'objectif second est d'y répondre dans une perspective théologique précise et de tester par là la méthode – pour ne pas dire l'herméneutique – que nous avons proposée dans *Hokhma**. Pour situer à la fois la liberté et les limites qui sont les miennes, voyons très schématiquement les trois principales écoles d'interprétation.

L'école critique

Pour les théologiens de cette école, la Bible est un ensemble de paroles humaines par lesquelles nous parvient la Parole de Dieu. Ce qui caractérise cette approche, malgré de notables différences théologiques parmi ses praticiens, c'est le refus d'identifier la Bible et la Parole de Dieu. Dans notre question, cette école privilégiera certains textes qui représentent authentiquement l'Évangile (Ga 3,28 en particulier) et estimera que Paul s'est trompé, victime de son temps ou de ses origines juives, dans d'autres passages (1 Co 11 par exemple).

* Cf. Gérard Pella et Louis Schweitzer, « En guise de conclusion », *HOKHMA* n° 25/1984.

Cette approche pose un grave problème *théologique* en instituant l'homme juge de l'Écriture, susceptible de se prononcer sur la valeur des textes bibliques et sur les erreurs éventuelles qu'il contient. Les compétences et l'autorité du théologien risquent ainsi de se substituer à l'autorité de la Bible.

L'école fondamentaliste

Pour les théologiens de cette école, la Bible est la Parole de Dieu, infail-
libile et normative pour toutes les époques. «La Bible dit... il ne reste plus
qu'à obéir.» Dans notre question, cette école ne verra pas d'objection à
reproduire les appels pauliniens à la soumission, au silence et au port du
voile (souvent ramené à la taille d'un foulard posé sur la tête au moment
de prier).

Cette approche pose, elle aussi, un grave problème *théologique*: «elle
étudie un texte biblique sans se préoccuper de savoir si le contexte culturel
dans lequel il a été rédigé peut avoir une quelconque incidence sur la manière
de l'interpréter (...). Pour sincère qu'elle soit, cette approche pêche par
omission. En effet, en ne se souciant pas de replacer les textes dans leurs
contextes respectifs, l'interprète prend le risque de ne pas saisir l'inten-
tion originelle de Dieu et de lui en substituer une autre»(1).

Elle pose, en outre, un grave problème *pastoral*: elle appelle nos con-
temporains non seulement à une conversion mais à une transculturation
lorsqu'elle impose aux relations hommes – femmes des modèles hiérar-
chiques qui n'ont plus cours dans notre société. Toute proportion gardée,
il s'agit du même phénomène que la marche arrière imposée aux Iranien-
nes par les Ayatollahs fidèles au Coran!

L'école évangélique (2)

Pour les théologiens de cette école, la Bible est la Parole de Dieu dans
des paroles humaines, situées dans un contexte historique précis. Cette école
partage la conviction des «fondamentalistes» concernant l'*autorité* de

(1) Le rapport de Willowbank, *La Culture au risque de l'Évangile*, Lausanne, Presses Bibli-
ques Universitaires, 1979, p. 21-2.

(2) Certains protesteront contre cette confiscation du terme «évangélique», qui appartient
historiquement à tous les héritiers de la Réforme, pour désigner *une* famille du protestantisme.
Je les comprends. Peut-être faudrait-il inventer une nouvelle appellation?! On notera cepen-
dant que le terme *evangelical* en anglais, *evangelikal* en allemand (à la différence d'*evange-
lisch*) est devenu peu à peu un terme technique sur la scène mondiale pour désigner le courant
dont nous parlons.

l'Écriture mais s'en distance au sujet de son *interprétation* parce qu'elle perçoit mieux le caractère historique de la révélation (et de notre interprétation!). Elle s'interdit de *juger* l'Écriture mais elle ne se borne pas pour autant à la *répéter*: elle cherche à l'*interpréter* dans son contexte et à la traduire dans notre contexte. Telle est la perspective qui sous-tend notre recherche, avec le risque de déplaire aux deux autres écoles!

1 Corinthiens 11,2-16: le «noyau képhalique» (3)

Nous entrons dans le vif du sujet par cette déclaration de Paul: «Je veux pourtant que vous sachiez ceci: la tête de tout homme, c'est le Christ; la tête de la femme, c'est l'homme; la tête du Christ, c'est Dieu» (v. 3).

Dans ce contexte, le mot «tête» (*kephalè*) a une connotation d'autorité, de sorte que la plupart des traducteurs rendent ici *kephalè* par «chef»: «l'homme est le chef de la femme» (Segond, Synodale, Jérusalem, TOB, Français courant) (4). Comme l'indique la TOB, «dans tout ce passage (vv. 1-16), Paul joue sur le double sens du mot grec *kephalè*, tête et chef» (p. 510).

Ce terme figuré renferme deux idées: celle d'une communauté de vie (unité vitale) et celle d'une inégalité (d'un ordre) au sein de cette communauté. Paul montre que les trois relations les plus fondamentales sont structurées de façon képhalique:

- la relation entre le Christ et l'homme (3a)
- la relation entre l'homme et la femme (3b)
- la relation entre Dieu et le Christ (3c).

Le parallélisme entre ces trois relations nous permet de poser d'emblée quelques garde-fous:

a) L'homme ne sera pas «chef» de la femme à la manière d'un officier ou d'un patron; il le sera à la manière du Christ donnant sa vie pour son Église (Paul développera ce thème dans Ep 5).

(3) «Képhalique» est un dérivé du grec *kephalè* (tête). En parlant de «noyau», je suggère qu'il s'agit d'une notion à la fois centrale pour Paul... et difficile à avaler pour le lecteur moderne!

(4) La traduction de *kephalè* par «source», proposée par C.K. Barrett ou F.F. Bruce (entre autres), souligne la connotation d'*origine* plutôt que celle d'autorité mais elle ne résiste pas à l'examen des divers emplois bibliques, que ce soit *rôsh* (tête) dans l'AT ou *kephalè* dans le NT. H. Blocher conclut: «pas une seule fois, *rôsh* ne sert pour la source ou l'origine, dans tous les emplois personnels! Par contre, l'écrasante majorité des exemples associe l'image à l'autorité (voir Es 9,14 s. par exemple). (...) Dans les exemples du NT, le sens d'origine pour *kephalè* ne se recommande nulle part; celui de chef est possible partout, probable souvent, certain plusieurs fois (Ep 1,22 par exemple).» «L'homme "chef" ou "source" de la femme?», *Ichthus* n° 85 (1979), p. 32 et 33. Cf. la remarque de Botte: «Quand un Grec ou un Romain veut parler d'un chef, il le désigne comme celui qui marche en avant: *archôn*, *dux*. Le Sémite le désigne comme la tête» (cité par N. Hugedé, *L'épître aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1973, p. 64).

b) La femme n'est pas inférieure à l'homme, pas plus que le Christ n'est inférieur à son Père.

c) L'analogie que Paul établit entre ces 3 types de relations montre qu'il n'a pas repris à la légère des idées courantes de son époque (5). Il s'agit chez Paul d'une conviction (« je veux que vous sachiez... ») articulée à l'ensemble de sa théologie et de sa christologie. Nous reviendrons à la fin de notre travail sur l'interprétation de ce concept de « tête/chef ». Voyons-en pour l'instant les tenants et les aboutissants dans 1 Co 11.

Paul justifie cette képhalisation par un rappel de la création : « ce n'est pas l'homme qui a été tiré de la femme, mais la femme de l'homme. Et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme » (vv. 8-9). L'exégète moderne ne verrait probablement pas là la pointe de Genèse 2 ; il n'en tirerait probablement pas la même conclusion (6) mais il ne peut nier que cet élément soit présent dans le second récit de création : Eve est créée pour être le vis-à-vis de l'homme, une « aide qui lui soit assortie » (Gn 2,18).

Paul en déduit que l'homme est « l'image et la gloire de Dieu » et que la femme est « la gloire de l'homme » (v. 7). Comment faut-il comprendre ces expressions surprenantes ?

L'interprétation d'André Feuillet me paraît la plus probable (7) :

– l'homme est « l'image et la gloire de Dieu » parce qu'il est le chef-d'œuvre de l'univers créé. Par ce fait même, l'homme glorifie Dieu et il

(5) Je suis surpris par l'interprétation de Ch. Senft : « Sous l'influence, entre autre, de la pensée platonicienne, le judaïsme hellénistique avait développé, notamment à Alexandrie (Sagesse, Philon), l'idée d'une hiérarchie ontologique des êtres, dont Dieu occupe le sommet. Paul la prend à son compte, en substituant le Christ au Logos ou à la Sagesse, qui occupent dans ces spéculations le second rang. Mais ce n'est pas de christologie qu'il s'agit ici, et le Christ ne joue en fait aucun rôle déterminant dans l'argumentation. Ce qui intéresse l'apôtre, c'est qu'au moyen de ce schéma hiérarchique il peut faire valoir l'idée, fondamentale pour son argumentation, de la différence essentielle entre l'homme et la femme et de la subordination de la femme à l'homme » (1 Corinthiens, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 141).

Ch. Senft a peut-être raison de voir une conception hellénistique derrière ce verset ; il a certainement raison de voir que c'est une idée fondamentale pour Paul ; mais il a probablement tort de le suspecter de faire feu de tout bois, sans rapport avec la christologie.

(6) Le seul élément de Gn 2 qui laisse clairement entendre que l'homme est le « chef » de la femme, c'est qu'Adam *nomme* Eve. Cf. p. ex. D. Moo : « Dans la culture hébraïque, nommer quelque chose, c'est exprimer sa caractéristique fondamentale mais cela implique aussi en général l'autorité de celui qui donne le nom » (« I Timothy 2,11-15: Meaning and Significance », *Trinity Journal* 1/1980, p. 79).

(7) A. Feuillet récuse la traduction de « gloire » (*doxa*) par « reflet » : la femme n'est pas le reflet de l'homme ; nulle part ailleurs *doxa* n'a ce sens-là.

Il montre que *doxa* a deux sens : pour Dieu comme pour l'homme (« tu l'as couronné de gloire et de splendeur » Ps 8,6), « gloire » peut être pris dans un sens *objectif* : la gloire qu'il possède (c'est-à-dire ses attributs « pesants ») ou dans un sens *subjectif* : la gloire qu'on lui rend (c'est-à-dire l'honneur) ou ce qui lui fait honneur et le glorifie. Il propose de comprendre ici *doxa* dans ce second sens.

Cf. A. Feuillet, « L'homme "gloire de Dieu" et la femme "gloire de l'homme" (1 Co 11,7b) », *Revue Biblique*, 1974, pp. 161-182.

est pour lui un sujet spécial de joie et de fierté. Paul se réfère ici principalement au premier récit de création (où l'homme et la femme sont créés *ensemble* pour être *ensemble* l'image de Dieu, ne l'oublions pas!)

— la femme est «la gloire de l'homme» en ce sens qu'elle est sa joie et sa fierté. Paul se réfère ici au second récit de la création : ce partenaire égal et semblable à lui, l'homme le cherche en vain parmi les autres êtres de la création jusqu'au moment où Yahvé intervient lui-même pour le lui donner. C'est alors chez l'homme comme un cri de joie et de ravissement. On y remarque un jeu de mots qui n'a rien à voir avec l'étymologie véritable (*ish* = homme; *ishah* = femme), mais qui est destiné à marquer que la femme est pour l'homme comme une partie de lui-même, un complément irremplaçable. C'est bien pour cette raison qu'elle est la gloire de l'homme: elle sera la gloire de Dieu en s'efforçant d'être le plus parfaitement possible la gloire de l'homme. Ainsi donc la meilleure illustration biblique de l'assertion de 1 Co 11,7 sur la femme, c'est Gn 2,23, le premier chant d'amour issu d'un cœur humain: «celle-ci cette fois est l'os de mes os et la chair de ma chair; celle-ci sera appelée femme (*ishah*), car c'est d'un homme (*ish*) qu'elle a été prise, celle-ci!» (8).

Attention au malentendu! Paul n'affirme pas que la femme n'est *que* la gloire de l'homme, qu'elle n'est pas un sujet de fierté pour Dieu et qu'elle n'est pas l'image de Dieu... Si Paul évite précisément (v. 7b) d'affirmer que la femme est *l'image* de l'homme, c'est qu'à ses yeux elle est, tout comme l'homme, une image *directe* de Dieu (9).

Paul déclare ceci dans le contexte d'une vive polémique au sujet du port du voile. Dire ici que «la femme est la gloire de l'homme», c'est dire que *son comportement rejailit sur son mari*; en refusant le voile traditionnel, la femme déshonore son mari (sa «tête», v. 5). Ce lien entre le comportement de la femme et la «gloire» (honneur, fierté, réputation) du mari n'est pas une invention de Paul. On le retrouve très clairement dans Pr 12,4 par exemple: «une femme de caractère est une couronne pour son mari, mais une femme éhontée est une carie dans ses os» (10). Il nous reste à voir en quoi le refus du voile est une conduite éhontée!

La question du voile

Dans ce passage, Paul se réfère à des traditions et à des coutumes judéo-chrétiennes (vv. 2 et 16). C'est donc la pratique juive plutôt que la pratique hellénistique du voile qui nous permettra d'en saisir le sens.

(8) A. Feuillet, *art. cit.*, p. 178.

(9) F.J. Leenhardt, *Die Stellung der Frau in der urchristlichen Gemeinde*, Zurich, 1949, pp. 19-20, cité par Feuillet, *RB* 1974, p. 165.

(10) Cf. aussi la version LXX de Pr 11,16 citée par Jaubert (p. 423) comme par Feuillet, *art. cit.*, p. 180: «une femme gracieuse procure de la gloire à son mari, tandis que la femme qui hait la justice est un trône de déshonneur» (les mots *doxa* et *atimia* se retrouvent dans notre texte).

Le port du voile correspond à deux impératifs : pudeur et respect du mari. Deux impératifs qui sont liés l'un à l'autre : s'il est impudique de paraître en public sans un voile, l'épouse qui prend cette liberté bafoue son mari ; elle «deshonore sa tête» (v. 5) ; c'est un signe d'infamie aussi grave que d'avoir la tête rasée (vv. 5-6) ; à comprendre probablement sur l'arrière-plan d'Es 3,16-24 (11).

Réciproquement, une femme voilée manifeste son autorité (*exousia*, v. 10). Loin d'être « une marque de l'autorité dont elle dépend » (Segond) ou « la marque de sa dépendance » (TOB) (12), le voile est signe de son autorité, de sa dignité (13).

A partir de ces mises au point, l'argumentation de Paul me paraît claire : par illuminisme (14), par défi... ou par une interprétation littérale du « il n'y a plus ni homme ni femme » paulinien (il est difficile de trancher !), certaines Corinthiennes sont tentées d'enlever leur voile lorsqu'elles se

(11) « Chez les juifs... la règle était très stricte pour les femmes mariées puisque sortir dans la rue la tête découverte était un motif de divorce (...). Dans le talmud de Babylone (Gittin 90 a), sortir avec les cheveux défaits, pour une femme, est mis sur le même plan que sortir avec les épaules découvertes ou aller au bain au même endroit que les hommes. Les parallèles montrent bien qu'il s'agit là d'une indécence ; il n'est parlé nulle part d'un signe de subordination.

(...) Ce qui est un signe de honte – ou une indécence – pour la femme, c'est d'avoir la tête découverte et plus précisément les cheveux défaits, la coiffure étant un signe d'honneur (Es 3,20 LXX). C'est bien ce que montre le commentaire de Nb 5,18 sur le traitement infligé à la femme soupçonnée d'adultère. On lui dénoue les cheveux et on lui dénude la poitrine. C'est nettement un outrage. Mais d'après la Michna, Sota 1.5, R. Juda demandait que si la poitrine était belle on ne la découvre pas, et si les cheveux étaient beaux on ne les dénoue pas. Dénouer les cheveux, c'était donc une indécence et un danger aussi grands que de découvrir la poitrine.

Ces remarques nous orientent vers le véritable sens. Les cheveux sont un ornement pour la femme mais un danger pour l'homme, parce qu'ils sont pour lui un attrait. Le Cantique des Cantiques en témoigne (« un roi est enchaîné par tes tresses », Cant 7,6 ; cf. 4,1). Le traité Berakhot l'affirme en toutes lettres : « R. Sheshet (vers 260) disait : "les cheveux d'une femme sont un excitant sexuel". » Annie Jaubert, « Le voile des femmes », *New Testament Studies* 18, 1972, pp. 424-426.

(12) Le v. 10 dit littéralement : « à cause de cela, la femme doit avoir sur la tête une autorité à cause des anges ».

« Nulle part ailleurs dans le NT, *exousia* n'a le sens de puissance subie par quelqu'un ou de suprématie exercée sur lui. Il veut dire toujours au contraire la puissance exercée par quelqu'un, son autorité, sa capacité, sa liberté d'agir. » A. Feuillet, *RB* 1974, pp. 171-2.

(13) « Avec un voile sur sa tête, la femme peut aller partout et partout se faire respecter (...) tandis que la femme privée de son voile est une chose de rien que n'importe qui peut insulter ». W. Ramsay, *The Cities of St. Paul. Their Influence on his Life and Thought*, Londres, 1907, pp. 202-203 ; cité par A. Feuillet, *RB*, pp. 173-174.

A Feuillet propose de rendre ici *exousia* par « liberté », traduction qui conviendrait à d'autres emplois de ce terme dans le même épître (7.37 ; 8.9 ; 9.4,5,6,12,18). Il explique ainsi la double raison de porter le voile « à cause de ce qui précède (femme gloire de l'homme) et à cause des anges » v. 10 : « Parce que d'une part la femme a été créée pour l'homme et qu'en conséquence elle est orientée vers l'homme et que par ailleurs dans le culte elle se trouve unie aux anges dans l'hommage qu'ils ne cessent de rendre à Dieu, pour ce motif, la femme qui prie doit avoir sur la tête un signe de sa puissance et de son autonomie (*exousia*) par rapport à l'homme » (p. 173). Cela me paraît plausible mais je proposerais une interprétation plus résolument centrée sur la fonction « pudique » du voile (cf. ci-dessous).

(14) Voir l'hypothèse de Ch. Senft, *1 Corinthiens*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1979, p. 141.

retrouvent dans l'assemblée chrétienne pour y prier ou y prophétiser. Paul réagit très vigoureusement pour plusieurs raisons :

1. Le voile a une grande importance pour la pudeur juive. Enlever son voile est une véritable provocation pour un Juif (pas forcément pour un Grec) (15). Or, Paul vient précisément de dire : « ne soyez pour personne une occasion de chute ni pour les Juifs, ni pour les Grecs, ni pour l'Eglise de Dieu » (10,32). Ce qui est vrai sur le plan de la nourriture (où Paul semble avoir été très libre) est vrai sur le plan du vêtement (où Paul semble avoir été beaucoup plus strict) : « tout est permis, mais tout n'édifie pas ! Que nul ne cherche son propre intérêt mais celui d'autrui » (10,23-24). Pour ne pas être en scandale aux Juifs, il semble que Paul ait imposé la coutume juive aux chrétiennes d'origine hellénistique.

2. Le comportement de la femme rejaillit sur son mari (thèse biblique reprise par Paul). En se « dévoilant » en public, non seulement la femme se déshonore (impudique) mais elle déshonore son mari par sa « conduite éhontée » (Pr 12,4).

3. Les anges, spectateurs du monde créé (4,8-9), participants invisibles au culte de la communauté (Ps 138,1 dans la traduction des LXX), seraient choqués en voyant pareil désordre dans la communauté corinthienne (16).

(15) La sensibilité grecque semble différente sur ce point : « Bien entendu, le voile n'était pas inconnu en Grèce (...). Mais il est tout faux de penser que les femmes grecques étaient dans l'obligation de porter un voile en public (...). En général, on peut dire que l'étiquette concernant le voile devient de plus en plus stricte à mesure qu'on va vers l'est. » A. Oepke, *Theologisches Wörterbuch zum NT*, vol. 3, art. *katakaluptō*, p. 562 de la trad. angl.

(16) « Le Père J.A. Fitzmeyer a bien vu que les textes de Qumrân jetaient une lumière sur ce passage (NTS IV (1958), pp. 48-58). Les anges sont en effet présents dans la congrégation et l'assemblée entre en communion avec eux. Il en résulte que l'on ne pouvait offenser une présence si sainte et qu'il fallait éviter à cause d'eux toute souillure rituelle dans l'assemblée ». A. Jaubert, *NTS* 18, p. 427.

Il ne s'agit vraisemblablement pas d'anges « menaçants » ou susceptibles d'être « tentés » sexuellement par la chevelure de ces femmes (contrairement à Maillot ou Senft ; en accord avec Barrett, Feuillet, Jaubert, Jewett, etc.).

L'argumentation de Hurley me paraît digne d'attention : « Satan et ses troupes ont été défaits par la victoire du Christ. Les femmes chrétiennes n'ont pas à vivre dans la crainte d'être attaquées sexuellement par eux. De plus, les anges présents auprès du peuple de Dieu sont obéissants à Dieu (cf. Hb 12,22 ; Ap 5,11).

La chevelure de la femme manifeste qu'elle est une femme. La façon dont elle la porte manifeste qu'elle assure son rôle dans la création de Dieu en ce moment précis de l'histoire du salut... ou qu'elle le rejette. La place d'une femme dans le christianisme n'est pas la place insignifiante de la plupart des orientales. Elle est au-dessus de toute la création (anges y compris), à l'exception de son père ou de son mari (et ceci aussi changera au retour du Christ). Sa chevelure est donc le signe d'une immense autorité en même temps que le signe d'une relation particulière à son conjoint. Les Corinthiennes voyaient probablement la mise en liberté de leurs cheveux comme un signe qu'elles possédaient une autorité égale à celle des hommes. Paul leur montre que leur acte est en fait un rejet de l'ordre de Dieu et du rôle de la femme ; des cheveux au vent étaient un signe de rébellion et d'infamie. Par contre, lorsque les cheveux étaient arrangés de façon féminine, ils la désignaient comme une personne ayant autorité, comme la vice-régente de la création, qui allait participer au jugement des anges rebelles plutôt qu'être jugée avec eux (1 Co 6,1-3.) » J.B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Inter-Varsity Press, 1971, pp. 176s.

4. Paul réagit avec vigueur parce qu'il perçoit que l'enjeu de cette question de coiffure est non seulement la pudeur ou le rejet de la tradition mais, plus confusément, la différenciation sexuelle. Il semble qu'il y ait, chez bon nombre de Corinthien(ne)s une tendance à minimiser la sexualité, soit en banalisant l'inceste (5,1-5) ou la prostitution (6,12-20), soit en renonçant aux relations sexuelles dans le couple (7,5). Il semble également que certains aient tendance à minimiser la différence entre les sexes, voire à les confondre ou à retourner à l'homosexualité : « Ne vous y trompez pas ! ni les débauchés, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les pédérastes de tout genre (...) n'hériteront du Royaume de Dieu. Voilà ce que vous étiez, du moins quelques-uns. Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu » (6,9-11).

C'est donc pour éviter que les chrétiens de Corinthe ne retombent dans leurs anciennes ornières que Paul insiste sur cette question de voile (pudeur) et de longueur de cheveux (différenciation entre les sexes) :

– il ne faut pas qu'un homme se voile (vv. 4 et 7) à la manière d'une femme... ou à la manière d'un Juif (17).

– il ne faut pas qu'un homme porte les cheveux longs à la manière d'une femme (v. 14). Manifestement, la longueur des cheveux est une appréciation relative, variable d'une culture à l'autre. Mais chaque culture définit ce qui est signe de féminité et de virilité et il importe que l'homme et la femme en Christ respectent cette différenciation (qui est *fondamentale*) quand bien même son expression est *relative* à la culture ambiante (18).

(17) Les deux interprétations sont ici possibles, « En 2 Co 3, Paul oppose deux régimes : la loi et la foi. Le régime de la loi est symbolisé par le voile de Moïse qui encore aujourd'hui est étendu sur les Israélites lorsqu'ils lisent l'Écriture. Ce voile est aboli par le Christ : « Lorsqu'on se convertit au Seigneur, le voile est enlevé... » (3,15-18). Annie Jaubert, *NTS* 18, p. 421.

(18) « A l'époque de Paul, les cheveux longs paraissent réservés aux efféminés, contrairement d'ailleurs aux usages plus anciens » (*Ibid.*, p. 420).

Paul fait appel ici à la « nature » (*physis*) pour trancher cette question. Que faut-il entendre par là ?

« *Physis* désigne également l'ordre réglé de la nature, qui détermine la distinction entre les sexes. Dieu a « livré » les idolâtres, de sorte qu'ils ont échangé la relation sexuelle naturelle (*physis-kén*) entre l'homme et la femme contre une relation contre nature (*para physin*, Rm 1,26). Mais il existe des païens qui n'ont pas la Torah et qui font pourtant ce que la loi demande *physei*, par nature, dans la mesure où ils vivent en accord avec leur propre nature. (...) Nous avons affaire ici à la pensée, typiquement stoïcienne, d'une loi morale fondée dans la nature ; pensée reprise par le judaïsme et appliquée à la Torah. La loi de Moïse devient par là l'expression universelle et parfaite de la morale fondée dans la nature. (...) Les instructions de Paul concernant la coiffure ne sont donc pas basées seulement sur l'Écriture ou sur la Haggadah, mais sur la pensée stoïcienne : la nature enseigne que c'est un déshonneur pour un homme mais une source de fierté pour une femme d'avoir de longs cheveux ». Colin Brown, *The New International Dictionary of NT Theology*, Exeter, The Paternoster Press, 1976 (vol. 2, art. « Nature » de G. Harder, pp. 660 s.).

Ses autres références, plus spécifiquement théologiques, lorsqu'il s'agit de trancher une question, sont : 1) ce que le Seigneur a dit (1 Co 7,12); or le Seigneur n'a rien dit concernant le voile ou la chevelure; 2) ce que la Loi dit (1 Co 9,8 s.); or la Loi ne dit rien non plus à ce

Voilà qui nous permet de nouer la gerbe de cette étude de 1 Co 11 et de déboucher sur la traduction contemporaine de ce texte. En effet, les grands axes éthiques de ce texte me semblent être :

a) La solidarité : le comportement de la femme n'est pas à considérer isolément, mais en tenant compte des conséquences qu'il aura sur le mari : par son attitude, elle l'honore ou le bafoue (*doxa* ou *atimia*).

Notez bien que Paul nous laisse entrevoir qu'il vise la réciprocité : « en tout cas (19), la femme n'est pas sans l'homme (c'est sur cet aspect qu'a porté toute l'attention de Paul dans les versets précédents) et *l'homme n'est pas sans la femme, dans le Seigneur*. Car de même que la femme vient de (*ek*) l'homme, de même l'homme vient par (*dia*) la femme et tout vient de (*ek*) Dieu » (vv. 11-12).

b) La différenciation des sexes : l'homme et la femme doivent manifester par leur façon de se vêtir ou de se coiffer qu'ils sont homme *ou* femme, qu'ils ne confondent pas les sexes.

« Les explications et les applications de ce principe peuvent changer, aussi vrai que le Seigneur est un Seigneur vivant et que son commandement se renouvelle sans cesse. Il serait absurde d'ériger en absolu les explications et applications que Paul a estimées valables à son époque. La femme peut sans doute ne pas porter de voile ; et elle peut certainement parler dans les assemblées. Mais l'important n'est pas là. Ce qui est capital et ce que nous devons apprendre de 1 Co 11 et 14, c'est ceci : la femme doit à tout prix être et rester elle-même ; elle n'a pas à se regarder et à se comporter comme un homme » (20).

c) le respect de la pudeur : certaines attitudes ou certaines façons de se vêtir sont provocantes ou « honteuses » (*aischron*, v. 6 ; cf. *atimia*, v. 14). Le chrétien à qui « tout est permis » veillera à respecter la pudeur de l'autre et s'abstiendra de ce qui risque d'être une occasion de chute (cf. 10,23-33).

Dans notre culture occidentale, la chevelure de la femme a certes conservé une certaine dimension érotique, mais le voile n'a pas plus du tout la même signification que dans le contexte juif du temps de Paul. Dès que le voile n'est plus compris en termes de pudeur (catégorie éthique), il tend à être compris dans des catégories légalistes (il faut le mettre parce que la Parole de Dieu le dit, même si on ne comprend pas pourquoi...), voire même dans des catégories magiques (le voile protège la femme de l'influence des puissances spirituelles mauvaises...). A la limite, c'est le port du voile qui risque aujourd'hui d'être « occasion de chute » car il est perçu comme

sujet ; 3) les traditions des églises (1 Co 11,16), qui sont, elles, unanimes concernant le port du voile.

(19) D'après Blass-Debrunner, *plên* (utilisé ici) a le sens de "seulement", "en tout cas", "qui conclut une discussion et met en relief l'essentiel" (*Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1954, p. 282). Cité par A. Jaubert, *NTS* 18, p. 429. Nous soulignons.

(20) Karl Barth, *Dogmatique* III, 4*, Genève, Labor et Fides, 1964, p. 161.

un signe totalement anachronique (ou magique!) par nos contemporains.

Notez bien qu'il s'agit là d'un « essai d'interprétation », tant les données concernant le port du voile dans le monde ancien sont fragmentaires. Il se pourrait que J. Hurley (21) ait raison lorsqu'il croit pouvoir démontrer que Paul préconise ici une *coiffure* féminine mais s'oppose au port du *voile* (sic!). Voici ses principaux arguments :

– le terme précis de « voile » (*peribolaion*, sorte de long châle rectangulaire) n'apparaît qu'au verset 15 pour dire justement que « les cheveux longs lui sont donnés à la place (*anti*) d'un voile »!;

– le voile n'était pas requis dans l'AT et il est douteux qu'il ait été requis des Juifs à l'époque du Christ, à part chez les Juifs des grandes villes;

– par contre, tant dans les cultures grecque, romaine que juive, la longueur des cheveux et la façon de les coiffer avaient leur importance. Les cheveux au vent, ébouriffés ou coupés étaient le signe que celle qui les portait était retranchée de la communauté;

– *akatakaluptos* signifierait donc « avec les cheveux défaits ». La LXX utilise ce terme dans Nb 5,18: être « dé-coiffée » ou « dé-voilée » (les deux traductions sont possibles) est ici le signe imposé à une femme soupçonnée d'adultère. Ce texte est un arrière-plan précieux pour comprendre la fonction du voile ou de la chevelure: signe de dignité ou d'infamie.

La démonstration de Hurley ne me convainc pas totalement. Lorsque Paul, en parlant de l'homme, estime qu'il ne doit pas se couvrir la tête (*katakalupthestai tèn kephalèn*, même verbe que pour la femme), il a vraisemblablement en vue un couvre-chef et pas seulement une façon de se coiffer.

Il faudrait peut-être affiner l'hypothèse de Hurley – au risque de la rendre plus complexe – de manière à intégrer son observation sur la chevelure donnée « à la place » du voile en même temps que l'exigence paulinienne d'une « tête couverte ». Se pourrait-il que Paul demande le port d'un petit voile (*kalumma*?) comme partie intégrante d'une coiffure féminine (vv. 1-10) pour s'opposer ensuite au port d'un grand voile (*peribolaion*) au v. 15? Il rejeterait le *peribolaion* avec deux arguments: 1) les cheveux longs suffisent (v. 15); 2) les églises de Dieu (s.e. judéo-chrétiennes) n'ont pas « pareille coutume » (v. 16).

L'avenir de la recherche nous permettra peut-être d'y voir plus clair sans avoir à couper les cheveux en quatre! Quoi qu'il en soit, l'hypothèse de Hurley laisse intacts les grands axes éthiques que nous venons de dégager. Que se soit par un voile ou par la façon de se coiffer, l'homme et la femme

(21) James Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Inter-Varsity Press, 1981, pp. 168 ss.

ont à concrétiser à la fois leur solidarité, leur différence et leur volonté d'éviter d'être une occasion de chute.

Ephésiens 5,18-33

Sans entrer dans la visite détaillée de cette cathédrale (22), nous nous bornerons à quelques observations concernant l'architecture de ce texte, telle qu'elle apparaîtrait dans une traduction littérale:

18. Et ne vous enivrez pas de vin, dans lequel est la débauche, mais **soyez remplis de l'Esprit**,

19. vous *adressant* les uns aux autres par des psaumes, des hymnes et des chants spirituels, *chantant* et *célébrant* de votre cœur le Seigneur,

20. *rendant grâces* en tout temps, à tout sujet, à Dieu le Père au nom de notre Seigneur Jésus-Christ,

21. *vous soumettant* les uns aux autres dans la crainte du Christ,

22. les femmes à leurs maris (litt. : leurs propres hommes) comme au Seigneur

23. car l'homme est la tête de la femme, comme le Christ est la tête de l'Eglise, lui le sauveur du corps.

24. Mais, comme l'Eglise se soumet au Christ, ainsi les femmes aux hommes en tout.

25. Vous les hommes, **aimez** vos femmes, comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle...

a) On voit clairement que le verbe principal des versets 18 à 24 est «soyez remplis de l'Esprit». La soumission volontaire de la femme est de ce fait située comme une des conséquences de la vie de l'Esprit. Il ne s'agit pas d'une morale naturelle, mais d'une éthique chrétienne: «ce n'est pas une supériorité naturelle ou inventée d'une partie de l'humanité sur l'autre mais l'autorité du Christ qui est le *Leitmotiv* de tout ce que Paul va développer dans cette *Haustafel*» (23).

b) La soumission volontaire de la femme est présentée sans équivoque comme une expression de la soumission mutuelle (v. 21): le verbe *hypotassomai* n'est pas même répété au v. 22! La femme n'a pas à être plus soumise à son mari que Paul à Pierre (Ac 15,4) ou Pierre à Paul (Gal 2), par exemple.

Qu'est-ce que cette soumission?

(22) Pour l'exégèse, voir en particulier Markus Barth, *Ephesians*, New York, Doubleday, 1974, 2^e vol.

(23) M. Barth, p. 668. Cf. p. 712: «Par conséquent, c'est exclusivement à l'ordre du Royaume de Dieu que la femme se subordonne dans sa subordination à son mari».

Le verbe *hupotassô* n'est guère utilisé par l'éthique juive ou grecque dans le contexte du mariage (24). Avec Rengstorf, nous voyons là l'indice que cette exhortation de Paul n'est pas qu'une édition « christianisée » des prescriptions païennes mais un produit authentiquement chrétien (25). Lorsque Paul utilise le verbe *hupotassô* au moyen ou au passif (comme ici vv. 21 et 24), « il décrit l'attitude volontaire de celui qui cède, coopère, assume une responsabilité ou porte un fardeau. Il n'attend ce genre de subordination que du Christ (1 Co 15,28) et de ceux qui sont "en Christ" (...). C'est une manifestation de "pleine humilité, douceur, support mutuel, amour, unité, paix", attitudes qui sont décrites dans 4,1-3 comme les œuvres fondamentales non pas d'esclaves ou de lèche-bottes misérables mais d'enfants de Dieu libres, de personnes de haut-rang, voire de princes » (26). **La soumission est donc une attitude librement choisie, une expression de la vie de l'Esprit et non une obéissance imposée. Elle est aux antipodes d'un esprit de rivalité et de domination, mais elle cohabite parfaitement avec la liberté et l'égalité, comme le manifeste la soumission du Fils au Père.**

Rappelons-le : Paul appelle les chrétiens à la soumission *mutuelle* (v. 21). Pourquoi donc, dans les versets qui suivent, souligne-t-il exclusivement la soumission de la femme à son mari (27)? Parce que Paul s'adresse à des chrétiens et chrétiennes qui vivent dans un système patriarcal. Son but n'est pas de changer ce système (pas plus qu'il ne vise à changer l'esclavage ou les autorités romaines (28) qui sont des institutions de son temps). Il vise plutôt à aider les chrétiens à vivre l'Évangile au sein des institutions sociales de leur temps.

Dans ce contexte, une chrétienne qui refuserait de se soumettre à son mari non seulement s'attirerait des ennuis mais compromettrait l'Évangile. En écrivant à Tite, Paul demande explicitement que les femmes soient soumises à leur mari « pour que la parole de Dieu ne soit pas blasphémée » (Tt 2,5).

Cette raison pourrait à elle seule expliquer l'insistance de Paul sur la soumission de la femme... Force nous est de constater que Paul en donne ici une autre, plus difficile à admettre à la fin du XX^e siècle : « parce que l'homme est la tête de la femme comme le Christ est la tête de l'Église » (v. 23).

(24) M. Barth : « il n'y a pas d'équivalent juif (araméen) pour le "soumettez-vous" paulinien » (p. 660). Pour les rares emplois de ce terme dans la littérature *grecque*, voir Rengstorf cité par Barth, p. 709.

(25) Cité par M. Barth, p. 709.

(26) M. Barth, p. 710.

(27) A moins de comprendre, comme W. Gasque, que l'amour – don de soi du mari est une façon de se soumettre à sa femme (« The Role of Woman in the Church, in Society and in the Home », *Crux* 3/1983, p. 7).

(28) Notez le même appel à « se soumettre » aux autorités (Rm 13,1; Tt 3,1). Là encore, il ne s'agit pas d'obéissance servile et aveugle mais d'une attitude de respect librement consentie (« par motif de conscience »). La soumission se démarque autant de la servilité que de la rébellion.

Nous butons donc à nouveau sur le «noyau képhalique» rencontré dans 1 Co 11,3. Pour l'interprétation de ce motif théologique, trois options se présentent à nous (29) :

1. *L'option critique* consisterait ici à constater cet ordre qui régit la relation homme-femme, parfois même à la durcir (Paul le misogyne ou le phalocrate!), pour le laisser de côté avec des justifications diverses :

- Paul est encore tributaire d'une conception rabbinique
- il n'est pas allé jusqu'au bout de la libération inaugurée par Jésus
- il se contredit (entre 1 Co 11 et Ga 3 par exemple).

2. *L'option fondamentaliste* consisterait ici à recevoir l'enseignement paulinien et à l'appliquer tel quel à notre contexte, de façon bien souvent patriarcale (façon de voir qui est somme toute si naturelle au cœur masculin!). Les femmes doivent être soumises, donc obéir et céder aux désirs du mari; elles doivent garder une place subalterne dans l'Eglise; de son côté, l'homme doit être conscient de son rôle de chef et prendre courageusement les responsabilités et les initiatives, dans son foyer comme dans l'Eglise.

3. *L'option évangélique* consisterait ici à recevoir ce «noyau képhalique» et à l'interpréter en deux temps :

a) en voyant d'abord soigneusement les implications que Paul en tire dans son propre contexte;

b) en cherchant ensuite à le traduire dans notre contexte avec le souci d'une «équivalence dynamique» plutôt que d'une «traduction littérale» (30).

C'est la démarche que nous suivrons dans la dernière partie de cet article.

Les implications du «noyau képhalique»

Soumission – crainte – amour

Nous avons vu le sens de cette soumission volontaire, à mille lieues de la servilité comme de la volonté de puissance. Manifestement, Paul attend cette attitude des femmes à l'égard de leurs maris, comme il l'attend de tous les chrétiens dans leurs relations mutuelles. Un élément nouveau apparaît lorsque Paul conclut son exhortation aux couples par ces mots : «en tout cas, chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme *craindre* son mari» (v. 33). Comment comprendre ce verbe surprenant? En suggérant d'abord qu'il ne s'agit pas d'une crainte *psychologique* : Paul ne souhaite pas qu'une épouse ait *peur* de son mari. C'est bien plutôt d'une attitude *éthique* (craindre au sens de «respecter»,

(29) C'est ici l'articulation de l'exégèse et de l'herméneutique.

(30) C'est ici l'articulation de l'exégèse, de l'herméneutique et de l'éthique.

TOB) fondée sur l'analogie de relation entre Christ – Eglise et la relation conjugale: la « crainte » du Christ attendue de tous les croyants (v. 21).

Markus Barth nous donne ici de précieux éléments pour comprendre le sens de cette « crainte »: « Dans le Deutéronome, craindre le Seigneur, garder ses commandements et l'aimer sont synonymes. Il est ici impossible d'opposer l'amour de Yahvé à la crainte car ni l'une ni l'autre ne sont des attitudes émotionnelles. Toutes deux signifient *adhérer fidèlement à Yahvé...*

La crainte sans amour serait horrible. De même que l'amour de Dieu pour l'homme et la réponse d'amour de l'homme pour Dieu sont la base de la crainte de Dieu, seule la femme qui est unie à son mari par l'amour peut « craindre » son mari. Paul présuppose au v. 33 que la femme aime son mari autant qu'il présuppose au v. 21 que les saints aiment le Christ. Dans les deux cas cependant, il ne mentionne que la « crainte ». Son intention est de s'assurer que celui qui aime (et sa façon d'aimer) ne néglige ni ne foule aux pieds la personne et la dignité de celui ou celle qui est aimé(e) (31).

Quelles sont pour le mari les implications du « noyau képhalique » ? Il n'est appelé ni à conduire, ni à gouverner, ni à prendre autorité sur sa femme, mais à l'aimer comme le Christ a aimé l'Eglise, à se donner à elle et pour elle (v. 25), à l'entourer d'attention comme si elle était son propre corps (28-30). Ce n'est pas à la manière patriarcale que l'homme est appelé à être « chef » de sa femme ; la référence au Christ donne une toute autre connotation à ce terme. Non seulement son exemple mais son enseignement révolutionnent la façon d'exercer l'autorité : « si quelqu'un veut être le premier, qu'il soit le dernier de tous et le serviteur (*diakonos*) de tous » (Mc 9,35 ; Lc 22,26).

Résumons ainsi la perspective d'Ephésiens 5 : à la dynamique du péché, qui pousse à s'imposer, Paul oppose la dynamique de la grâce, qui appelle à se donner. Et cela vaut pour l'homme comme pour la femme ! Remplie de l'Esprit du Christ (5,18), l'épouse ne considère pas comme une proie à arracher de prendre la place de l'homme mais choisit librement de se soumettre. Rempli du même esprit de soumission mutuelle, le mari renonce à être « chef » à la manière des païens (Mt 20,25). Il utilise son statut de « tête » pour servir sa femme par amour, comme Christ a aimé l'Eglise.

C'est ainsi que Paul injecte l'Évangile dans la structure patriarcale. Il ne prêche pas la libération de la femme, ce qui heurterait de front le patriar-

(31) M. Barth, *Ephesians*, pp. 664 et 667. (Nous soulignons.) Barth se réfère en particulier à une étude de Balz sur la crainte de Dieu, qui articule de la même manière la crainte et la foi : « Celui qui renonce à toute mention de la crainte aboutit à vider le concept de la foi ; la foi sans crainte perdrait quelque chose d'essentiel... La foi sans la crainte deviendrait une célébration enthousiaste de la "compréhension de soi" humaine, et comme telle se muerait en incrédule... Toujours la foi est totalement exposée à la colère et à l'amour de Dieu » (H.R. Balz, « Furcht vor Gott? », *Ev. Th.* 29, 1969, pp. 626-644).

cat. Mais il le sape de l'intérieur en appelant les maris à aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Église. C'est la fin de la domination... et il faudra des siècles pour que le levain fasse lever toute la pâte et mettre un terme au patriarcat (32).

Qu'advient-il alors du «noyau képhalique»? Est-il possible de trouver une traduction non patriarcale de cet ordre (33)?

Pour un homme responsable!

«L'homme est la tête de la femme...» On glisse si naturellement dans une compréhension patriarcale de cette phrase qu'on va jusqu'à importer dans la pensée de Paul des éléments patriarcaux dont elle est précisément épurée (34).

(32) «C'est sans doute que les principes éthiques mettent du temps à trouver une inscription sociale satisfaisante: ainsi a-t-on pu dire (en suivant Ga 3,28) que Paul lui-même avait aboli la distinction entre Juifs et Grecs; que, dix-huit siècles plus tard, était tombée la ségrégation de l'esclavage et qu'il fallait maintenant s'attacher à la réhabilitation de la femme». J.F. Colange, *De Jésus à Paul*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 275.

(33) Voici comment Karl Barth exprime cet ordre pour l'homme et la femme du xx^e siècle: «L'homme et la femme sont respectivement un A et un B, c'est-à-dire qu'on ne saurait simplement les identifier. Leur dignité et leurs droits internes, comme aussi leur dignité et leurs droits humains, sont exactement les mêmes: A n'est pas le moins du monde supérieur à B, et B n'est pas le moins du monde inférieur à A.

(...) Ils sont égaux, oui, mais de telle sorte qu'A n'est pas un autre B, mais A, et que B n'est pas un autre A, mais reste B. C'est ici qu'intervient l'ordre en dehors duquel l'homme ne saurait être l'homme, ni la femme être la femme, que ce soit chacun pour sa part ou dans leur dépendance et leur relation mutuelles.

Chaque mot prête à malentendu et devient dangereux lorsqu'il s'agit de décrire cet ordre. Mais cet ordre existe! (...) A précède B, B succède à A. Ordre veut dire succession. Ordre veut dire ordonnance dans le temps et l'espace, hiérarchie, "surordination" et subordination». Karl Barth, *Dogmatique*, III/4*, pp. 174-175.

Barth utilise effectivement des mots dangereux! Parler de «hiérarchie» entraîne immédiatement dans son sillage l'idée d'obéissance d'un inférieur à un supérieur et Barth a toutes les peines du monde à montrer ensuite qu'il n'en est rien. Certaines expressions («hiérarchie», «surordination» et «subordination», «homme fort») passaient probablement plus facilement la rampe il y a une trentaine d'années, quand Barth a écrit ces pages. On touche ici du doigt le fait que non seulement le texte biblique mais son interprète s'inscrivent dans un contexte historique!

(34) Cf. les remarques pertinentes de Ward Gasque: «On suggère fréquemment de nos jours (dans certains milieux évangéliques) que le mari porte la responsabilité spirituelle de sa femme. Je ne parviens pas à trouver un seul endroit du NT qui le suggère. En tant que prêtre devant Dieu, la femme a plein accès à la présence de Dieu (le NT n'enseigne pas le sacerdoce universel de tous les mâles seulement!) En sa qualité de disciple de Jésus-Christ, elle a la responsabilité de sa propre croissance» (p. 6).

«L'idée qui voudrait que le mari, en tant que "tête", soit la personne qui prenne les décisions dans le couple est tout à fait anachronique. Les anciens ne concevaient pas que les décisions se prenaient dans la "tête"; les décisions se prennent "dans le cœur", tant dans l'AT que dans le NT ou le grec profane», (p. 8 de «The Role of Women in the Church, in Society and in the Home», *Cruix*, sept. 1983).

Je suggère de comprendre ce statut de l'homme-tête par analogie au statut d'un animateur de groupe. Son rôle n'est pas de donner des ordres, de prendre toutes les initiatives, d'imposer son point de vue mais de veiller à ce que l'objectif commun soit atteint. Il peut bien entendu profiter de son statut pour se comporter en despote. C'est alors le retour au patriarcat dans ce qu'il a de plus écrasant. La désobéissance de l'homme prend ici le visage de l'homme tyrannique.

Mais sa désobéissance peut prendre également le visage de l'homme faible ou passif, qui se laisse porter par les circonstances, engloutir dans ses responsabilités professionnelles, manipuler par son désir ou écraser par la personnalité de sa femme. L'homme abdique alors sa responsabilité d'animateur (35).

Comme animateur du couple l'homme a pour mission de veiller à l'épanouissement de sa femme (Ep 5,25-33). Paul ne lui demande rien d'autre que d'aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Eglise.

S'il est juste de parler de l'autorité de l'homme, il convient donc immédiatement de préciser qu'il s'agit d'une autorité au service de l'autre et du projet commun.

Pour une femme majeure !

Est-il possible de trouver également une traduction non patriarcale de l'appel à la soumission ?

Je suggère de comprendre la soumission par analogie à un groupe de « supervision ». Dans un tel groupe, chacun choisit de soumettre telle ou telle situation ou décision de sa vie au regard des autres, d'entendre leur écho, de recevoir leur avis. C'est une démarche librement consentie, où la personne garde la liberté d'examiner ce qui lui est dit et de ne retenir que ce qui lui paraît juste. C'est sur ce modèle qu'il me paraît possible de vivre aujourd'hui la soumission sans retomber dans le patriarcat.

Quand Paul appelle les femmes d'Ephèse à se soumettre à leur mari « en tout » (5,24), il ne préconise pas une « soumission totale » ! Il demande à la femme de placer la totalité de son existence *sous* le regard de son mari (*hupotassō* = littéralement « placer sous »). Le contexte est clair : elle n'a pas à se placer sous les ordres de son mari mais sous son *amour*.

(35) Je reprends de Karl Barth les deux expressions : l'homme « tyrannique » et l'homme « faible ».

Barth montre avec finesse qu'à l'homme tyrannique correspond souvent la femme servile, trop contente de rester purement passive et d'abdiquer ainsi sa propre responsabilité.

Par ailleurs, « l'homme faible devient toujours plus faible sous l'influence de la femme rebelle, et la femme rebelle devient toujours plus rebelle sous l'influence de l'homme faible ». *Dogmatique* III, 4*, pp. 184-186.

En sa qualité de soumission *volontaire*, elle est aux antipodes de la volonté de dominer tout comme de la servilité. On peut reprendre ici la typologie proposée par Karl Barth qui voit deux façons de désobéir au commandement de Dieu : la femme servile et la femme rebelle (36). Il plaide quant à lui – et je le suivrais volontiers – pour la femme majeure, qu’il dépeint ainsi : « la femme majeure est celle qui se contente de prendre et de revendiquer sa place, en tenant compte, non pas de l’homme avant tout, mais de cet ordre précisément. Elle sait qu’il ne peut être question de revendications et de conflits de pouvoir entre l’homme et la femme, mais seulement d’une saine émulation dans la recherche de la juste voie qui leur est commune, mais qu’ils doivent suivre chacun à sa manière. Elle se mesure donc à l’homme, mais elle ne mesure pas sa place et son droit à ceux de l’homme. Elle se laisse interroger par lui à condition qu’il lui demande, non pas si sa position et sa fonction à lui pourraient tout aussi bien être les siennes, mais si elle occupe bien sa position et remplit bien sa fonction à elle. Elle est axée sur lui, mais c’est pour faire avec lui ce qu’elle seule peut faire, et non pas pour lui ressembler. Cette attitude modeste n’est justement pas du renoncement. C’est par elle, au contraire, que la femme affirme son indépendance, démontre son autorité et prouve qu’elle est l’égale de l’homme » (p. 187).

Pour la réciprocité!

Nous l’avons vu, la théologie paulinienne tend vers la réciprocité (37). Elle montre la voie, inédite pour le premier siècle, d’une soumission/supervision mutuelle. Il nous faut aller résolument dans cette direction. Toute interprétation qui aboutirait à restaurer les conceptions patriarcales irait à contre-sens du message libérateur de l’Evangile.

En restant dans l’analogie d’un groupe, nous pouvons formuler ainsi la soumission mutuelle. L’homme, sans cesser d’être l’animateur, soumet ses initiatives, idées, projets, désirs, activités au regard de sa femme. Il ne les lui impose pas mais recherche avec elle une décision « symphonique » (38).

Réciproquement, la femme peut soumettre au regard de son mari ses initiatives, projets, désirs, activités sans avoir à les imposer.

(36) *Dogmatique* III, 4*, pp. 184 s.

(37) En plus d’Ep 5,21 et 1 Co 11,11 s déjà soulignés au passage, il faut mentionner 1 Co 7,4-5 qui milite très clairement en faveur de la soumission mutuelle : « Ce n’est pas la femme qui a autorité (*exousiazei*) sur son corps, c’est son mari. De même, ce n’est pas le mari qui a autorité sur son corps, c’est la femme ».

(38) Paul nous donne un exemple d’une décision symphonique (*ek symphônou*) dans le domaine sexuel (1 Co 7,5).

Cette vision de la soumission/supervision mutuelle me paraît cruciale aujourd'hui...

... pour lutter contre une conception patriarcale des relations

... pour permettre une saine façon de prendre des décisions

... pour contrecarrer l'individualisme contemporain qui amène le couple à n'être plus qu'une association de deux individus autonomes. Se soumettre l'un à l'autre dans la crainte du Christ, c'est donner à l'autre un droit de regard sur tout mon vécu.

«Faites-vous par amour les serviteurs les uns des autres!» (Ga 5,13).

Herméneutique et violence

par Louis Schweitzer

Pasteur à Paris

Que deux théologiens se disputent sans résultat sur un verset biblique n'a bien souvent qu'une importance limitée. L'essentiel est ailleurs et tous deux le confessent. Mais certaines divergences de vue ont des conséquences dramatiques pour la vie chrétienne et le témoignage de l'Eglise dans l'histoire du monde. La Bible est un livre plein de violence comme la réalité de la vie. Les ordres de massacres précèdent dans nos éditions, de quelques dizaines de pages, les béatitudes et le sermon sur la montagne. Et l'histoire de l'Eglise présente elle aussi tout un éventail d'attitudes qui vont de l'invitation au carnage à la non-résistance absolue. Pourtant tous ces chrétiens confessaient et confessent (car les oppositions durent encore) la Bible comme la Parole de Dieu et s'en réclament comme de l'autorité dernière. Comment ont-ils pu lire si différemment les mêmes textes ? Après avoir brièvement décrit les courants essentiels que l'on peut rencontrer, nous essaierons de dégager les centres herméneutiques autour desquels les oppositions se précisent, et les présupposés, rendus manifestes par le temps, que nous croyons percevoir ; enfin il nous faudra tirer quelques conclusions et esquisser une lecture qui sera sans doute aussi critiquable que les autres.

I. Les options principales

En gros, trois grandes options peuvent être discernées, bien que chaque auteur diffère des autres sur tel ou tel point. Ces options sont du point de vue de la seule herméneutique ! Peuvent se côtoyer dans cette réflexion des groupes qui n'ont rien de commun, si ce n'est, nous semble-t-il, une certaine approche des textes.

A. L'acceptation de l'usage de la violence par les chrétiens.

B. L'acceptation de l'usage de la violence par les chrétiens dans le cadre de l'autorité de l'état exclusivement.

C. Le refus de toute participation chrétienne à la violence.

Notons que par violence, nous entendons l'usage de la contrainte physique pouvant entraîner blessure et mort, comme de la contrainte morale ou psychologique. Pratiquement, elle se manifeste dans notre étude, dans le cadre de la guerre, de la révolution et de la peine de mort. D'autre part,

nous ne tenons pas compte dans ces lignes de la distinction par ailleurs classique entre force (légitime) et violence (illégitime).

A. L'acceptation

Elle est largement répandue dans l'histoire de l'Église. Dans cette catégorie rentreront les croisades, l'inquisition, les guerres de religions, les anabaptistes révolutionnaires comme Thomas Müntzer et, aujourd'hui, les théologiens de la révolution (ceux d'entre eux du moins qui justifient le recours à la violence). Lorsqu'ils veulent fonder bibliquement leur attitude, c'est, globalement par le retour à l'Ancien Testament, que les « violents » le font. L'AT est le livre de la libération violente et de la foi violemment imposée, bien qu'il ne soit évidemment pas que cela. Lorsque les anabaptistes révolutionnaires veulent imposer le Royaume de Dieu, c'est sous la forme d'un messianisme vétéro-testamentaire ; lorsque les camisards massacrent les catholiques d'un village, c'est en chantant les psaumes et après une prophétie qui rappelle souvent l'attitude d'Elie devant les prophètes de Baal.

Le Nouveau Testament donne le thème fondamental : le salut de l'hérétique (inquisition), le Royaume de Dieu qui vient (Müntzer), l'amour du pauvre (théologie de la révolution). Mais les moyens d'y parvenir sont ceux de ce monde et donc de la violence. C'est ce que Jacques Ellul appelle la soumission à « la nécessité ». Il n'y a pas d'autres moyens et l'AT peut alors servir d'illustration et d'enseignement pratique. Le NT « fonctionne » pour la foi et donne l'impulsion, l'AT « fonctionne » pour la mise en pratique dans le monde. Le Dieu de justice, de colère, le Dieu guerrier d'Israël se retrouve sous la bannière chrétienne.

B. L'acceptation limitée à l'état

C'est la tradition dominante dans toutes les grandes branches du christianisme.

Le NT est ici pris au sérieux. Le chrétien doit bien être le disciple de ce Jésus pacifique du Sermon sur la Montagne qui aime ses ennemis, tend l'autre joue, prie pour ses persécuteurs et donne plus qu'on ne lui demande. Le Sermon (nous emploierons ce terme pour qualifier non seulement Mt 5,7, mais aussi les textes souhaitables) est généralement pris au sérieux. Il est parfois considéré comme un simple prélude à la confession des péchés, dans une certaine tradition luthérienne, ou, pour certains dispensationnalistes extrêmes, comme la charte du Royaume qui donc ne nous concerne pas encore. Mais pour la plupart des commentateurs, c'est bien de nous et de notre vie qu'il s'agit. Le chrétien devra donc être non-violent comme le fut son Seigneur.

Mais Romains 13 est interprété comme la charte fondamentale de l'état. Le magistrat est serviteur de Dieu, institué par Dieu comme porteur du glaive. Ce glaive est signe de violence à la fois pour le maintien de l'ordre intérieur (police) et pour la protection contre les ennemis de l'extérieur (guerre). L'usage par l'état, de la force étant non seulement justifié mais fondé en Dieu, le chrétien se doit d'être soumis non seulement par crainte, mais par motif de conscience.

Or, cette soumission implique pour le chrétien l'acceptation de jouer lui-même un rôle, dans ce service de Dieu qui est celui de l'état. Il pourra donc être magistrat et devra être soldat si l'état le lui demande.

Bien sûr accorder ainsi sa confiance à l'état reviendrait à lui reconnaître une puissance autonome absolue. Aussi les théologiens ont-ils maintenu la possibilité d'une objection de conscience. Celle-ci devient nécessaire lorsque l'état exige du chrétien une obéissance contraire à un commandement de Dieu : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Et comme toute guerre ne peut être considérée a priori comme acceptable, la théologie a développé, de saint Thomas à Karl Barth, une théorie de la guerre juste qui correspond plus ou moins à la légitime défense pour le chrétien individuel.

Par la référence de Rm 13 à l'état, nous revenons à l'AT, car c'est bien dans la loi d'Israël que nous allons trouver les règles qui peuvent nous guider dans tout ce qui concerne la cité et la politique. Seul, peut être, Barth, fidèle à sa concentration christologique persiste-t-il à fonder l'éthique sociale sur l'analogie christologique. Mais tous, lorsqu'il s'agira de la guerre, citeront les grands guerriers de l'AT, les ordres de Dieu de faire la guerre, la peine de mort instituée dans la loi, pour fonder bibliquement le rôle éventuellement mais essentiellement violent de l'état (il porte le glaive!).

Le chrétien est donc à la fois disciple de Jésus et citoyen de son pays soumis à ses autorités. En tant que chrétien, il doit tendre l'autre joue et bénir ses ennemis, mais en tant que citoyen, il devra tuer courageusement le plus d'ennemis possible. En tant que chrétien, il devra donner son manteau à celui qui lui demande sa tunique, mais en tant que citoyen responsable de la sécurité de la cité, il devra appeler la police pour arrêter les voleurs. Cette double appartenance se ressent particulièrement chez Luther (J. Lasserre, pp. 156 ss.). Pour Calvin, l'éthique du Sermon concerne le cœur et l'attitude intérieure du chrétien alors que son comportement extérieur sera plutôt conduit par le souci du bien de la cité, comme dans l'AT. Calvin commente ainsi Mt 5,39-40 : Le but du Christ a été de « former et conduire les cœurs des fidèles à une bonne modération et patience, afin qu'ayant été offensés une fois ou deux, ils ne se fâchent et ne perdent courage » (...) « un bon et fidèle expositeur ne s'amusera point ici à prendre ces mots au pied de la lettre, mais s'arrêtera à l'intention de celui qui parle » (...). « Ce serait une sottise de s'arrêter aux mots qu'il faille bailler à la partie adverse ce qu'elle demande avant que venir en la présence du juge. » (...) « Nous recueillons d'ici qu'il ne leur est pas du tout défendu de procéder en jugement, quand ils ont moyen de proposer leurs défenses justes

et raisonnables.» On comprend que s'agissant de la cité de Genève, Calvin ait pu difficilement envisager une mise en pratique radicale des préceptes du Sermon. Mais on ne peut s'empêcher de penser que les paroles de Jésus sont ici ramenées au niveau moins inhabituel de la loi.

Dans cette catégorie, Calvin est d'ailleurs un peu un cas limite. En rendant le magistrat responsable du respect des deux tables de la loi par les citoyens, il fait intervenir la violence dans les questions religieuses et on sait que cela n'a pas été sans conséquences pour lui et pour la tradition réformée. A l'inverse, Karl Barth, tout en restant clairement dans cette catégorie tendra vers la suivante en reconnaissant que «l'éthique pacifiste contient presque un infini de vérité et qu'elle est presque assez forte pour s'imposer» (la guerre et la paix, p. 17).

C. Le refus

A travers l'histoire, il s'est presque toujours trouvé des chrétiens pour interpréter les textes de l'Écriture dans un sens radicalement non-violent. Cette attitude a été clairement celle de l'Église des trois premiers siècles. Avec quelques nuances, la position fondamentale de l'Église était le refus radical de toute participation à la violence. Elle imposait donc au soldat ou au magistrat qui devenait chrétien de cesser ses activités ou au moins de s'engager à ne pas tuer. C'est avec Constantin que la situation sera complètement renversée. Accomplir le service armé pour l'empire deviendra un devoir chrétien, et le refus sera puni par l'Église. Certains continueront de protester, mais ils seront devenus la minorité. Pourtant cette compréhension de l'Évangile va subsister et au fil des siècles, vaudois, anabaptistes pacifiques, mennonites, quakers, et aujourd'hui de nombreux chrétiens de toutes les Églises s'inscrivent dans ce courant.

Pour cette tradition d'interprétation, l'enseignement de Jésus concerne notre vie de manière concrète et cohérente. L'éthique chrétienne est fondée sur l'amour du prochain, l'amour de l'ennemi. Le «tu ne commettras pas de meurtre» de la loi est approfondi par Jésus jusqu'au rejet de toute colère. L'amour du prochain de l'AT s'accordait avec la lutte (donc la haine nécessaire) contre les ennemis d'Israël. Jésus demande de les aimer, de prier pour eux et de leur faire du bien. Et si l'ennemi est mon ennemi personnel, il est aussi et sans doute d'abord, l'ennemi national (le contraire du prochain). Les paroles de Jésus sur l'épée, comme son comportement à Gethsémani, comme celui des disciples, suppose un refus décidé de porter les armes et de lutter avec des armes autres que spirituelles.

Les textes sur l'état sont acceptés sans problème. Oui, l'état est voulu de Dieu dans notre monde pécheur pour limiter les effets du péché et il est vrai qu'il porte le glaive et use de la force. Mais si telle est bien la vocation de l'état, telle n'est pas celle de la nouvelle réalité que manifeste l'Église. Le chrétien sera donc soumis à l'état, sauf si celui-ci lui demande d'accom-

plir une action contraire à la volonté de Dieu en Jésus-Christ. L'objection de conscience est donc, pour ce courant, le choix d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Dans cette perspective, il est vivement souligné que la norme du chrétien est le NT. Certes, la Bible entière est parole de Dieu, mais parole adressée dans l'histoire et la révélation est progressive. L'AT n'a de sens pour nous qu'interprété à la lumière de la révélation dernière et parfaite en Jésus-Christ. Certains soulignent que même dans l'AT, tout un courant existe qui rappelle que le salut d'Israël ne réside pas dans sa force armée mais dans sa fidélité à l'Éternel et dans la force de Dieu et que viendra un jour où la paix régnera enfin.

Comme le dit Ricœur «l'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence» (cité par Hervé Ott, revue *Autres Temps*, p. 29). L'éthique double du chrétien/citoyen est récusée comme non biblique («on ne peut servir Dieu et Mamon») et pratiquement utopique («car on haïra l'un et aimera l'autre»). Les textes-clé de la position intermédiaire sont interprétés à la lumière de l'ensemble du NT et lui sont d'ailleurs trouvés en parfaite harmonie. On fera même remarquer que le célèbre passage de Rm 13 se trouve inséré dans une remarquable exhortation à la non-violence et concerne justement la non-violence du chrétien envers l'état, le concept de soumission étant un concept clé de l'attitude du chrétien chez Paul («soumettez-vous les uns aux autres...» Ep 5,21 et ss.

II. Les grands facteurs herméneutiques

Ils sont sans aucun doute bien plus nombreux, mais nous nous contenterons d'en esquisser trois qui nous ont paru les trois principaux.

A. Le facteur historique: la relation de l'Eglise et de l'état

Le sujet qui nous intéresse est lié très étroitement à l'engagement de l'Eglise dans son temps. Il n'est donc pas étonnant que la situation historique joue un rôle non négligeable (déterminant?) dans la lecture des textes.

L'Eglise des trois premiers siècles est minoritaire et étrangère au pouvoir. Elle est radicalement non-violente. Origène, Tertullien, Cyprien, Lactance défendent cette position avec toute leur autorité. Petit à petit le nombre des chrétiens augmentant, leur situation devient plus solide dans la société et certains cherchent à atténuer les rigueurs de la discipline de l'Eglise vis-à-vis de l'armée et des magistrats. En 312, l'empereur Cons-

tantin « passe au christianisme ». Dès 314, le concile d'Arles affirme que « ceux qui jetteraient les armes en temps de paix seraient exclus de la communion ». L'interprétation du « en temps de paix » est discutée (cf. comme pour toute cette partie, J.-M. Hornus: *Evangile et Labarum*, p. 128). Sans doute peut-on voir là un reste de l'interdiction d'autrefois. Porter les armes devient licite, mais peut-être pas encore vraiment les utiliser. D'ailleurs pendant encore longtemps, on imposera de sévères pénitences à ceux qui auront tué à la guerre. Mais à la fin du Moyen âge, la mention « en temps de paix », sera remplacée par « en temps de guerre ». Augustin, devant les invasions barbares justifie le soldat qui tue et qui est « le serviteur de la loi ». Il n'est pas permis de tuer, mais détruire les adversaires à la guerre est légal et digne de louange » écrira Athanase. Et, en 416, l'empereur Théodose II promulgue un décret selon lequel seuls les chrétiens peuvent désormais faire partie de l'armée !

Dès que l'Eglise accepte le soutien de l'état, refuser la participation de ses fidèles aux guerres du pays devient une position très difficile à tenir, surtout lorsque la quasi totalité de la population appartient à l'Eglise. La puissance temporelle de l'Eglise romaine médiévale ne pouvait guère s'accommoder d'une objection de conscience générale et d'ailleurs l'imposer eut sans doute été au-dessus des forces de l'Eglise. Quant à la Réforme, son destin fut lié à celui des pouvoirs qui la défendaient. Les princes luthériens ou les cités calvinistes étaient des partenaires dont on ne pouvait se séparer sans risquer l'anéantissement. Seules des communautés volontairement séparées du pouvoir civil furent effectivement non-violentes. Elles ne le furent en outre que parce qu'elles s'adressaient exclusivement à des personnes qui, librement, s'engageaient comme disciples de Jésus-Christ en acceptant les risques que cela impliquait. Calvin, s'adressant aux citoyens de Genève dans leur ensemble ne pouvait guère exiger d'eux une éthique semblable à celle du sermon sur la montagne avec ce que cela peut impliquer de sacrifices.

En dehors des mennonites, des quakers et de quelques autres groupes, la plus grande partie des Eglises refusaient rigoureusement la vision non-violente. Dans les années 20 et jusqu'en 1948, le pasteur Henri Roser se verra encore refuser la consécration pastorale dans l'Eglise réformée de France à cause de sa situation d'objecteur de conscience.

Il n'est pas besoin de beaucoup d'imagination pour remarquer que l'attitude de l'Eglise semble avoir été bien souvent, au moins fortement, stimulée par la nécessité historique. Notons au passage qu'une situation d'Eglise de multitude, liée à l'état, facilite l'insistance sur la continuité AT-NT, alors que les Eglises de professants, libres par rapport à l'état mettront plus facilement l'accent sur la nouveauté de la nouvelle Alliance.

Enfin, nous ne voudrions pas laisser supposer que cette influence ne joue que dans un sens. Si les Eglises d'aujourd'hui sont si volontiers pacifistes, n'est-ce pas, au moins un peu, parce que le pacifisme « se vend bien » dans l'opinion publique, bien au-delà, même des milieux religieux ?

Cette forte influence des situations et des courants de pensée de l'histoire est particulièrement visible dans ce domaine, mais il est probable qu'elle s'exerce, avec plus ou moins de force suivant les sujets abordés, sur tous les théologiens qui sont tous de leur temps, nous compris.

B. Le facteur théologique: la relation AT/NT

Quelles que soient les influences historiques qui ont pu jouer, les théologiens ont toujours voulu montrer que leur attitude était fondée sur la révélation de Dieu. Chacun des grands textes concernés a donc été interprété en fonction d'une cohérence générale que l'on discerne dans l'Écriture et que l'on appellera parfois «l'analogie de la foi». C'est, croyons-nous, dans la plupart des cas, dans la relation AT/NT que se trouve la clé de l'argumentation.

Les positions qui acceptent d'une manière ou d'une autre l'usage de la violence se fondent généralement sur l'Écriture comme un tout dont on souligne l'unité et la cohérence. C'est le cas généralement, même si cela est bien sûr particulièrement vrai pour ceux qui confessent une théologie orthodoxe sur l'Écriture. Les textes du Sermon sont donc étudiés à la lumière de l'ensemble de la Révélation et comme ils ne concernent pas l'état ou les relations dans la société explicitement, ils seront lus comme visant la vie chrétienne individuelle exclusivement. Mais lorsqu'il s'agira de chercher les fondements d'une attitude chrétienne devant l'état, c'est vers l'AT qu'on se tournera. Si cela concerne le problème de la guerre, c'est vrai aussi de celui de la peine de mort. Son institution par Dieu dans la loi est alors plus importante pour nous que l'attitude de Jésus devant la femme adultère pourtant justement condamnée devant la loi (Jn 8).

Ceux qui s'opposent à toute violence soulignent la dimension historique de la Révélation. Certes, toute la Bible est révélation de Dieu, mais révélation datée et s'adressant au peuple dans des circonstances déterminées. Pour le chrétien, seule la révélation de Dieu en Jésus-Christ compte ultimement. Tout le monde accepte que les lois sacrificielles ne concernent plus le chrétien directement. Elles ont été la Parole de Dieu adressée à Israël, elles sont encore la parole que Dieu peut nous adresser si nous les interprétons à la lumière du Christ. De même, les 10 commandements nous concernent toujours, mais doivent être interprétés à la lumière du sermon sur la montagne. L'autorité dernière pour le chrétien est donc celle du NT. C'est elle et elle seule qui pourra nous ouvrir à la compréhension de l'AT. L'interprète aura donc à trouver une cohérence non pas directement dans ce que la Bible entière enseigne ou montre sur le problème de la guerre, mais dans ce que le NT enseigne aux disciples de Jésus qui forment un peuple nouveau au milieu des nations. Ensuite, mais ensuite seulement, il sera bon de replacer cet enseignement dans l'ensemble de la révélation historique. Cette mise en perspective viendra enrichir notre compréhension de la volonté de Dieu, mais ne pourra d'aucune manière

relativiser ce que nous aurons reçu du NT, c'est-à-dire du Christ et des apôtres.

Il est dans ce cas facile de comprendre que, dans ce contexte, rien ne pousse à interpréter les textes comme Rm 13 dans le sens traditionnel de justification d'une participation chrétienne à la guerre de l'état. Dans cette perspective, il n'est pas gênant d'affirmer : oui, la guerre était permise et même parfois recommandée dans l'AT. Le peuple était une nation et Dieu n'avait révélé sa volonté que jusqu'à un certain point « à cause de la dureté du cœur des hommes ». Mais maintenant qu'en Jésus, nous discernons l'expression parfaite de la volonté de Dieu, comment pourrions-nous nous contenter de ce qui avait été révélé auparavant ? De même, pour la peine de mort, les interprètes non-violents regardent-ils l'attitude de Jésus en Jn 8 comme indicative de celle que ses disciples doivent avoir. Meno Simons pouvait ainsi être dès le XVI^e siècle contre la peine de mort. Si le condamné est chrétien, comment un autre chrétien pourrait-il lui ôter la vie, et s'il ne l'est pas, comment pourrait-on lui enlever le temps de se repentir ? (La foi qui fait vivre, p. 60.)

Il peut être intéressant de noter que notre sujet n'est pas le seul qui s'articule sur cette relation des deux testaments entre eux. La question du baptême se divise semblablement entre ceux qui acceptent le baptême des petits enfants au nom de la continuité avec la circoncision, donc au nom de la similitude entre les deux alliances, et ceux qui ne veulent baptiser que des croyants qui confessent leur foi au nom de la différence entre l'alliance ancienne dont on devenait membre par la chair et l'alliance nouvelle qui nécessite la foi.

Remarquons cependant que le parallélisme entre violence et baptême a ses limites. Certains anabaptistes du XVI^e siècle ont accepté, nous l'avons vu, une violence toute vétéro-testamentaire ; quant aux baptistes, qui pourtant soulignent aussi la différence entre les alliances, ils ont globalement adopté, sur la question de la violence, une position semblable à celle des réformés si ce n'est qu'ils ont toujours défendu la liberté de conscience et la séparation de l'Eglise et de l'état. Mais, par ailleurs, ils ne furent généralement pas objecteurs de conscience et acceptèrent de participer aux responsabilités de l'état.

De même, en revenant dans le domaine de l'éthique, il est remarquable que les catéchismes de la Réforme utilisent toujours les 10 commandements et extraordinairement peu le sermon sur la montagne.

C. Le facteur psychologique: le prophétisme et le réalisme

Un dernier point nous paraît fondamental, même s'il peut sembler moins objectif que les précédents. Beaucoup seraient pratiquement d'accord avec

l'interprétation non-violente de l'Écriture, mais se sentent bloqués dans la pratique par la confrontation avec la réalité. La non-violence ne « marche » pas nécessairement. Elle peut être prophétique, porter des fruits nombreux pour le Royaume de Dieu, elle n'assure pas la victoire sur cette terre. « Le serviteur n'est pas plus grand que le maître. » Or, le maître est mort sur la croix et sa résurrection échappe au politique. L'efficacité du chrétien non-violent est de l'ordre du témoignage et de la résurrection. Mais l'état ne peut pas entrer, lui, dans ces considérations. Sa fonction, dans Rm 13, est par définition bien de ce monde. Et alors se pose pour le chrétien le problème de la solidarité.

On sait que la théologie de Karl Barth est fortement christocentrique, y compris sa doctrine de l'état (communauté chrétienne et communauté civile). Mais pour lui, le chrétien est concerné par l'état, il est co-responsable et dans certains cas, il est difficile, de nous dissocier, au nom de la perfection que demande le Christ, du recours à la force, inévitable dans notre histoire, par un état que nous reconnaissons comme juste et, dans certains cas, dans son droit. Le choix est alors entre une attitude prophétique solitaire qui porte témoignage d'une autre réalité et la solidarité humaine qui fait accepter le recours à la violence comme le moindre mal. On trouve là deux attitudes qui se perpétuent dans l'histoire de l'Église.

Combien de fois, dans des discussions sur ce sujet, après avoir épuisé les ressources bibliques et théologiques, entend-on la question : « Mais enfin, que feriez-vous si... ? » C'est dire que derrière les arguments intellectuels, l'idée que l'on se fait du réalisme exerce une pression qui rend l'attitude non-violente a priori inadmissible pour beaucoup. Et il faut reconnaître que la compréhension non-violente suppose l'acceptation de l'idée de martyr et la référence à une réalité autre que celle de l'efficacité historique. On pourrait résumer ces attitudes intérieures en disant que certains chrétiens entendent profondément l'affirmation « vous n'êtes pas du monde » et valorisent la situation d'étrangers et de pèlerins en marche vers le Royaume, alors qu'en d'autres résonne plus fort encore la parole : « vous êtes dans le monde », qui éclairée par le commandement d'amour, oblige à des solidarités qui passent par des compromis avec les circonstances et les moyens de ce monde.

C'est d'ailleurs un phénomène récent de voir les non-violents s'intéresser à la responsabilité de l'état et lui proposer d'autres formes de défense. On peut être sceptique sur l'efficacité de ces propositions dans l'état actuel des choses ou dans le contexte plus permanent d'un monde marqué par le péché, mais elles démontrent que loin de se retirer du monde, le non-violent d'aujourd'hui accepte généralement d'y participer et envisage une solidarité qui ne veut pas retomber dans la nécessité. Il est certain que les exemples de Gandhi ou de Martin Luther King ont pu ouvrir des pistes nouvelles en liant la non-violence et le combat pour la justice.

Certains, comme Emmanuel Mounier ou Simone Weil ont souligné la nécessité d'une non-violence efficace, s'il ne s'agit plus de défendre seule-

ment la foi, mais si l'on veut s'engager dans les luttes de ce monde. Simone Weil écrit : « S'efforcer de substituer de plus en plus dans le monde la Non-Violence *efficace* à la violence. La non-violence n'est bonne que si elle est efficace. Ainsi la question du jeune homme à Gandhi concernant sa sœur. La réponse devrait être : use de la force, à moins que tu ne sois tel que tu puisses la défendre avec autant de possibilité de succès sans violence. A moins que tu ne possèdes un rayonnement dont l'énergie (c'est-à-dire l'efficacité possible, au sens le plus matériel) soit égale à celle contenue dans tes muscles. S'efforcer de devenir tel qu'on puisse être non-violent » (la pesanteur et la grâce, p. 90).

III. Quelques orientations

Le sujet, si complexe et si souvent traité, nécessiterait de très longs développements. Nous ne pouvons qu'ouvrir quelques pistes à la réflexion.

A. *L'autorité de l'Écriture*

Il nous semble théologiquement juste de reconnaître le développement historique de la Révélation. Seul le NT représente pour nous une autorité immédiate. Dire cela ne revient nullement à rejeter l'autorité de l'AT, mais à interpréter cette parole que Dieu a dite à Israël à une époque donnée, à la lumière de la plénitude de la Révélation en Christ.

Il est certain que Rm 13 est le texte clé pour une quelconque justification de la guerre. Or, il nous semble qu'on lui fait jouer un rôle semblable à celui du « Tu es Pierre » pour la doctrine de la papauté romaine. Certes, il a un sens et il faut y être attentif, mais on lui fait prouver beaucoup plus que ce qu'il dit. Et les conséquences sont historiquement capitales. Le magistrat tient le glaive et cet usage de la force est précisément en vue du bien et distingue le bon du méchant. Tirer de là la justification pour l'état de faire la guerre contre un autre pays, en assimilant guerre et opération de police soumise à la loi, semble déjà être une extrapolation, et particulièrement aujourd'hui, dans les conditions actuelles de la guerre. Mais même si l'on admet cette interprétation, encore faudra-t-il tirer du texte qu'il est donc licite pour le chrétien, soumis à la loi parfaite du Christ, de « participer » à la guerre, ce que le texte ne dit pas.

Comment se sentir libre, dans ce cas de justifier cette suspension pratique de l'enseignement global de Jésus que la participation à la guerre implique ? D'autant plus que le recours à la solidarité fondée sur l'amour du prochain ne nous semble ni biblique ni convaincant. L'Évangile nous invite justement à rompre les solidarités limitées de la nation, de la race, de l'idéo-

logie et des blocs, pour nous ouvrir à une solidarité universelle avec les hommes qui inclut celle avec l'étranger et l'ennemi.

B. La justice et la paix

Mais par ailleurs, la même autorité apostolique nous empêche de nous retirer du monde pour rester purs de ses souillures. C'est dans le monde que l'Évangile doit être vécu. Reconnaître que l'état est serviteur de Dieu nous empêche de nous dissocier radicalement de ses problèmes. La paix suppose nécessairement la justice et ne peut reposer ni sur l'oppression, ni sur le mensonge. Le chrétien doit donc travailler activement à la paix par tous les moyens que le Saint-Esprit, à travers son imagination et son courage, pourra lui suggérer. Une volonté de paix qui se limiterait à l'objection de conscience sans chercher à lutter contre les causes de la guerre (humaines, économiques...) ne serait qu'une attitude pharisienne. C'est à temps que le disciple de Jésus doit essayer d'être pacifique, de vivre dans l'Église une vie communautaire fondée sur d'autres bases que la violence et la domination et œuvrer concrètement dans le monde pour la justice et la paix. C'est une nécessité pour l'Église et pour le chrétien de vivre d'abord, avant de témoigner. Et si l'Église doit être la ville sur la montagne qui ne saurait être cachée, c'est justement pour être dans le monde le signe qu'une autre société est possible, là où l'Esprit de Dieu est présent.

C. La fonction critique de l'éthique

Il est frappant de voir que la théorie de la guerre qui aurait dû limiter l'acceptation de la guerre par les chrétiens, n'a généralement servi qu'à justifier telle ou telle guerre et, avouons-le, toutes les guerres. Combien y a-t-il eu d'oppositions de la part des Églises à des guerres « injustes » menées par leur propre pays ? Pourtant, dans tout conflit, la guerre ne devrait pas être juste des deux côtés... Et lorsqu'on reconnaît que telle guerre était injuste, c'est généralement après coup et après une défaite...

Il nous semble qu'aucune guerre ne peut être dite juste devant l'enseignement du Christ, pour le chrétien. L'emploi de ce mot supposerait l'acceptation d'une lecture de Rm 13 qui ne nous paraît pas s'imposer. Tout au plus pourrait-on dire que certaines guerres pourraient être considérées comme plus au moins justes du point de vue de l'état dans le monde et de sa conception de l'efficacité. Il est tout à fait pensable, pour quelqu'un qui adopterait l'attitude des chrétiens non-violents de refuser de condamner toute préparation de l'état pour la guerre (comme le font les pacifistes absolus) au nom du respect de la fonction de l'état qui a d'autres obligations que celles de l'Église.

Il faut souligner le danger dans lequel tombent beaucoup, de généraliser ce qui est vrai du disciple de Jésus à tous les hommes. Le chrétien qui, acceptant lucidement le risque de la croix, choisit l'amour de l'ennemi et la non-violence, peut-il être parfaitement à l'aise dans des mouvements de masse qui fondent leur discours sur l'efficacité temporelle de cette méthode non-violente? Une chose est de dire «parce que je suis chrétien je ne répondrais pas par la violence», une autre est de prêcher à un pays de ne pas se défendre et de se laisser détruire... L'Écriture nous enseigne le réalisme et nous donne une vision de l'histoire dans laquelle la paix ne sera instaurée que par la victoire de Dieu.

Mais dans ce cas, comme aussi dans le cas de l'acceptation de la théorie de la guerre juste, le chrétien ne doit jamais renoncer à la critique que l'Évangile l'oblige à exercer sur la société. Il est frappant de voir qu'à l'époque des armes nucléaires, aucune guerre faisant usage de ces armes (et c'est à ce type de guerre que toutes les grandes armées se préparent) ne peut correspondre aux critères de la guerre juste qui supposent l'usage de moyens contrôlés et limités. L'arme atomique suppose la destruction de toute une population et non plus seulement d'une armée qui agresse. Comment donc ne pas voir, que la dissuasion nucléaire repose sur le chantage au massacre d'innocents. On peut d'ailleurs contester non seulement l'aspect moral d'un tel type de défense, mais aussi son efficacité à assurer effectivement la défense d'un pays. C'est ce genre de considérations qui conduit certains, comme John Stott, à ne pas être pacifistes intégraux, mais à être fermement pacifistes nucléaires (Ichthus n° 1982-1).

D. Les situations limites

C'est généralement sur elles que porte toute l'attention. Si un théologien écrit trois volumes sur la paix, mais termine en acceptant, dans certaines circonstances la possibilité d'une guerre juste, alors seule cette acceptation sera retenue et jouera peut-être un rôle historique. Si nous voulons la paix, il nous faut préparer la paix, y compris et particulièrement dans les situations conflictuelles. Notre imagination est faible et se laisse facilement arrêter par un pseudo-réalisme qui n'est peut-être que notre incapacité à écouter l'Esprit plutôt que la vieille rangaine du péché auquel nous sommes soumis. Un théologien mennonite a dit récemment qu'il faudrait créer un corps de chrétiens pacifiques capables de s'interposer dans les conflits entre les belligérants. Utopique ou non, cette vision va dans la bonne direction. Et s'il nous fallait trouver ce qui limite dans ce domaine notre imagination, ne nous faudrait-il pas avouer que c'est bien souvent la peur?

Enfin, dira-t-on, ne peut-on pas imaginer une situation dans laquelle seul le recours à la violence sera possible? N'y a-t-il pas des circonstances historiques dans lesquelles la non-intervention ne peut être, comme le disait le pourtant très pacifiste Henri Roser en parlant de Munich, que le résul-

tat «de la peur égoïste, veule et mortellement aveugle des gouvernements et des peuples». Lorsque tous les autres moyens ont échoué, ou plus souvent, lorsqu'il n'a pas cherché ou trouvé d'autres moyens, n'est-ce pas encore le moindre mal d'intervenir par la violence? Peut-être, mais nous faut-il faire reposer notre vie et notre action entière sur cette éventuelle situation limite? A chaque jour suffit sa peine. La responsabilité du chrétien sera toujours engagée et il devra prendre sa décision au moment voulu, mais en attendant, sa mission est d'œuvrer de toutes ses forces pour la paix et non de trouver à l'avance des excuses pour les compromissions futures. Et s'il se décide devant Dieu pour une participation à un conflit, il ne pourra le faire avec la bonne conscience du devoir évident accompli, mais il devra alors, comme le dit Jacques Ellul «savoir qu'il est retombé dans la nécessité, c'est-à-dire qu'il a cessé d'être cet homme libre voulu par Dieu, racheté à grand prix. Il a cessé d'être l'homme selon Dieu; il a cessé d'être le témoin de la vérité. Certes, il peut se dire qu'il est homme parmi les hommes, mais ce n'est pas tout à fait cela que Dieu nous appelle» (contre les violents, pp. 174-175).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Quelques titres sur le sujet :

BARTH Karl, *La guerre et la paix* (Labor et Fides), 1851. *Communauté chrétienne et communauté civile* (CPE), 1947.

BLOUGH Neal, *Christologie anabaptiste – Pilgrim Marpeck et l'humanité du Christ* (Labor et Fides), 1984.

CALVIN Jean, *Initiation chrétienne*, tome 4 (Labor et Fides), 1958.

COMBLIN Joseph, *Théologie de la paix* (2 volumes) (éditions universitaires), 1963.

CORNU Daniel, *Karl Barth et la politique* (Labor et Fides), 1948.

DUMAS André, *Théologies politiques et vie d'Eglise* (Chalet), 1977.

ELLUL Jacques, *Contre les violents* (Le Centurion), 1972.

GAUDRAULT Gérard, *L'engagement de l'Eglise dans la révolution d'après Martin Luther King* (Cerf), 1971.

HEERING G.-J., *Dieu et César* (SCÉL), 1933.

HORNUS Jean-Michel, *Evangile et labarum* (Labor et Fides), 1960.

LASSERRE Jean, *La guerre et l'Evangile* (la réconciliation), 1953.

STOTT John et COURTHIAL Pierre, *Pacifiques ou pacifistes?* (Ichtnus 1982-1).

SWARTLEY Williard M., *Slavery, Sabbath, War and Women – Case issues in Biblical Interpretation* (Herald Press), 1983.

WENGER John C., *La foi qui fait vivre – sélection de textes anabaptistes du XVI^e siècle* (cahier de Christ seul n° 15), 1984.

YODER John H., *Jésus et le politique – la radicalité éthique de la croix* (PBU), 1984. *The christian Witness to the state* (Faith and Life Press), 1977.

Ouvrages collectifs :

- *Discussion sur la théologie de la révolution* (Cogitatio Fidei – Cerf-Mame), 1972.
- *De Thomas Müntzer à Menno Simons* (cahier de Christ seul n° 11-12), 1983.
- *Résistance et soumission dans le Nouveau Testament* (4^e session de recherche Evangile et Non-Violence), MIR.
- *Homicide et Evangile* (6^e session de recherche Evangile et Non-Violence), MIR.
- *Autour du pacifisme* (Autres Temps – cahiers du Christianisme Social n° 1, printemps 1984).
- Henri Roser, *prophète de l'entre-deux-guerres* (cahier de la Réconciliation, numéro spécial, 1984).

Le Néant : un problème philosophique et théologique

Cheminement et réflexions
avec Heidegger, Barth et Jünger

par Michel Muller

Etudiant en théologie (Lausanne)

Introduction

Choisir le thème du néant pour un article, c'est presque une provocation ! Parce que dire « néant », aux yeux de beaucoup, c'est dire « rien ». Assimilation rapide et trompeuse, s'il en est. Notre propos est autre : parler du néant nous intéresse, car le néant, ce n'est justement pas rien !

Nous aimerions d'entrée de jeu récuser l'idée selon laquelle ce serait un mystère absolument insondable, voire une espèce de pseudo-problème, lequel ne mériterait pas le temps que l'on consacre à l'évoquer. Eh bien, nous nous risquons à violer le tabou et à conjurer la frayeur (quasi sacrée !) souvent ressentie à son égard. Mais entendons-nous bien : nous n'avons pas l'intention de dissenter sur l'identité du néant (ce qui pourrait s'appeler son « statut ontologique »), même si nous faisons route dans ce travail avec trois penseurs aux prises, dans les limites de leurs recherches propres, avec cette question. Ce chemin parcouru avec Heidegger, Barth et Jünger, avec sa caractéristique de « compte rendu », n'est que rampe de lancement vers des réflexions personnelles plus fondamentales.

Nous aimerions en effet nous expliquer avec le problème du néant, non pas gratuitement et abstraitement, mais en le replaçant dans le contexte général – et plus essentiel – de la question herméneutique. A sa manière, le néant interroge sur le *sens*. Il s'agit donc pour nous de l'*utiliser* pour pouvoir accéder à une réflexion et à une méditation sur le sens. Mais cette utilisation doit passer d'abord par une compréhension. C'est pourquoi notre démarche va en premier s'orienter sur un pôle philosophique, puis sur un pôle théologique, dans un « moment » de type explicatif.

Ces deux axes constituent, à notre avis, un passage obligé. C'est une tautologie que d'affirmer que le néant est un problème philosophique; de plus, en tant que tel, il nous implique: «La question sur le Néant nous met *nous-mêmes* en question, nous qui questionnons. C'est une question métaphysique (1).» Il est aussi un problème théologique: il n'y a qu'à penser au *tohouwābohou* de Genèse 1/2, et à son interprétation, pour voir apparaître toute une série d'interrogations et de réflexions sur l'origine du mal, l'anthropologie, la cosmologie, etamment.

L'actualité de la question du néant fait ainsi entrevoir l'actualité de la question herméneutique. Le choix de Heidegger, Barth et Jüngel pour guider notre démarche est à cet égard délibéré. Heidegger, dans ses développements à propos du néant, repose avec force la question du sens de l'Être; Barth inscrit ses réflexions sur le néant dans le cadre de sa doctrine de la création; Jüngel, qui se penche sur la question du mystère que Dieu représente, pose le problème du néant dans la perspective de l'événement du Christ.

Voilà donc déjà sommairement décrites l'utilité et la légitimité d'une telle recherche. Au sein de ce moment explicatif, se contenter d'une démarche théologique serait incomplet et illogique: méconnaître d'une si criante façon l'interfécondation des domaines de la théologie et de la philosophie serait faire preuve d'une rare inconscience (2). Il est nécessaire que la philosophie enseigne la théologie, afin que celle-ci soit gardée de «s'envoler»: «La philosophie ne fournit pas à la théologie le contenu de sa réflexion; elle ne joue pas une fonction constitutive mais régulatrice» (3). Il est tout autant nécessaire que la théologie critique la philosophie, afin que cette dernière ne se transforme pas en idolâtrie de la pensée. Chacune a sa spécificité, comme nous en avertit Jüngel: «La théologie a (...) à aller son propre chemin; celui-ci n'est pas simplement le chemin de la pensée philosophique; plus encore, il ne peut lui être simplement identique (4)». Se dresse ici une interdiction de les confondre, sous peine de confusion des objets dont elles traitent. Se manifeste une interdiction tout aussi radicale de les faire s'ignorer radicalement, sous peine de ne plus pouvoir esquisser des réponses un minimum pertinentes à ces questionnements multiples, complexes et essentiels que l'homme moderne se pose sur lui-même, dans

(1) Heidegger Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?* (conférence de 1929), in l'ouvrage «*Questions I*», Gallimard, Paris, 1968, p. 71 — désormais cité: Qmét/QI —.

(2) Après tout, pourquoi les théologiens ne pourraient-ils pas être aussi les artisans de l'interdisciplinarité? Le dialogue des sciences humaines entre elles vise, me semble-t-il, une meilleure compréhension de l'homme, et par conséquent contribue à une meilleure compréhension *entre* les hommes.

(3) Resweber J.-P., *La pensée de Martin Heidegger*, Privat, Toulouse, 1971, p. 170 — désormais cité Resweber —.

(4) Jüngel Eberhard, *Dieu mystère du monde*, Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme, Cerf, Paris, 1983 (2 tomes), vol. 1, p. 236, note 171 — désormais cité Jüngel I ou Jüngel II —.

sa relation à l'autre, sur le monde qui l'entoure et vis-à-vis de Dieu (5). Il n'est donc pas déplacé de répéter que sous cet angle *existentiel*, le néant est une excellente occasion de poser la question herméneutique, et ne peut plus être qualifié de problème « gratuit » pour théologiens ou philosophes en mal de sujet original (6)!

Il faut passer maintenant à l'ordonnancement méthodologique de ce qui va suivre. Heidegger parlera le premier. Sa pensée sur le néant sera exposée en relation avec trois de ses thèmes connexes essentiels : l'Être, l'Angoisse, la Mort. Viendra ensuite Barth, dont nous parlerons des conceptions également à l'aide de trois thèmes : le Chaos, le Mal, le Pêché. Enfin nous accompagnerons Jünger dans sa démarche, lui qui articule le néant par rapport à la question de Dieu, soit : Dieu face au néant, son combat et sa victoire sur lui (avec en toile de fond christologique les thèmes de l'incarnation, de la crucifixion et de la résurrection). Après cela, nous ferons quelques comparaisons Barth-Heidegger et Jünger-Heidegger, lesquelles seront suivies de la conclusion intitulée « Bilan et réflexions personnelles ». Il y sera dégagé l'acquis et exposé les quelques résultats d'une appropriation personnelle de la question herméneutique.

Approche philosophique du néant : Martin Heidegger

1. *Le Néant dans la réflexion sur l'Être*

Parler du néant (7), c'est parler de l'Être. Ces deux éléments sont liés chez le penseur allemand, lui qui entend « (...) poser à nouveau *la question du sens de l'être* » (8). Pour orienter cette démarche ontologique, il faut d'abord rappeler la question centrale de la métaphysique : « Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien (9) ? » Dans quelle mesure est-ce une question sur l'Être, puisque celui-ci n'y apparaît pas nommé-

(5) On remarquera ici les deux pièges à éviter d'un rationalisme borné : le piège fusionnel avec son illusion de tout mettre ensemble, le piège « taxiciel » avec sa manie de tout classer en petits « casiers » hermétiques !

(6) On aura bien sûr discerné une résonance épistémologique en filigrane de ces lignes. Si donc avant elles on pouvait encore se demander quelle était la pertinence de la question du néant, le doute maintenant n'est plus permis !

(7) Traduction de « das Nichts », traduit le plus souvent par « le rien ».

(8) Heidegger, *L'Être et le Temps* (trad. franç. partielle), Gallimard, Paris, 1964, p. 13 – cité désormais Et/Tps –.

(9) Qmét/QI, p. 72 ; traduite différemment dans Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (texte de 1935), PUF, Paris, 1958, p. 8 (désormais cité : Int/Mét) : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

ment ? Heidegger nous répond : « Cette question (...) nous amène à considérer ce fait qu'une réflexion qui, par le truchement du rien, tente de penser l'Être, revient à son terme à une question portant sur l'étant (10). » Mais le « pourquoi » lié à « l'étant » est problématique, car il semble alors que la recherche porte sur la « (...) Cause suprême de toutes les choses étantes » (11) : le « pourquoi » nous cantonne obligatoirement dans la question de l'étant en tant qu'étant. Arrivés à ce stade, nous débouchons sur une sorte de point mort, de blocage : nous sommes en deçà de la vraie signification et de la vraie portée. Heidegger nous sort de l'ornière et donne l'orientation correcte : « (...) la question doit s'appliquer à ce qui n'est pas l'étant. Cela même, la question le nomme et l'écrit en grand : c'est le rien (...) » (12). Ce *rien* a donc partie liée avec l'étant, et par suite avec l'Être. Orienter la réflexion sur le néant (ou : le rien) est donc essentiel, car « la manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant » (13). Avant de nous pencher sur le problème des relations internes entre ces trois « instances », et sur le rôle du *rien* dans ces relations, il nous faut tenter de préciser l'identité de ce dernier.

« Qu'en est-il du Néant ? » (14) : voilà en quels termes le problème est posé par Heidegger. « Qu'est-ce que le Néant ? » (15) : la science répond avec dédain : c'est « (...) "ce qu'il n'y a pas" » (16) ! Mais cette définition ne satisfait pas : elle est en tout cas insuffisante dans la démarche qui nous occupe. Seulement, poser ainsi (i.e. « Qu'est-ce que le Néant ? ») la question, au-travers même de cette formulation, c'est en somme recouvrir le Néant d'une réalité. C'est le définir comme n'importe quel autre existant ! *Mais le Néant est-il un existant ?* Le penseur de Todtnauberg nous répond : « (...) il en diffère radicalement (17). » *Le fait même* de poser la question est donc un magnifique contresens ! Nous faisons du Néant « *quelque chose* » (18), la pensée étant « (...) essentiellement toujours la pensée de *quelque chose* » (19). Il y a « contre-pensée », non-pensée. La pensée s'aventure de la sorte dans le sens le plus parfaitement contraire à son essence propre. C'est inacceptable au plan logique (20). Et arrivés à ce point, nous

(10) Qmét/Q1, p. 43.

(11) *Id.*, p. 44.

(12) *Id.*, id.

(13) Int/Mét, p. 32 ; pour « étant », Beaufret dit même « être », voir : Beaufret Jean, *La pensée du néant dans l'œuvre de Heidegger*, in : *Table Ronde*, mars 1963 (n° 182), pp. 76-81, cf. p. 77.

(14) Qmét/Q1, p. 52.

(15) *Id.*, id.

(16) *Id.*, id.

(17) *Id.*, id.

(18) *Id.*, p. 53.

(19) *Id.*, id.

(20) Cf. Int/Mét, p. 31.

pourrions nous arrêter. Seulement, qui nous dit que la « Logique » doit être ultimement et absolument déterminatrice en l'espèce, et instance suprême de jugement ? N'y a-t-il aucune voie médiane possible, une voie cohérente et non dichotomique (21) ? L'entendement doit nous permettre de poser le problème et de dépasser l'écueil, tout en avançant sur un « tiers-chemin » difficile et subtil. Au stade où nous en sommes, seule une détermination générale est possible : « (...) nous pouvons le (i.e. le Néant) poser comme un problème, mais un problème qui se détruit lui-même (22). » En effet : « (...) le Néant est la *négation* de la totalité de l'existant, le non-existant pur et simple (23). » Le pas suivant apparaît donc : dans cette sorte de « définition-limite » donnée par l'entendement, nous avons placé le Néant dans la catégorie du « non ». Est-ce alors à dire que cette catégorie (appelée par la Logique la « négation ») est déterminante sur le Néant, c'est-à-dire supérieure à lui, et possédant la haute main sur lui ? « N'y a-t-il le Néant que parce qu'il y a le "non", c'est-à-dire la négation (24) ? », s'interroge le penseur allemand. Le néant n'est plus ainsi qu'une « chose niée » parmi d'autres ! Heidegger récuse cette affirmation et renverse le présupposé. Pour lui le Néant n'est pas second par rapport à la négation, mais premier. Il l'exprime en ces termes : « Le Néant est originairement antérieur au "Non" et à la négation (25). » La négation étant opération de l'entendement, par suite celui-ci est aussi soumis au Néant : il en dépend. Il ne peut plus en « juger » : le Néant lui échappe, le contresens disparaît ! Laissant de côté pour l'instant la possibilité de la découverte ou de l'« expérience » du Néant, penchons-nous sur la question des relations internes mentionnées plus haut (26).

« (...) L'Être, le néant et l'étant constituent les présuppositions extatiques de la question ontologique » (27), nous dit Chapelle, un commentateur de Heidegger. Ce sont trois éléments interdépendants, nécessaires, pour que la question ontologique puisse être posée. Ce sont trois « pièces » du puzzle, des guides dans le cheminement. Par eux est définie la limite de la problématique ontologique : celle-ci trouve son champ. Et dans ce champ de recherche, le Néant a un rôle tout spécial, une fonction régulatrice : « Le Néant possibilise la Différence de l'Être et de l'étant (...) » (28). » Nous pourrions dire que le Néant « tire les ficelles », mais dans son « mode d'action » propre (qui est la négativité). Son interpénétration avec l'Être ne doit pas

(21) C'est-à-dire une voie dans laquelle il n'y a pas à choisir l'une de deux possibilités s'excluant l'une l'autre, mais une voie dialectique (au sens barthien !).

(22) Qmét/QI, p. 53.

(23) *Id.*, id.

(24) *Id.*, id.

(25) *Id.*, p. 54.

(26) Cf. p. 38 *supra*.

(27) Chapelle Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Un commentaire de « Sein und Zeit », Editions Universitaires, Paris, 1962, p. 144 — désormais cité : Chapelle —.

(28) Chapelle, p. 237.

se trouver ignorée; il est impossible de faire entre eux une séparation de principe, car « (...) le néant manifeste la transcendance de l'Être » (29) et « (...) l'Être manifeste (...) la fondamentale du néant » (30).

Nous aimerions tenter de reprendre les éléments essentiels de ces deux derniers paragraphes, en avançant une explication mûrie en cours d'écriture. Nous avons défini, rappelons-le, la *négation* comme « domaine du non », « catégorie logique » et « opération de l'entendement ». Plus immédiatement, nous avons désigné la *négativité* comme « mode d'action » du Néant (elle peut se comprendre alors en termes de « mouvement »). Nous entrevoyons alors la double dimension du néant, si nous traduisons le terme de *négation* en concept de « négativité statique », et celui de *négativité* en concept (plus précis) de « négativité dynamique ». Nous posons dès lors du même coup les notions nécessaires à une double caractérisation du néant, une notion d'état et une notion d'agir (de mouvement). En répétant deux citations déjà données, appuyons nos dires. Le néant participe de la négativité statique: « (...) le Néant est la *négation* de la totalité de l'existant, le non-existant pur et simple (31). » Précisons que le néant ne peut pas se *réduire* à la négativité statique; nous ne pouvons pas dire qu'il *est* la négativité statique (*est* en tant qu'identité stricte ou signe mathématique de l'égalité). Mais il a avec celle-ci un rapport plus que proche: « Le Néant est originairement antérieur au "Non" et à la négation (32). » Complétons en disant que le néant participe de la négativité dynamique: il a une fonction régulatrice, il est *actif dans l'Être* (33). Notre définition du néant pourrait alors prendre la forme suivante: le Néant « est » (c'est-à-dire existe, se définit, bouge...) complètement dans la conjugaison de la négativité statique et de la négativité dynamique (respectivement donc de la négativité de nature et de la négativité d'agir).

Revenons-en, pour conclure ce point, au problème de l'expérience. Au vu des explications que nous venons de développer, nous pouvons dire: vouloir faire l'expérience de l'Être (notamment en tentant d'élucider la question primordiale de la vérité de l'Être), c'est s'engager *aussi* à faire l'expérience du Néant. Korn déclare à ce sujet: « Avec la question du rien, c'est donc bien la question de l'être que l'auteur (i.e. Heidegger) entend poser. Mais Heidegger n'interroge sur l'être que parce qu'il l'a rencontré. Et où l'a-t-il rencontré, sinon dans l'expérience du rien (34)? » Le penseur allemand dit lui-même qu'il faut que l'homme « (...) dans le rien (...) apprenne à éprouver l'Être » (35). Cette expérience du Néant, dont per-

(29) *Id.*, p. 127.

(30) *Id.*, *id.*

(31) Cf. note (23) *supra*.

(32) Cf. note (25) *supra*.

(33) Cf. les citations données sous les notes (28) à (30).

(34) Korn Ernst R., *La question de l'être chez Martin Heidegger*, in *Revue Thomiste*, 1970 (2), tome LXX, p. 231 — désormais cité: Korn —.

(35) Qmét/QI, p. 78.

sonne ne peut faire l'économie, ne peut se dérouler que dans, par et au-travers de la tonalité-affective de l'angoisse.

2. Angoisse et expérience du Néant

L'angoisse est un pivot essentiel de la pensée heideggerienne du Néant. Elle est définie, comme nous venons d'en faire brièvement la mention, en tant que « *tonalité-affective* » (36) révélatrice. Cette tonalité-affective ne peut pas simplement se réduire à une disposition psychique : elle est un mode d'être fondamental du Dasein (ou « réalité-humaine » (37)). Pour éviter les confusions, il faut distinguer d'emblée l'angoisse de la peur. D'ailleurs Heidegger lui-même nous met en garde à ce sujet : « L'angoisse est foncièrement différente de la crainte (38). » Commentant cette phrase, Korn précise : « (...) loin d'être anxiété et inquiétude, l'angoisse est au fond d'elle-même quiétude (39). » La séparation se voit ainsi nettement faite, même s'il y a un lien entre les deux : « (...) l'angoisse (...) rend possible la peur (40). » De plus l'« objet » de l'angoisse et l'« objet » de la peur ne sont pas identiques : « Ce qui angoisse l'angoisse n'est aucun étant intramondain (41). » Autrement dit : « Si la peur est peur devant un objet déterminé, l'angoisse est angoisse devant l'indéterminé (42). » Il y a donc un danger ressenti, un malaise, mais que le Dasein n'arrive pas à localiser : « La menace vient de nulle part (43). » C'est même, dit Heidegger, un « (...) "rien qui n'est nulle part" » (44). Il en déduit la signification phénoménale : « (...) *ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel* (45). » Plus loin, le penseur allemand résume : « Ce qui nous serre la gorge, ce n'est donc ni ceci ni cela, mais ce n'est pas davantage la somme de tout ce qui subsiste, c'est la *possibilité* même de l'étant disponible en tant que tel, c'est-à-dire le monde (46). » Avant de revenir dans quelques lignes à cette citation, essayons de discerner ce que « fait » l'angoisse.

Nous avons dit plus haut (47) que l'expérience du néant ne pouvait se faire que dans, par et au-travers de l'angoisse. En effet, Heidegger nous

(36) Cf. Qmét/Q I, p. 57.

(37) Cf. « Avant-Propos de H. Corbin » in : Qmét/Q I, pp. 14-15.

(38) Qmét/Q I, p. 57.

(39) Korn, p. 256.

(40) Et/Tps, p. 228.

(41) *Id.*, id.

(42) Korn, p. 256.

(43) Chapelle, p. 73.

(44) Et/Tps, p. 229.

(45) *Id.*, id.

(46) *Id.*, id.

(47) Cf. *supra*, p. 41, fin du premier point.

dit : « L'angoisse nous révèle le Néant (48). » Il serait dès lors tentant d'identifier purement et simplement le Néant avec le monde. Mais ce n'est pas possible : leur relation est autre. Plusieurs citations vont nous le montrer. D'abord, précisons que « l'angoisse, ce n'est pas l'acte de concevoir le néant » (49). Cependant, « (...) dans l'angoisse, le Néant se présente d'un seul et même coup avec l'existant » (50). Il y a relation indissoluble, étroite, mais aucunement identité : nous retrouvons notre problème d'il y a quelques instants (51). Nous avons vu que « (...) ce qui angosse l'angoisse n'est aucun étant disponible intramondain » (52). Toutefois, « ce néant de l'étant disponible (...) n'est pas un rien total. Le rien de l'être-disponible se fonde sur "quelque chose" de plus originel, sur le *monde* » (53). Il n'est donc pas possible pour le Dasein de « vivre » dans le monde (comme être-aumonde) sans faire continuellement l'expérience du Néant dans l'angoisse. En termes théologiques, nous pourrions dire que le Néant est omniprésent, et qu'il conditionne tout ce que le Dasein « est » et fait.

Le Néant se donne comme instance de révélation ; il se présente comme originel : « (...) *il met (...) la réalité-humaine devant l'existant comme tel* (54). » Les deux citations qui vont suivre montrent clairement l'importance qu'il y a pour nous d'envisager le Néant avec cette omniprésence et cette activité continuelle. D'abord : « *Réaliser une réalité-humaine (Dasein) signifie : se trouver retenu à l'intérieur du Néant* (55). » Et ensuite : « *Sans la manifestation originelle du Néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté* (56). » Sans le Néant, l'homme n'est donc pas parfaitement homme : il s'origine dans le Néant, il se réalise dans et par le Néant, et il ne peut de ce fait pas éviter l'angoisse. Ces termes de Néant et d'angoisse, dans ce contexte où nous sommes présentement, nous font peut-être frissonner, mais ce qu'ils recouvrent constitue pour Heidegger un ensemble de concepts et d'« objets » positifs. L'expérience de l'Être ne se fait que par ce chemin d'angoisse, et dans la dimension du Néant. Comme le dit Waelhens, éminent critique de Heidegger, ce processus obligé comporte une notion de sacrifice : « Le sentiment du néant est la rançon de notre capacité de construire l'être, mais il en est aussi la garantie et le gage (57). » Sans doute l'authenticité et la liberté sont à ce prix, authenticité et liberté

(48) Qmét/Q I, p. 59.

(49) *Id.*, id.

(50) *Id.*, id.

(51) Cf. la citation portant la note (46) ; sous cette dernière, il est bien entendu que l'expression « c'est-à-dire le monde » explicite et définit « l'étant disponible en tant que tel ».

(52) Et/Tps, p. 229.

(53) *Id.*, id.

(54) Qmét/Q I, p. 62.

(55) *Id.*, id.

(56) *Id.*, id.

(57) Waelhens André de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1948 (3^e éd.), p. 260 — cité désormais : Waelhens —.

dans la positivité de l'angoisse. Angoisse qui n'est ni terreur ni résignation, et qui est aussi l'attitude (ou plutôt la tonalité-affective) requise du Dasein devant la mort, son pouvoir-être le plus ultime, et également la manifestation la plus « palpable » du néant.

3. *L'expérience du Néant et la Mort*

En quoi la mort a-t-elle à voir avec le néant ? La mort fait partie de la révélation influée par l'angoisse. Heidegger le précise en ces termes : « Par elle (i.e. l'angoisse), la réalité-humaine se sent en *présence* du néant et de l'impossibilité possible de son existence (58). » Plus loin, il affirme : « L'Être pour la mort est essentiellement angoisse (59). » Par le biais de l'angoisse, le Dasein se découvre aussi dans sa finitude, laquelle est inscrite en lui dès qu'il apparaît : « Dès qu'un humain vient à la vie, déjà il est assez vieux pour mourir (60). » La mort n'est pas identifiable au décès : « (...) la réalité-humaine ne meurt nullement au sens authentique du mot, dans et par le simple fait d'éprouver le décès effectif (61). » Elle est bien plutôt *constitutive* du Dasein, elle le structure : « Chaque réalité-humaine existe dès toujours de telle sorte précisément que son Pas-encore fait partie d'elle-même (62). » Dans ce sens, nous pourrions dire : la mort est l'irruption continue du néant dans la vitalité du Dasein. En effet, outre que la mort soit imminente (63), elle est toujours éminemment et intégralement personnelle : « La mort, c'est une possibilité de son être que chaque réalité-humaine respective doit assumer elle-même (64). » Il doit être clair ici qu'« assumer » a le sens d'« empoigner avec détermination ». Il s'agit d'une attitude positive et active imprégnée de vérité. Et cela représente, dans l'idée du philosophe de Todtnauberg, vivre authentiquement (65). Concise et précise est à cet égard l'intervention de Jolivet : « (...) l'angoisse qu'engendre la possibilité fondamentale de la mort et du néant est le principe le plus certain de mon individualité et le signe le plus clair de mon authenticité, c'est-à-dire du fait que je suis vraiment installé dans la vérité de ma condition (66). » Un *sens* est ainsi donné à la démarche angoissée du Dasein : ce sens peut notamment être caractérisé par le terme de liberté.

(58) Heidegger, *L'Être et le Temps* (§§ 46-53 notamment), in l'ouvrage *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1951, p. 165 ; N.B. Le dernier mot de la citation ne comporte pas de faute : c'est Heidegger qui l'écrit ainsi ; — ouvrage cité désormais : Et/Qmét —.

(59) Et/Qmét, p. 166.

(60) *Id.*, p. 132.

(61) *Id.*, p. 135.

(62) *Id.*, p. 128 ; N.B. Là non plus, pas de faute.

(63) Cf. Et/Qmét, p. 139.

(64) *Id.*, p. 140.

(65) Cf. Et/Qmét, p. 164.

(66) Jolivet Régis, *Le problème de la mort chez Heidegger et Jean-Paul Sartre*, Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille, 1950, p. 27 — désormais cité : Jolivet —.

A ce stade, un autre problème peut être soulevé, même s'il n'est pas explicitement mentionné par Heidegger, à savoir : le néant est-il identifiable à la mort ? Nous dirons tout de suite que répondre ici affirmativement serait faire une réduction abusive. Il y a certes un lien entre la mort et le néant : la mort est à « vivre » (!) dans l'angoisse, qui *elle* est signe et révélation du néant. La mort est l'un des « lieux » du néant, l'un des « aspects » de sa manifestation dans la vie humaine : « La mort qui brise le *Dasein* l'accomplit en même temps en le vidant de lui-même pour en faire le "lieu tenant du néant" » (67). » De la sorte, nous visionnons clairement l'« affinité » qu'a la mort avec le néant ; nous nous rendons aussi compte qu'il est impossible de les assimiler l'une à l'autre. Ayant partie liée avec le Néant, la mort a par là son rôle à jouer dans la question du sens de l'Être, ou, pour le dire autrement, dans la poursuite de l'Être. Une nouvelle conception de l'homme est ainsi posée : dans l'expérience angoissée de sa mort et du néant, l'homme fait l'expérience de l'Être, et peut de la sorte toujours devenir ce qu'il est.

Pour conclure notre périple philosophique sur le néant, nous citerons encore une fois Chapelle, avec un passage relativement étoffé et qui nous semble condenser parfaitement ce qui est en jeu : « L'Être-pour-la-mort authentique est (...) dans sa finitude, révélation transcendante de son Être comme néant. L'analyse existentielle de la mort a donc une portée ontologique par là qu'elle détermine de manière décisive l'élaboration de la question de l'Être : c'est jetée à son néant que l'interrogation essentielle du *Dasein* jeté à sa mort peut anti-ciper l'Être (68). »

Approche théologique du néant I : Karl Barth

L'avantage que présente la pensée de Barth, c'est d'être systématique : nous découvrons dans sa Dogmatique un paragraphe entier consacré au néant (69). Ce paragraphe sera l'une de nos sources essentielles. L'autre est constituée par les importantes considérations à propos du péché développées dans un autre volume de cette même Dogmatique (70). Mais avant de commencer à exploiter cette riche foison de renseignements, il est important d'apporter deux précisions :

a) Lorsque chez Barth le mot « néant » est utilisé, il traduit le mot allemand « *das Nichtige* », « qui implique l'idée de nocivité, de nuisance, de puissance négative, mais active » (71). Lorsque Barth dialogue avec Hei-

(67) Korn, p. 255 ; in Qmét/Q I l'expression « lieu tenant » est traduite par « *sentinelle* » (p. 66).

(68) Chapelle, p. 117.

(69) Tome III/3/2 (vol. 14), § 50, pp. 1-81 — désormais cité : Bth 14 —.

(70) Tome IV/1/2 (vol. 18), §§ 60-61, pp. 1-299 — désormais cité : Bth 18 —.

(71) N.d.T., Bth 14, p. 1.

degger, le « *das Nichts* » du philosophe de Todtnauberg est traduit en français par : « *le rien* ». Ceci pour éviter la confusion (car nous avons constaté chez les traducteurs et les commentateurs de Heidegger la propension à rendre le terme « *das Nichts* » indifféremment par : « *le rien* », ou : « *le néant* »). Cette précision a, on le verra, une importance capitale.

b) Les sous-thèmes choisis le sont quelque peu artificiellement. Nous aurions pu en englober davantage dans cette partie. Et pas des moindres : la création, la mort, la réprobation, la souffrance. Mais tous ces thèmes que le théologien bâlois utilise pour exposer sa conception du néant, ou rattache au néant, se recourent et s'interpénètrent : explicitement ou implicitement les uns font appel aux autres. Nous pensons dès lors qu'au-travers des alinéas sur le Chaos, le Mal et le Pêché, une vision suffisamment claire et fidèle de ce qu'« est » le néant pour Barth est rendue.

1. Le Chaos

Pour donner une vue d'ensemble du chaos, dans ce qu'il « est » et « fait », nous voulons nous y prendre avec comme repères essentiels Dieu et l'homme. Et ceci de trois manières complémentaires et interdépendantes : d'abord par rapport au Dieu Créateur et à Sa Création, ensuite par rapport à l'homme (compris comme Créature de Dieu), enfin par rapport au rôle joué par le chaos dans la relation Dieu-homme.

Tout d'abord, il nous est nécessaire de garder à l'esprit que chez Barth le néant et le chaos sont identifiés : « La première et la plus importante mention du néant se trouve dans Gn 1,2 (...), où il est question du chaos que le Créateur, avant de prononcer sa première parole créatrice, a rejeté, nié, dépassé et laissé derrière lui (...) (72). » Le chaos est une « forme » du néant, l'un des termes sous lequel ce dernier est nommé et reconnu. Nous prenons connaissance de l'attitude du Créateur à propos du chaos : il le rejette, il l'exclut, il le renie. « La réalité qui correspond au non-vouloir de Dieu est le néant » (73) : le néant (ou le chaos, ce qui revient au même !) « existe » dans le « non », ou plutôt dans la non-parole, dans l'absence de parole. La parole de Dieu est action créatrice, mais le néant n'est pas l'« objet » d'une parole de création de Dieu. *Le néant n'est pas créé*, il faut nettement l'affirmer. Dieu ne l'a pas fait, et il (i.e. le néant) n'est pas une sorte de « pendant » négatif du monde, en « balance » avec ce dernier : tout dualisme est interdit à cet égard (74). Barth relève d'ailleurs clairement : (Dieu) « (...) n'a-t-il pas distingué, choisi, jugé, entre le cosmos et le chaos,

(72) Bth 14, p. 65.

(73) *Id.*, id.

(74) Il nous est interdit de confondre le néant avec le « côté sombre » de la Création : cf. les explications de Barth in Bth 14, pp. 8 ss.

entre la lumière et les ténèbres, entre l'ordre et le désordre?» (75). Il n'y a ainsi rien de commun entre le monde (créé) et le néant (a-créé), à plus forte raison n'y a-t-il rien de commun entre Dieu (le Créateur) et le néant.

Mais dans le «dos» de Dieu (dans l'absence absolue, dans le vide insondable), le chaos est actif néanmoins (76), et ce de façon radicalement négative (ce qui ne veut pas dire qu'il soit autonome et hors du contrôle de Dieu). Selon les premières pages de la Genèse, il fut promptement sur pied de guerre pour combattre agressivement contre la bonne création de Dieu, et contre Sa créature – créée bonne également –, l'homme. Le texte hébreu le fait intervenir sous la forme du serpent: «(...) le serpent, la bête du chaos que Dieu a rejetée, jugée, originellement et définitivement placée à sa gauche (...)» (77).» Le serpent, en Gn 3, engage la conversation et met en doute, tordant délibérément les faits, la légitimité et la juste fonction de l'interdit divin à propos de l'arbre qui se trouve au milieu du jardin. Le théologien bâlois commente à cet égard: «(...) déjà avec ce début de conversation l'essentiel s'est produit: à savoir la possibilité que, selon le serpent, Dieu pourrait avoir ordonné quelque chose d'indigne de l'homme (...)» (78).» En bref, selon le chaos «incarné» par le serpent, Dieu est un affreux jaloux qui n'a pas tout donné à l'homme et qui, de plus, lui met sous le nez quelque chose qu'il n'a pas le droit de toucher: quel manque horrible et injustifié! En somme, le serpent insinue que «(...) la grâce de Dieu suffit jusqu'à un certain point, mais non pas entièrement» (79). Le chaos se pose comme «celui qui sait» et qui met l'homme dans la confiance: il s'affirme en face de Dieu comme un égal, comme une contre-divinité! Et le mécanisme joue: l'homme consomme le fruit, ayant fait la fin du raisonnement, et ce dans le désir de «se réaliser», de devenir son propre maître. Il pense ainsi passer de la faiblesse à la force, de l'insouciance à la maturité: il croit avoir conquis son autonomie. Le chaos a parlé, mais l'homme est responsable de l'avoir écouté, et il se précipite dans un abîme de rupture de son monde: «Car sa liberté d'être ce qu'il est et de faire ce qu'il doit faire est limitée, certes, mais aussi protégée et garantie par l'ordre dans lequel il se trouve inséré. S'il viole et renie cet ordre, cela ne peut être jamais que pour sa ruine (80).» Là est révélé son orgueil. Là est mise en lumière sa rébellion. Il a cru procéder à son «humanisation», il n'a réussi qu'à favoriser «l'irruption du chaos dans le cadre de la création, l'institution du contre-règne du néant» (81). Il a voulu devenir «majeur», et il se

(75) Bth 18, p. 100.

(76) Cf. p. 44 *supra*, note (71).

(77) Bth 18, p. 100.

(78) *Id.*, p. 84.

(79) *Id.*, p. 85.

(80) *Id.*, p. 86.

(81) *Id.*, *id.*

retrouve complice et esclave : « Il a pour ainsi dire ouvert les écluses du néant (...) (82). »

Enfin l'homme, devenu en quelque sorte l'émissaire (le « canal ») du chaos, a vu ses relations avec la création et avec Dieu se dégrader, du fait de son propre mauvais choix. L'homme a chuté, il a provoqué la rupture. Il y a une « faille » ouverte dans la création de Dieu (83), seulement l'homme n'est pas « irrécupérable » ; il est encore perméable à la grâce : « (...) le droit que Dieu possède et exerce sur lui, l'homme ne peut l'abolir ni même l'altérer ou le limiter par son injustice » (84), ce droit étant celui du « (...) Dieu qui a voulu être et qui est le Créateur et le Seigneur de l'alliance » (85). Dieu combat personnellement et radicalement le chaos, celui qu'Il a déjà renié, vaincu et rejeté, et Il manifeste que ce chaos ment en prétendant être son égal. C'est ce Dieu-là, un Dieu vivant, qui prend fait et cause pour l'homme : Il décide de sa justification (ce qui ne veut pas dire qu'il légitime ou approuve la faute commise!), justification qui « (...) est la contradiction de la contradiction dont Dieu est l'objet » (86). Dieu préserve ainsi Sa création et Sa créature de sombrer dans le chaos, et montre que ce dernier n'est pas inébranlable, pas plus qu'il n'a le dernier mot.

2. *Le Mal*

Ici aussi l'identification peut être faite sans mystère : « (...) le néant est le mal (87). » Ailleurs chez Barth, cette précision est donnée : « Le mal est une *forme* du néant (...) (88). » Le mal « tire sa source » de la puissance du néant. Il est par conséquent lui aussi l'ennemi de Dieu dans Sa création. Nous comprenons mieux cette réalité du néant en en évoquant cette forme qu'est le mal. Parler du « néant », du « chaos » (en tant que concepts philosophiques ou théologiques) est possible, et nous arrivons à appréhender quelque peu le « champ » recouvert par ces termes. Cependant (et sans doute à juste titre!), ils nous semblent un peu abstraits. La notion de « mal » évoque quelque chose de plus « familier », de plus concret pour nous. Nous y sommes confrontés quotidiennement sous les espèces du péché, de la souffrance et de la mort (89). Nous en mesurons l'horrible réalité ; nous constatons aussi que nous y sommes enclins, et y participons, tant il est vrai

(82) *Id.*, p. 139.

(83) Cf. Bth 18, p. 133.

(84) Bth 18, p. 191.

(85) *Id.*, *id.*

(86) Bth 18, p. 219.

(87) Bth 14, p. 66.

(88) Bth 18, pp. 55-56 ; c'est nous qui soulignons.

(89) Cf. Bth 14, p. 66.

que l'homme s'est délibérément attaché au mal. Et nous le voyons, dit Barth, et ce de manière absolument évidente, dans « (...) les trois manifestations du mal : la révolte contre Dieu, la lutte contre le prochain et le péché de l'homme contre lui-même (...) (90). » Le mal est une perversion de relations : il engendre une dépréciation, une dégradation des rapports au sein de la création. Le mal est un sournois provocateur. Le théologien bâlois résume toute cette réalité en ces termes : « (...) qu'il (i.e. le mal) soit non pas lié au bien mais dirigé contre le bien, qu'il soit à la fois inimitié contre Dieu, homicide et autodestruction, cela devient manifeste ici (91). »

Le mal est ravageur et effrayant. Il se pose, cherche à se faire valoir comme contre-divinité, concurrente et égale (voire supérieure!) au Dieu Créateur et Sauveur. Contre ce mensonge, nous devons dire que « (...) dans le mal, nous n'avons pas affaire à une réalité qui se serait soustraite à la volonté et à l'œuvre divines, et moins encore à une puissance qui serait souveraine et supérieure par rapport à Dieu » (92). Et plus encore, nous devons affirmer avec force qu'en tant que forme du néant, le mal est vaincu, rejeté, nié, exclu et jugé par Dieu. Dieu lui a « rivé son clou » : « Quelle que soit la nature du mal, Dieu est son Seigneur (93). » Et cette victoire a été accomplie et réalisée définitivement dans le champ christologique : « Dieu a brisé le mal et son empire en Jésus-Christ (94). » Le mal apparaît donc désormais comme limité, il n'est pas absolu, et l'homme justifié n'a plus de raison d'éprouver de la crainte face à lui.

3. *Le Péché*

Parler du péché c'est, encore plus nettement que lorsqu'il s'agit du mal, évoquer le « mouvement » et l'action du néant au sein de la création. Le péché est émissaire agressif du néant dans le monde, favorisant l'échec de l'homme (le péché est dans sa nature même échec! (95)), détruisant la confiance et la liberté de relation entre la créature et son Créateur. Le péché met l'homme sous sa coupe et, par là-même, le rend dépendant du néant, incapable d'y résister. Evoquant le péché, il nous faudra nous arrêter sur sa réalité et son caractère d'« hypostase » du néant ; ensuite, il devra être traité sous l'aspect de son action sur l'homme, décrit comme chute (péché originel et orgueil (96)), comme irrémédiable, total et universel ;

(90) Bth 18, p. 44.

(91) *Id.*, p. 45.

(92) *Id.*, p. 55.

(93) *Id.*, *id.*

(94) *Id.*, p. 56.

(95) Cf. le substantif grec *hamartia*!

(96) Par ailleurs, Barth décrit le péché comme inertie, mais notre projet limité ne veut pas explicitement en traiter sous cet angle!

enfin, nous verrons sa « position » par rapport à Dieu, et l'attitude de ce dernier à son égard.

Le péché est une réalité que l'homme constate comme radicalement liée à lui-même. Mais il importe de serrer de plus près l'origine et le fondement du péché. « Sans aucun doute, l'aspect concret du néant, tel qu'il apparaît à partir de Jésus-Christ, est le péché de l'homme (97). » Voilà une définition claire; seulement, elle peut prêter à confusion. Ce serait celle de faire de l'expression « péché de l'homme » une sorte d'entité où les deux éléments (hamartologique et anthropologique) seraient indissociables de manière absolue. Le péché a une relation à l'homme, certes: une relation de corruption, une domination tyrannisante. Mais l'homme n'est pas créaturellement pécheur: le péché s'est imposé à lui. L'homme a choisi d'écouter le serpent, la bête du chaos, et il a succombé au mal (il est *devenu* pécheur). Mais *rien* dans sa nature n'est péché: celui-ci ne résulte pas de notre « imperfection naturelle » (98). Le péché est venu de l'extérieur de l'homme. Il est l'une des formes, l'une des « forces mondaines » de la puissance du néant: « (...) c'est dans le péché que le néant devient une action et une culpabilité de l'homme (99). » Nous percevons ainsi le néant comme l'« instance » supérieure, déterminante et exerçant le contrôle sur le péché: « (...) le néant ne se réduit pas au péché (100). » Le péché est dans la dépendance du néant, dans son orbite: c'est « (...) un acte impossible, un pur *produit* du néant » (101). A l'image du néant son maître, et dont il est en quelque sorte l'incarnation et l'« envoyé », le péché n'est pas créé: il est a-créé, il est en dehors des normes de Dieu, il est totalement anémique! Par suite, nous pouvons affirmer qu'à l'instar du néant « le péché n'est de nulle part, n'appartient à rien, ne possède aucun potentiel authentique ni le moindre droit de se réaliser » (102). Il n'a aucune autorisation d'« accomplissement » total, parce qu'il n'est pas absolu, il n'est pas contre-divinité. Il est rival de Dieu, mais pas à égalité. Nous constatons son action dans le monde et contre les créatures. Et cette action, même dans son « non-total déploiement » (parce que Dieu lui a imposé Son jugement et l'a sévèrement limité) est, notre expérience quotidienne et notre discernement théologique nous le montrent assez, suffisamment avilissante et destructrice pour l'homme. Ici nous pouvons dire que « (...) le péché et le néant apparaissent dans toute leur *gravité*: comme notre *révolte* contre la bonté de Dieu » (103). C'est

(97) Bth 14, p. 18.

(98) *Id.*, p. 20; notons que l'imperfection n'est pas un *mal*, elle est une limite; au fond, dire que l'homme est imparfait, c'est dire que Dieu est parfait, donc opérer une *différenciation*; mais l'imperfection n'est pas une fatalité, puisqu'il y a la grâce!

(99) Bth 14, p. 22.

(100) *Id.*, id.

(101) Bth 14, p. 27; c'est nous qui soulignons.

(102) Bth 18, p. 58.

(103) Bth 14, p. 21; c'est nous qui soulignons.

le néant qui, par l'intermédiaire du péché et dans le péché, induit cette révolte.

Selon les premières pages de la Genèse, cette révolte a accompagné de très près la présence de l'homme sur la terre. Insinuant que l'interdit concernant l'arbre de la connaissance du bien et du mal (c'est-à-dire la « connaissance totale du sens le plus large » (104)) est un « obscur caprice de Dieu » (105), le serpent, c'est-à-dire la bête du chaos (sa représentation symbolique), déclenche le raisonnement de l'homme à propos de cet interdit. L'aboutissement de ce raisonnement, en vue d'une hypothétique acquisition de l'autonomie, sera la consommation du fruit et également celle de la rupture. Barth expose cet ensemble de gestes en ces termes : « (...) l'animal rusé parle tout à fait théoriquement. Il laisse entièrement à l'homme le soin de tirer une telle conclusion et d'agir en conséquence (106). » Et plus loin : « Que l'homme prête l'oreille à sa théorie et la mette en pratique, qu'en l'écoutant et en agissant en conséquence, il approuve ce qui est impossible et qu'ainsi il pèche, *c'est là entièrement et exclusivement son œuvre à lui* (107). » Dans l'écoute, le choix et la concrétisation, le péché est « (...) un acte commis par l'homme, dont l'homme est coupable et responsable personnellement » (108). Devenu dépendant, soumis à la tyrannie du péché, il en est devenu le complice, le compagnon et l'exécuteur. Et cette œuvre avec laquelle il s'est solidarisé ne correspond pas « à l'action du Créateur et à la vie de sa création, mais à la sombre impulsion (...) du néant » (109). Dès lors, l'homme se donne comme canal privilégié et dégagé pour l'activité absolument négatrice et mortelle du néant dans le monde. Et bien que cela tue dans l'œuf toutes nos nostalgies d'âge d'or, force nous est de constater que « l'homme originel a été d'emblée le pécheur originel » (110). En péchant, en donnant accès à l'influence du néant en lui, l'homme a du même coup démolit la confiance et la liberté qu'il avait dans sa relation à Dieu. Dans ce sens, nous pouvons affirmer sans hésitation : « Le péché est l'orgueil de l'homme (111). » Il a eu l'illusion (et il l'a encore !) que désormais il connaîtrait mieux que Dieu la place qu'il avait à occuper. Il s'est mis à Sa place (et il s'y met encore !), Lui a tourné le dos, tout en faisant ce choix qui fut (et qui est encore !) le sien. Nous pouvons alors légitimement identifier l'orgueil à « (...) une forme concrète de ce qu'on a appelé généralement et à juste titre sa désobéissance » (112). De plus le péché est incrédulité, comprise comme « l'acte

(104) Von Rad Gerhard, *La Genèse*, Labor et Fides, Genève, 1968, pp. 79-80.

(105) Bth 18, p. 115.

(106) *Id.*, id.

(107) *Id.*, id. ; c'est nous qui soulignons.

(108) Bth 14, p. 18.

(109) Bth 18, p. 115.

(110) Bth 18, p. 163.

(111) *Id.*, p. 62.

(112) *Id.*, id.

intérieur par lequel l'homme se détourne du cœur même de l'essence, de l'existence et de toutes les œuvres de Dieu» (113). Dans le péché, l'homme contredit Dieu. Il Le renie et Lui signifie son congé.

Le péché, rappelons-le brièvement, doit être considéré comme chute, comme orgueil, comme incrédulité, comme désobéissance, comme révolte. Le péché est irrémédiable, dans le sens que l'homme, lorsqu'il a cédé au néant, ne peut ré-accéder par lui-même à la liberté ; il ne peut plus se soustraire à la puissance tyrannique de ce maître. C'est ainsi que « (...) le péché apparaît toujours comme une défaite de l'homme aux prises avec un ennemi qui l'écrase » (114). Il ne peut s'en sortir lui-même ; aucun effort personnel ne peut le lui permettre : il n'y a plus que la fatalité. Pour sortir de ce cercle, l'intervention de Dieu est nécessaire, « parce que l'absence de la grâce signifie l'absence de tout salut » (115). Le péché est en outre corruption totale (116) et universelle.

Dieu se situe par rapport au péché (tout comme Il se situe face au néant). Ce qui est vrai du jugement de Dieu face au néant l'est aussi face au péché. Et nous devons alors affirmer : « Le péché est l'ennemi de Dieu comme Dieu est son ennemi. Il n'a aucune raison d'être positive en Dieu, aucune place dans son essence, aucune part positive à sa vie, ni, non plus, à sa volonté et à son œuvre (117). » Dieu est le juge et le condamneur du péché : Il n'a rien à voir avec lui. Dieu comme Créateur et Dieu en Jésus-Christ l'a vaincu, rejeté, nié, exclu : Il a une entière souveraineté sur lui.

Il s'ensuit que Dieu exprime un ferme « non » au péché de l'homme. Il n'a pour ce péché aucune complaisance : « En perpétrant le péché, l'homme fait ce que Dieu a interdit et donc ne veut pas. Il ne tient pas du tout cette possibilité de Dieu (118). » Le péché est violation du droit de Dieu (119). Dieu, en combattant, jugeant et condamnant le péché et l'injustice de l'homme, défend ce droit (qui est aussi celui de la créature – et de la création – dont Dieu est resté solidaire). L'homme a péché, mais n'a pas perdu sa nature bonne (120), ni les facultés reçues de Dieu (121). En ce qui concerne son péché, il lui reste cependant une porte de sortie. Dieu offre librement Son pardon et « (...) n'attend pas de lui (i.e. l'homme) qu'il

(113) *Id.*, *id.*

(114) Bth 14, p. 22.

(115) Bth 18, p. 117.

(116) Cf. Bth 18, p. 152.

(117) Bth 18, p. 57.

(118) *Id.*, *id.*

(119) Cf. Bth 18, p. 192.

(120) Cf. Bth 18, p. 146.

(121) Le dire, ce serait attribuer au néant un pouvoir qu'il n'a pas, celui de dépouiller la créature de sa nature bonne de créature, et de ce fait insinuer que le néant est bien la contredivinité égale à Dieu ! Ce serait finalement réduire ce dernier à une sorte de « principe du bien » de type manichéen !

répare sa faute ou règle sa dette, parce qu'il ne se trouve pas en mesure de le faire» (122). C'est dans le sacrifice *pascal* de Jésus-Christ que se sont faits cette réparation et ce règlement ; c'est là que l'œuvre de «récupération» et de rétablissement est accomplie : «(...) Dieu lui-même répare notre défection vis-à-vis de lui, ainsi que le dommage et la souffrance que nous lui causons ; il élimine le trouble que nous introduisons dans notre relation du Créateur et de la créature en général (123).» Et nous pouvons parler de cette œuvre en termes d'acquiescement (124), de restauration et de justification. Justification qui est «(...) le verdict de Dieu en vertu duquel l'homme se trouve *arraché* au passé et qui lui permet de marcher à partir de là vers un tout autre avenir» (125).

Approche théologique du néant II : Eberhard Jüngel

En guise de liminaire à cette partie, situons de manière brève et globale le projet de ce théologien allemand dans son ouvrage «Dieu mystère du monde» (126). Le sous-titre de son livre porte : «Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme.» Le problème est nettement posé : il s'agit pour Jüngel de penser Dieu, de dire Dieu à nouveau aujourd'hui (d'où notamment une réflexion sur la parole ; herméneutique !). En effet, dans une perspective dogmatique, et en privilégiant l'apport de la théologie johannique, interviennent les questions du Dieu qui parle (dans Sa double identité de «Dieu-au-dessus-de-nous» et de «Dieu-parmi-nous», comme incarné ; avec l'apparition du concept-clé de révélation), du Dieu crucifié (qui, comme tel, résout «l'aporie fondamentale de la pensée de Dieu dans la modernité» (127), aporie qui déclare : «Dieu qui est au-dessus de nous ne peut pas se lier à la dimension éphémère de l'histoire» (128)). Vient enfin dans l'ouvrage une perspective historique, avec relecture de la démarche de la métaphysique classique.

(122) Bth 18, p. 138.

(123) *Id.*, p. 139.

(124) En disant cela, ne pas oublier la dimension de refus, de jugement, du péché par Dieu : cet acquiescement n'est pas sans prix ni sacrifice pour l'homme ! Cf. la citation sous note (125).

(125) Bth 18, p. 230 ; c'est nous qui soulignons ; remarquons que dans ce dernier point, il a été souvent fait allusion aux premiers chapitres de la Genèse. Ces chapitres ne sont pas sans poser de nombreux problèmes d'interprétation (et notamment ceux que l'on peut nommer sous les termes de mythe et d'historicité). Ces problèmes sont loin d'être anodins, mais nous ne pouvons, dans le cadre du présent travail, prendre position à leur sujet.

(126) Pour les références complètes, voir p. 36, note (4) *supra*.

(127) Théobald, in Jüngel II, p. 283.

(128) *Id.*, *id.*

La question globale est donc celle de Dieu (non pas abstraitement mais par rapport au *penser* et au *dire*). Un enracinement christologique solide caractérise le raisonnement et constitue son fil conducteur. C'est dans cette trame générale que se situe le problème du néant. Nous opérerons de façon différente de celle que nous avons adoptée pour Barth, dans le sens qu'il n'y aura pas de découpage en points numérotés mais un texte suivi. Précisons encore, pour terminer ce liminaire, que le passage principal où le thème est traité de manière spécifique se trouve dans les 20 dernières pages du premier volume (129). Et les lignes directrices en sont, de manière globale, la temporalité et Dieu comme créateur et comme incarné.

Esquissons pour commencer la définition jüngelienne du néant. D'abord de manière temporelle : « Le néant est le pur et simple impossible ; il est l'incapacité de devenir (130). » Un peu plus loin, nous trouvons un « cernelement » plus spatial : « (...) le néant, en face de l'être et de ses possibilités, est une place vide négativement virulente et sans lieu dans l'être, une aspiration annihilante, un tourbillon ontologique négatif, *nihil nihilans* (131). » Le néant transparait ainsi de trois manières : d'abord il apparaît comme une *opposition* (opposé à l'être, absence de possibilités) ; ensuite il se dessine dans le champ de la *négativité agressive* (alors non seulement opposé à l'être, mais bien plus son adversaire déclaré) ; enfin il est dépeint dans le champ du *rien* (a-situable, mais dangereusement actif). Quelle est la légitimité de ces deux délimitations du néant, d'abord dans la temporalité, ensuite dans la spatialité ? Pour élucider cette question, il nous est nécessaire de remonter plus haut dans le raisonnement du Jungel.

Dans sa réflexion sur la temporalité dans la métaphysique, il nous affirme : « Selon la tradition métaphysique, la temporalité est le négatif dans ce-qui-passe par opposition au caractère éternel de ce-qui-ne passe pas (132). » La temporalité, dans cette optique, et donc comprise « comme le contraire de l'éternité » (133). Elle devient le lieu, le « possible » d'un négatif : « La temporalité, tout comme ce-qui-passe, renferme elle-même en soi la différence entre ce qui est proprement négateur et ce qui est proprement affirmatif dans l'être-qui-passe (134). » Et le « moment », ou le « lieu », ou l'« être » de « ce qui est proprement négateur » (135) est défini comme « *la tendance vers le néant* » (136). Seulement le problème avec le néant, c'est qu'il reste caché : « (...) nous ne connaissons pas le néant. (...)

(129) Pour les titres du chapitre et de la partie en question, cf. Table des Matières, in Jungel II, pp. 314-315.

(130) Jungel I, p. 336.

(131) *Id.*, p. 337.

(132) *Id.*, p. 328.

(133) *Id.*, id.

(134) *Id.*, pp. 328-329.

(135) *Id.*, p. 329.

(136) *Id.*, id.

le néant ne se montre pas (137).» Pour essayer de le comprendre, si ce n'est pas possible de le «saisir», nous avons à faire usage d'un chemin indirect : les paraboles. Ces paraboles sont «(...) des paraboles de l'être» (138), c'est-à-dire «expérimentables», palpables : «Chacun les connaît et en fait l'expérience dans leur étrangeté comme analogies du néant et de la tendance vers lui (139).» La mort est l'une des plus évidents paraboles du néant. L'«acte-de-passer» (140), que nous pourrions expliquer sous les termes de «finitude» ou de «limite», est également conçu comme tel. D'où les qualifications de «(...) phénomène absolument négatif» (141), et, par suite, de la compréhension du temps comme fuite, et comme ennemi.

C'est dans ce contexte, dans la ligne de ce qui précède, que nous trouvons la définition jungelienne du néant, par rapport à la temporalité essentiellement (142). Voilà donc pourquoi le néant est qualifié d'«(...) incapacité de devenir» (143). Pour ce qui est de la pensée du néant dans la spatialité, elle est, nous semble-t-il, dans une relation de conséquence vis-à-vis de la pensée du néant dans la temporalité. Nous en voulons pour preuve les deux pas que fait Jungel entre les deux premières citations se trouvant au début de l'esquisse de définition du néant (144). D'abord : «Du néant rien ne devient par soi-même (145).» Ici, «rien» signifie «aucun objet» ou «aucun étant» : au plan de l'apparition ou du «surgissement» d'un étant, le néant est figé et inerte ; le néant, pour le dire en termes théologiques dans ce sens, n'est pas créateur. Ensuite : «Il est même vrai (...) que, *parce que* du néant rien ne devient par soi-même, le néant, en face de l'être et de ses possibilités... (146).» Mais est-ce vraiment légitime de tenter d'assigner au néant un «lieu», puisque le néant est précisément à ranger dans la catégorie du «non», du «vide», de l'«impossible»? Jungel est conscient de ce problème, il précise même : «Le néant n'est pas localisable. Il est indéterminé (147).» Le mot «lieu» fait d'ailleurs difficulté dans la question : il est en effet, dans son acception la plus courante, connoté dans la spatialité ; il désigne un endroit, une place, reconnu, ayant un nom, s'attestant dans la réalité la plus concrète ; peut-être faudrait-il faire une dissociation et dire que ce n'est pas précisément dans la spatialité au sens strict que se situe notre recherche du «où?». Il apparaît donc comme légitime de

(137) Jungel I, p. 329.

(138) *Id.*, p. 330.

(139) *Id.*, id.

(140) Cf. Jungel I, p. 330.

(141) Jungel I, p. 330.

(142) Dans les pages qui séparent ces citations des toutes premières, Jungel développe l'idée du temps et de l'histoire dans le champ de la positivité.

(143) Cf. note (130) p. 53 *supra*.

(144) Cf. notes (130) et (131) p. 53 *supra*.

(145) Jungel I, p. 336.

(146) *Id.*, p. 337 – en outre, cf. note (131) p. 53 *supra*.

(147) Jungel I, p. 341.

«rechercher» le néant, ou de réfléchir en termes de «lieu» à son propos. Nous devons faire usage d'artifices de la pensée et du langage, nous devons utiliser nombre de guillemets. Cependant, cela va dans un sens positif et utile : lorsque nous tentons d'«identifier» le néant, il en va comme d'une fumée que nous voyons en forêt s'élever au-dessus des arbres. Cette fumée s'origine dans le feu (que lui nous ne voyons pas !); sans lui elle n'est pas, mais elle n'est de lui que la manifestation et le signe. De même, si nous ne «voyons» pas le néant (les guillemets montrent les limites de l'exemple : le néant n'est en effet pas directement perceptible par la connaissance sensible!), nous en discernons (par notre entendement) néanmoins des signes, des manifestations, des *indices* (ce notamment par la réflexion en catégories de spatialité et de temporalité).

Avançons encore dans notre essai de définition de la position de Jungel, et cela en parlant de Dieu par rapport au néant, et du combat de Dieu contre le néant. Comment Dieu se «situe»-t-Il, «est»-Il, par rapport ou face au néant ? Tout d'abord il faut comprendre que, en tant qu'appartenant au domaine du «non» et de l'«opposition», le néant est en guerre contre ce qui est : «Ce-qui-passe est *conflit entre possibilité et néant*, entre la capacité du possible et l'aspiration dans le néant (148).» La question de la place de Dieu dans ce conflit surgit alors : «Comment penser Dieu dans le conflit entre possibilité et néant, *entre être et néant* (149)?». Dieu est en «face-à-face» avec le néant, Il est par rapport à lui radicalement autre : «Puisque Dieu *est*, il y a différence entre Dieu et néant. Puisque Dieu est, il est en tant que différencié du néant (150).» Dieu est actif dans l'amour contre une entité négativement active, active dans l'agressivité; Dieu est dans une situation de combat personnel contre le néant : «(...) Dieu est celui qui s'engage dans le néant (151).» Dieu résiste au néant, Il réagit contre sa puissance annihilante, contre son vide, contre son «absence de lieu ontologique» (152). Et «parce que Dieu se réfère au néant en *fonction de sa créativité*, il est celui qui se différencie du néant, il est l'adversaire du néant» (153).

Avant d'évoquer le moyen tout à fait spécial avec lequel Dieu intervient vis-à-vis du néant, il nous faut situer ce que signifie pour Jungel l'expression et la réalité «mort de Dieu», car cette expression joue un rôle non négligeable au sein de son ouvrage, et aussi dans son discours sur le néant. La formule «mort de Dieu» est pour le moins paradoxale : faut-il l'enten-

(148) Jungel I, p. 338.

(149) *Id.*, id. – c'est nous qui soulignons !

(150) *Id.*, p. 346 – Remarquons que lorsque nous disons que Dieu *est* (c'est nous qui soulignons), nous le disons dans le sens le plus radical et le plus absolu du mot : cela ne désigne pas simplement un *état* mais une *dynamique incessante*; en outre sur ce même problème, cf. I, p. 246 : «(...) l'autre qui est exclu de ses chemins s'appelle le *chaos*.»

(151) Jungel I, p. 341.

(152) *Id.*, id.

(153) *Id.*, p. 348.

dre dans le sens de la mort de Jésus le Christ sur la Croix comme homme et comme Dieu (l'être divin incarné qui assume, par solidarité et amour pour l'homme, la finitude radicale jusqu'au bout)? Ou bien faut-il la comprendre comme une expression de la « prise de congé » de Dieu, c'est-à-dire comme une négation absolue qui pose que Dieu n'est plus un concept utile (voire nécessaire) à la saisie et à l'explicitation du monde, en bref «quelqu'un» dont on peut se passer?

Il nous faut très vite (et schématiquement) résumer la position du théologien allemand sur ce problème. Quand nous nous demandons au fond comment comprendre la formule «mort de Dieu», nous engageons du même coup un mouvement de retour sur deux siècles de pensée philosophique et métaphysique sur la question. Et nous découvrons que cette dernière a pour ainsi dire été dérobée à la théologie (de ce fait elle a pu être comprise dans les deux sens divergents mentionnés plus haut!), qu'elle occupait pourtant d'abord: «A l'origine, le discours sur la mort de Dieu n'est absolument pas étranger à la théologie chrétienne. Des Pères de l'ancienne Eglise ont su l'employer, et Martin Luther en a réclamé directement la nécessité, (...) la phrase «Dieu est mort» était chez soi à l'origine, non dans la philosophie, mais dans la théologie (154).» Hegel constitue une charnière, dans le sens d'un éloignement du discours sur la mort de Dieu de la théologie et ce «(...) – paradoxalement – par sa tentative de réconcilier la philosophie avec le sens théologique de l'idée, inacceptable à la philosophie, de la mort de Dieu, et donc de la négation de l'absolu» (155). Après Hegel, la mort de Dieu comme thème continue d'être pensée en philosophie par les apports de Fichte, de Feuerbach et de Nietzsche. Ce dernier a radicalisé l'impossibilité pour la métaphysique de désormais penser Dieu. L'aporie en est arrivée à ce point que Nietzsche ne pouvait plus que signifier à Dieu son congé! C'est la négation radicale: la deuxième possibilité de compréhension de l'expression «mort de Dieu» a pris le pas sur la première (156). Seulement, pour Jünger, la métaphysique n'est pas la théologie: le Dieu de la métaphysique est un Dieu lointain, inaccessible; le Dieu qu'annonce la théologie chrétienne est, dans et par la Révélation, le Dieu Tout-Proche. Et même si la théologie a à apprendre de la métaphysique, elle doit néanmoins poser le problème de la mort de Dieu de manière nouvelle. Et cela selon deux axes importants: d'abord le fait que ce problème ait une origine *christologique*; ensuite la prise en compte d'un dialogue avec l'athéisme dans la tentative théologique de comprendre Dieu (157).

Laisant de côté le deuxième axe, qui ne nous intéresse pas spécifiquement et directement, nous voulons maintenant donner, en tenant compte du premier, une vue programmatique de la manière avec laquelle Dieu

(154) Jünger I, p. 85.

(155) *Id.*, *id.*

(156) Cf. *supra*, p. 56.

(157) Cf. Jünger I, p. 149.

«traite» avec le néant. Jungel évoque cette vue en plusieurs points: «(...) interprété par la proclamation de la résurrection de Jésus, le discours sur la mort de Dieu déclare: a) que Dieu s'est engagé dans le néant; b) que Dieu s'y est engagé sous la forme d'un combat; c) que Dieu combat le néant en lui assignant un lieu; d) que Dieu donne un lieu au néant en le prenant en soi (158).» Il faut donc entendre ces quatre points par rapport à l'incarnation de Dieu en l'homme Jésus et par rapport à Son identification (à comprendre dans le sens d'une proximité et d'une intimité essentielles!) avec cet homme-là. En Jésus le Christ, Dieu résiste au néant et fait une œuvre de re-création. La résurrection peut être comprise comme la contradiction de la contradiction. Elle est le «moment-du-lieu-Christ» où la victoire est véritablement et complètement remportée: «(...) Dieu se manifeste comme le vainqueur du néant (...) (159).» Pour l'homme il importe de reconnaître dans tout l'événement de la venue de Jésus le Christ, en Son incarnation, en Sa vie, en Sa crucifixion et en Sa résurrection, le lieu de son salut et de sa délivrance possibles de la puissance agressive du néant. En Christ, en Dieu, à cause de l'identification de Dieu à l'homme Jésus et de l'amour qui a présidé à cette identification, l'homme peut aussi se reconnaître comme vainqueur du néant.

Comparaisons nécessaires

Le terme de «comparaison» doit être ici entendu en un sens bien précis: il y aura bien sûr une «rencontre» des conceptions diverses du néant, de tout ce que nous avons glané chez nos trois auteurs, et par suite une confrontation de la théologie et de la philosophie. Cependant, il ne faut pas voir dans cette confrontation une sorte de match où il doit y avoir un vainqueur et un vaincu: la visée est autre. Ce qui est intentionné ici est une meilleure compréhension, globale, du problème: nous ne pouvons réduire les trois auteurs l'un à l'autre, et tenter une synthèse de type «amalgamant» serait particulièrement improductif et confus. Dans les «dialogues» qui vont suivre, chacun conservera sa spécificité: les points de désaccord ne seront pas évités, puis, dans le bilan, nous tenterons de voir si ce dialogue aura permis un approfondissement de notre compréhension du néant, et, au-delà, si notre réflexion herméneutique peut en tirer quelque chose de substantiel. Et ce aussi dans un souci de connaître un peu mieux l'homme, le monde qui l'entoure, et Dieu.

(158) Jungel I, p. 341.

(159) *Id.*, id.

1. Barth – Heidegger

Barth, dans son paragraphe spécifiquement consacré au néant (160), réserve plusieurs passages au dialogue avec le philosophe de Todtnauberg. Il va de soi qu'en privilégiant ces passages, nous allons dans le sens d'un jugement de la philosophie par la théologie. Le contraire, il est vrai, eût été difficile, mais nous essaierons de ne pas écraser la philosophie sous la théologie et de faire droit à Heidegger de sa pertinence par rapport aux points que Barth critique chez lui.

Tout d'abord l'objectif n'est pas le même: le philosophe allemand se préoccupe de la question du sens de l'Être, le théologien bâlois, dans le cadre de sa doctrine de la création, veut faire apparaître le néant comme puissance vaincue par Dieu en Christ. Et là se trouve mise au jour une première différence. Barth nous dit en effet: «(...) le rien au sens où l'entend Heidegger n'a rien d'effrayant, en définitive (161).» Plus loin, il poursuit: «Pour lui (i.e. Heidegger), le rien n'est nullement quelque chose de sombre, d'effrayant, de répugnant, de stérile, mais au contraire une "réalité" féconde, salutaire, chargée de lumière (162).» Pouvons-nous néanmoins nous borner à exprimer les choses en termes de positivité et de négativité, et dire simplement: chez Barth le néant est radicalement négatif, mauvais, horrible, il engendre le péché, le mal, la souffrance; chez Heidegger par contre, le néant (ou le rien) est positif, révélant, et son expérience est gage d'existence vraie? Ce condensé est sans doute juste, mais nous ne pouvons pas nous arrêter là. En ce qui concerne Barth, il faut préciser encore: il n'y a pas de relation sur le même plan. Il l'affirme du reste catégoriquement: «(...) le néant auquel ils (i.e. Heidegger et Sartre) s'intéressent, le néant existentialiste, n'a rien de commun avec ce que nous avons discerné nous-mêmes en fonction de notre connaissance de Dieu (163).» La différence de niveau est clairement posée. De plus, pour le théologien bâlois, il faut «(...) reconnaître qu'en fait leur doctrine (i.e. celle de Heidegger et celle de Sartre) ne leur a pas permis d'approcher si peu que ce soit la dimension du néant réel, tel que l'entend la foi chrétienne» (164). Il y a un pas de plus dans le raisonnement, exprimé ici par le petit mot «réel»: nous voyons que Barth postule une impuissance de principe des philosophes existentialistes (et donc de Heidegger!) à découvrir le «vrai» néant, le néant «authentique»! Cette assertion nous est confirmée un peu plus loin en ces termes: «(...) ce qu'ils (i.e. Heidegger et Sartre) ont saisi, décrit et proclamé n'est nullement le néant véritable (165).» Ce jugement carré a sa logique dans le cadre du raisonnement

(160) Cf. note (69), p. 44 du présent travail.

(161) Bth 14, p. 60.

(162) *Id.*, id.

(163) *Id.*, p. 56.

(164) *Id.*, p. 58.

(165) *Id.*, id.

de Barth. Seulement nous nous permettrons quand même de nous demander en passant s'il ne serait pas épistémologiquement un peu léger !

Essayons de comprendre néanmoins cet « absolu » de la théologie qu'exprime Barth sur l'intelligence du néant, et prenons le début de sa discussion avec Heidegger. Le théologien bâlois se demande ce qu'il en est de la question de Dieu chez le philosophe allemand. D'abord, dit Barth, « (...) Heidegger se défend d'être athée » (166). Nous pourrions en effet l'affirmer, parce qu'il n'y a pas de place pour Dieu (au sens où l'entend la foi et la théologie chrétiennes) « (...) dans sa trilogie : "l'être – l'existence (humaine) – le rien" » (167). Alors qu'est-ce que « Dieu » pour Heidegger ? Barth répond : « Le pseudonyme sous lequel se cache ici la divinité est en fait le rien (168). » Ce rien a un « dynamisme originel » (169) et une « activité universelle » (170). Et bien sûr, « (...) le rien est l'origine et le but de la transcendance » (171). En somme, le Dieu chrétien est remplacé « (...) par la grandeur toute-puissante et infiniment active qu'il (i.e. Heidegger) appelle le rien » (172). Dieu, le Dieu de la Bible, le Dieu qui se révèle et que confessent la foi et la théologie chrétiennes est, passez-nous l'expression, mis au chômage technique : « (...) Dieu n'est pas mort, mais (...) il se trouve aboli au profit d'un "Ersatz", et condamné pour ainsi dire à prendre sa retraite (173). » Voilà pourquoi Barth n'hésite pas à qualifier le système heideggérien de « théogonie mythologique » (174). C'est là que prend corps l'opposition si tranchée du théologien bâlois vis-à-vis du penseur de Todtnauberg. Le dogmaticien suisse complète d'ailleurs sa description : « (...) le rien, fondement, mesure et éclairage de toutes choses (...) » (175), auquel pas un « (...) des traits essentiels de l'image conventionnelle de la divinité (aséité, unicité, omniscience, toute-puissance, infinitude) (...) » (176) ne manque. L'homme peut donc avoir à l'égard du rien une attitude de refus ou d'acceptation : il peut pécher contre lui ou lui être soumis, il peut combattre contre lui ou être à son service ; il ne peut finalement s'y dérober d'aucune façon.

Nous comprenons alors la forte contestation de Barth par rapport à la vision heideggérienne du néant. Remplacer Dieu par le néant est pour le théologien bâlois faire de ce néant la contre-divinité supérieure à Dieu qu'elle n'a pas à être, qu'elle ne peut pas être, et qu'elle n'est pas ! Pour Barth, Heidegger a subi la fascination du néant, et cette fascination a abouti à une divinisation. Le néant n'est ni comparable ni confondable avec le Dieu de la Bible, selon le dogmaticien de Bâle. En outre, le Dieu de la

(166) *Id.*, p. 55.

(167) *Id.*, id.

(168) *Id.*, id.

(169) *Id.*, id.

(170) *Id.*, id.

(171) *Id.*, p. 56.

(172) à (176) *Bth* 14, p. 56.

Bible, le vrai Dieu, tel qu'Il est confessé par la foi chrétienne, a vaincu, nié, réprimé et dépassé le néant. Par suite, ce remplacement de Dieu, du vrai Dieu, par le néant est une idolâtrie caractérisée. Sur ce point du néant et de Dieu, nous voyons que la comparaison Barth- Heidegger débouche sur une opposition radicale.

2. Jüngel – Heidegger

Pour Jüngel, « (...) Dieu est déjà référé au néant en son être et de plus en tant que *creator ex nihilo*. Dieu est créateur par amour et donc à partir du néant » (177). Le « à partir de » doit être compris comme un « contre » : le néant n'est pas la source, ou plus exactement la « pâte » utilisée par Dieu dans Son acte créateur ! La parole de Dieu est seule créatrice. Dieu, par amour pour Sa création et Sa créature, prend et montre la distance qu'Il a vis-à-vis du néant. Le « à partir de » doit être compris comme un « contre », parce que le rapport de Dieu au néant doit être pensé en termes de différenciation, d'opposition, de combat (178). Dieu n'a pas Son origine dans le néant, Dieu est *autre* que le néant, et le néant n'est pas une contre-divinité (179). Toutes ces précisions pour dire que Jüngel serait certainement d'accord avec Barth pour récuser la notion heideggérienne du néant comme origine et but, comme critère et fin, comme positif et bénéfique dans l'existence de l'homme, et la qualifier de déviation et d'idolâtrie. Par rapport au Dieu chrétien, l'idée du néant ne peut être que négative. Opposé au Dieu chrétien, le néant est redoutablement agressif et virulent. Mais il est vaincu.

Deux comparaisons de détail sont encore à mentionner ici. Elles ont trait au problème du « lieu » du néant. D'abord, pour Heidegger, dans l'expérience de l'angoisse, chacun fait l'expérience du néant. Il y a un danger, un malaise, ressentis par le Dasein dans cette expérience (180). Un mystère se manifeste par rapport à *ce qui* provoque l'angoisse : « La menace vient de nulle part » (181), nous dit le philosophe allemand. Il précise même que c'est un « (...) "rien qui n'est nulle part" » (182). Certes, « *l'angoisse nous révèle le néant* » (183), mais ce dernier reste insaisissable : il est a-localisé (184) ! Sur cette première définition, Jüngel serait certainement d'accord. A l'égard de la question de « localisation », il dit en effet (comme

(177) Jüngel I, p. 347.

(178) Cf. Jüngel I, pp. 341 et 348.

(179) Cf. Jüngel I, p. 349.

(180) Cf. p. 41 *supra*.

(181) Chapelle, p. 73.

(182) Et/Tps, p. 229.

(183) Qmêt/Q I, p. 59.

(184) Cf. pp. 41-42 *supra* (relations monde-néant).

nous l'avons déjà vu supra) : « (...) le néant ne se montre pas (185) » et, plus précisément : « Le néant n'est pas localisable. Il est indéterminé (186). » Voilà qui est clair ! Seulement, tout d'abord Jüngel ne parle pas ici d'angoisse (qui préoccupe beaucoup Heidegger !), et de plus il donne une dimension théologique au problème. Il exprime de manière polémique mais limpide que Dieu intervient en face du néant et l'affronte : « (...) Dieu combat le néant en lui assignant un lieu (187). » En outre, « (...) Dieu donne un lieu au néant en le prenant en soi » (188). Là est pour le théologien allemand la « place » du néant ; ce dernier est, dans et par la mort et la résurrection du Christ, a-néanti ! Et c'est là que « (...) Dieu se manifeste comme le vainqueur du néant (...) » (189). Nous trouvons donc ici une différence qui n'est pas immédiatement perceptible, mais néanmoins nette. Nous pourrions il est vrai opérer un rapprochement par le biais des entités « monde » (utilisée par Heidegger) et « Christ » (utilisée par Jüngel) : « réunir » celles-ci en appelant à la rescousse le fait de l'incarnation serait tentant. Nous ne nous y risquerons pas, vu la complexité des développements que cette question nécessiterait. Mais nous pensons que l'idée n'est pas sans fondement, surtout quand on connaît les affinités de Jüngel avec la pensée heideggerienne (190) !

Ensuite, au sujet de la position de Heidegger sur la mort, nous disions supra (191) que la mort était l'un des « lieux » du néant, l'un des « aspects » de ce dernier, et que la proximité des concepts « mort » et « néant » n'était plus à démontrer. Le penseur allemand nous semble distinguer une triade « homme-mort-néant ». Il expose d'ailleurs clairement les interactions entre ces trois « instances » : « La mort qui brise le *Dasein* l'accomplit en même temps en le vidant de lui-même pour en faire le "lieu tenant du néant" (192). » Pour Jüngel aussi existe un lien mort-néant, qui passe par l'homme : « Chacun connaît la *mort* comme parabole du néant qui le rejoint dans le contexte de sa vie (193). » Il nous apparaîtrait donc qu'ici, même si c'est sur un point relativement secondaire, se pose une convergence de vues entre les deux penseurs. La dernière citation de Jüngel est d'ailleurs un indice de sa dépendance envers Heidegger quant à la conception du temps. L'accord est peut-être insignifiant au premier regard, mais il est significatif !

De plus, en dehors du domaine spécifique du néant, un autre rapprochement peut être mis en évidence entre les deux hommes. Ce rapproche-

(185) Jüngel I, p. 329.

(186) *Id.*, p. 341.

(187) et (188) *Id.*, id. ; Remarquons que dire que Dieu prend en soi le néant ne veut pas dire qu'il soit résorbé par le néant !

(189) Jüngel I, p. 341.

(190) Cf. « Préface à l'édition française », Jüngel I, p. X.

(191) Cf. p. 44 *supra*.

(192) Korn, p. 255.

(193) Jüngel I, p. 330.

ment se situe dans le terrain de la christologie, et plus particulièrement sous les aspects de la théologie du crucifié, de l'incarnation-identification, et de l'essence de la divinité. Le théologien allemand, à la fin d'un raisonnement à cet égard, cite Heidegger : « (...) "pour la foi chrétienne, le révélé... en premier lieu et l'étant qui temporalise tout d'abord la foi en tant que révélation... est le Christ, le Dieu crucifié" (194). » Puis Jüngel conclut à ce sujet : « La théologie du crucifié a donc à concevoir l'essence de la divinité à partir de l'unité de Dieu avec la pauvreté de l'existence de l'homme authentique qui s'appelle Jésus (195). » Quand nous savons quel rôle joue la christologie dans la pensée de Jüngel (et aussi dans sa conception du néant !), cette convergence de vues-ci méritait à notre sens d'être relevée.

Conclusion : Bilan et réflexions personnelles

Sans en indiquer explicitement chaque fois les divisions, nous allons reprendre ci-après les différentes parties de ce travail. Nous le ferons dans une perspective herméneutique, c'est-à-dire en parsemant notre exposé de l'acquis de réflexions personnelles à ce sujet mûries en cours d'écriture.

Heidegger réfère le problème du néant à la question du sens de l'Être (et semble-t-il donc à la question du pourquoi); Barth l'inscrit dans le cadre de la discussion sur la création, le statut du monde et de l'homme; Jüngel le rapporte à l'incarnation et axe sa pensée sur la question christologique. Avec ces trois penseurs, nous voilà confrontés à des réflexions toujours actuelles et essentielles, qu'ils nous font découvrir chacun dans son langage propre. Nous pourrions croire que la discussion sur le thème du néant fait déboucher sur un noir univers et de sombres considérations. Et nous voyons qu'il n'en est rien : paradoxalement, le néant nous amène à nous interroger sur le monde, la réalité, l'homme (196), à parler de la positivité et du déploiement triomphant de la vie!

Déjà notre examen sommaire de la pensée de Heidegger sur le néant nous a montré qu'il est impossible de parler de cette entité « en soi ». Le néant est toujours *relaté* à autre chose, toujours en dépendance avec une autre réalité. La différence, l'espace, la comparaison avec cette autre réalité permettent seules de poser quelques jalons de définition (197). Au fond, le

(194) Jüngel I, p.326, note 254 (citant Heidegger : « Phénoménologie et Théologie », in *Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 106).

(195) Jüngel I, p. 326, note 254.

(196) Cf. « (...) *il met (...) la réalité-humaine devant l'existant comme tel* »; Qmêt/Q1, p. 62.

(197) Cf. « La manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant »; Int/Mét, p. 32.

néant n'est définissable que dans cette approche approximative en empruntant des chemins indirects. On peut dire ce que le néant n'est pas, mais pas ce qu'il « est ». Dire avec Heidegger qu'il est « le non-existant pur et simple » ne le cerne pas positivement, mais au contraire de la façon la plus négative (c'est-à-dire une définition qui ne « contient » que l'absence de substance au sens le plus absolu !). Jamais nous ne pourrions dire : « Le néant est » au sens de « Le néant égale... » (signe mathématique). Le néant ne se circonscrit pas.

Ce simple problème de la définition et du langage montrent ici à quel point nous nous trouvons en plein dans le domaine de l'herméneutique. Il serait intéressant d'étudier les rapports d'une triade « définition – sens – langage ». Tous les éléments de cette triade sont interdépendants. Nous ne pouvons en effet saisir le sens sans définition, ni formuler de définition sans langage. Heidegger procède à toutes sortes de torsions du langage et crée toutes sortes de néologismes, qui rendent sa pensée si difficile, et ce dans un objectif qui ressort de l'herméneutique (la recherche du sens de l'Être) (198). Par exemple, lorsqu'il parle du néant en termes de « lieu », nous pouvons y voir l'indice de ce problème de langage qui touche à la tentative de renouvellement de la démarche métaphysique : il va de soi que « lieu » ne doit pas être compris dans un sens étroitement géographique ! Du langage, et par suite de la définition dépendent alors la juste compréhension du sens (c'est l'aspect méthodologique, qui participe de la démarche – plus globale – épistémologique quant au problème posé).

Et ce qui est vrai pour le problème du néant chez Heidegger l'est aussi pour tout problème sur lequel se concentre une recherche de (ou du) sens. Existentiellement, personne ne peut faire l'économie de cette démarche. En théologie chrétienne, c'est particulièrement significatif du domaine de l'éthique : la conduite est orientée de par le sens discerné dans tel texte biblique, dans tel dogme, dans tel donné moral du passé du christianisme (199).

Poursuivons notre périple avec Barth. Pour lui, le néant reste a-crée, virulent, agressif, mais vaincu par Dieu. Il n'y a pas d'impuissance de Dieu

(198) Nous entendons par « herméneutique » toute recherche sur le sens, opérée à partir de n'importe quel fait de culture. Tout *faire* et tout *dire* peut être l'objet d'une démarche de type herméneutique. C'est dans ce sens-là que la recherche de Heidegger, tentative philosophique du déchiffrement du sens de l'Être, ressort de l'herméneutique.

(199) Nous reconnaissons bien sûr le *dire* premier que constitue l'Écriture en régime chrétien. Ce texte fait l'objet d'une interprétation qui aboutit à la doctrine et à l'éthique. L'Écriture, le dogme et le donné moral historiquement attesté ne sont pas au même niveau. Le dogme et le donné moral sont en dépendance de l'Écriture : ils sont seconds par rapport à elle. L'Écriture est première et primordiale, la doctrine et l'éthique ressortissent de bon nombre de médiations humaines. En récapitulant, nous pouvons dire que la démarche herméneutique chrétienne aujourd'hui se base sur l'Écriture et se nourrit (par l'histoire) au dogme et au donné moral. Soyons plus clair encore : le fondement est l'Écriture, sa continuité interprétée dans l'histoire (c'est-à-dire la doctrine et le donné moral) peut être désignée sous le nom de Tradition. L'herméneutique chrétienne se base premièrement sur l'Écriture et se nourrit de la Tradition (parce qu'elle ne peut, dans sa recherche du sens vrai sur Dieu, sur l'homme et sur le monde, faire l'économie de l'histoire).

face au néant : Il combat ce dernier et le vainc, parce que le néant est une menace pour la création (mais non pour Lui). Le néant, par le biais de ses épigones le péché et le mal, agit en effet au sein de la création, et cherche à l'entraîner dans le vide sans nom de son absence totale. Le gros problème de l'origine du mal nous apparaît ici posé. Le mal comme réalité quotidienne, et dont l'origine reste mystérieuse.

Ce problème, auquel s'achoppe l'homme, est d'ordre herméneutique (le sens de la vie y est impliqué). Et c'est, croyons-nous, un problème trop difficile et complexe pour être abordé dans le champ d'une réflexion uniquement rationnelle. C'est pourquoi il doit être traité au moyen du mythe (200).

Pour Jüngel, le néant n'a aucune positivité. Il est « nihil nihilans ». Dans l'espace comme dans le temps, le néant est « ensemble vide ». Il ne peut être désigné que par des *paraboles* (par exemple, la mort (201)). Des paraboles qui « pointent le doigt » vers un signifié, qui ne sont elles-mêmes que des signifiants, des « indicateurs de direction ». Le néant ne peut faire l'objet d'aucune description directe (202) : il n'a aucune « charge d'être », aucun relief, c'est « une absence de lieu ontologique » (203). Il n'est nulle part mieux découvert que dans l'événement de la Croix, révélé, démasqué et condamné de la manière la plus aiguë et la plus radicale. Événement de la Croix où justement la création est restaurée et réhabilitée, mettant en échec toutes les formes de dualisme. Là aussi, Jüngel montre que malgré sa dépendance philosophique à l'égard de Heidegger, il n'admet pas, à cause de sa foi enracinée christologiquement, la positivité du néant telle que la décrit le penseur allemand !

Il nous reste encore quelque chose à dire sur le dialogue Barth-Heidegger à propos du néant. Nous n'avons pas affaire au même néant, ou en tout cas pas à la même perspective sur le néant. Positif pour Heidegger, le néant est négatif pour Barth. Parlent-ils du même « néant » ? Barth affirme très vite une supériorité de sa conception du néant. A son avis, le philosophe allemand a mis le néant à la place de Dieu. C'est, dit le théologien bâlois, une fausse vision de Dieu et une fausse vision du néant ! Heidegger pense le rapport Dieu-néant, selon l'argumentation de Barth, en termes d'adéquation. Ce dernier en parle en termes d'opposition.

Sous l'angle d'une préoccupation herméneutique, cela traduit l'existence de deux problèmes qui sont loin d'être anodins, à savoir : celui du langage (heideggerien en particulier) d'une part, celui de l'« identité de Dieu » d'autre part. Nous croyons que le néant est plus qu'un simple concept philoso-

(200) Problème qui n'est pas l'objet spécifique de cette recherche, mais qui devrait être, d'une manière ou d'une autre, étudié dans son prolongement logique.

(201) Cf. Jüngel I, p.330.

(202) Cf. le début de notre conclusion.

(203) Jüngel I, p.341.

phique ou théologique. Mais nous pensons aussi que son utilisation en théologie ne peut être évitée: le néant est ce que Dieu n'est pas; il participe par conséquent à une définition, une description, de Dieu de type apophatique. Et l'apophatique, finalement, c'est le champ dans lequel la théologie n'a jamais fini de se mouvoir !

L'Évangile, prisonnier et libérateur de la culture

par Andrew F. Walls*

Directeur du Département des Etudes Religieuses
à l'Université d'Aberdeen, Ecosse

L'auteur, passant en revue le large éventail de l'histoire de l'Eglise, examine la tension entre le principe « d'indigénisation » et le principe de « résistance » que manifeste l'Évangile dans sa relation avec la culture.

Il soulève d'importantes questions concernant l'avenir de la théologie chrétienne et des théologies africaines en particulier. Cet article est basé sur la conférence que l'auteur a donnée en 1980 au VI^e symposium de l'Institut Victoria de Grande-Bretagne.

Existe-t-il une foi chrétienne historique ?

Imaginons un visiteur de l'espace, savant doté d'une grande longévité – peut-être un professeur d'histoire comparée des religions interplanétaires – qui soit en mesure d'obtenir périodiquement des subventions spatiales lui permettant de visiter la Terre pour y faire des recherches à intervalle de quelques siècles. De plus, supposons qu'il souhaite poursuivre l'étude de la religion terrestre « Christianisme » à partir des principes d'induction de Bacon : il observera les pratiques, les coutumes et les préoccupations d'une fraction représentative de chrétiens et il exploitera l'avantage qu'il a sur tout savant terrien en pouvant comparer son échantillonnage à travers les siècles.

Supposons qu'il rende visite tout d'abord à un groupe de chrétiens des origines, à Jérusalem, vers l'an 37 après Jésus-Christ. Il constate qu'ils sont tous juifs ; en effet, ils se rassemblent dans le Temple où seuls des Juifs peuvent entrer. Ils offrent des sacrifices d'animaux. Ils s'abstiennent scrupuleusement de travailler le septième jour. Ils pratiquent la circoncision sur leurs enfants mâles. Ils suivent soigneusement une succession de

* Cet article a été repris de la revue *Faith and Thought* 108 (1-2) 1981, avec son autorisation. Il a été traduit de l'anglais par Samuel Bourquin et Marc Gallopin.

rites et prennent plaisir à lire les livres de l'antique Loi. Ils paraissent en fait être l'une des nombreuses dénominations du Judaïsme. Ce qui les différencie des autres, c'est simplement qu'ils identifient aux figures du Messie, du Fils de l'Homme et du Serviteur souffrant (figures qui sont toutes décrites dans ces livres législatifs), ce récent enseignant-prophète Jésus de Nazareth, dont ils proclament qu'il a inauguré les derniers temps.

Ils vivent normalement leur vie de famille, avec un penchant pour des familles nombreuses et très liées. Ils ont une organisation sociale qui tisse entre eux d'étroites relations, prenant beaucoup de repas en commun les uns chez les autres.

Les notes dominantes de la religion de ces premiers chrétiens qui frappent notre observateur venu de l'espace sont la Loi et une façon joyeuse de l'observer.

Sa prochaine visite sur terre se produit vers l'an 325 après J.-C. Il assiste à un grand rassemblement des dirigeants ecclésiastiques – peut-être s'agit-il du Concile de Nicée. Les participants proviennent de tout le monde méditerranéen et au-delà, mais c'est à peine si l'on compte un Juif parmi eux. Pour tout dire, dans l'ensemble ils sont plutôt hostiles aux Juifs. Ils sont horrifiés à l'idée des sacrifices d'animaux. Lorsqu'ils parlent d'offrir des sacrifices, ils entendent utiliser du pain et du vin plutôt selon la coutume des repas dans les maisons que notre homme avait observé à Jérusalem.

Ils n'ont eux-mêmes pas d'enfants, puisque les dirigeants de l'Eglise ne sont pas censés se marier, et que pour la plupart ils considèrent le mariage comme un état d'infériorité, moralement compromis. Pour eux, un parent qui fait circoncire ses enfants a trahi sa foi. Ils considèrent le septième jour comme un jour de travail ordinaire. Quant au premier jour de la semaine, ils observent des pratiques religieuses particulières, mais ils ne s'abstiennent pas forcément de travailler ou de vaquer à d'autres activités. Ils emploient en traduction les livres de la Loi que les chrétiens de Jérusalem utilisaient et connaissent donc les titres de Messie, Fils de l'Homme, et Serviteur souffrant. Seulement le terme «Messie» est presque devenu le surnom de Jésus et c'est à peine si les autres titres sont encore utilisés. Ils donnent une importance égale à une autre collection d'écrits qui n'avaient pas encore été composés du temps des chrétiens de Jérusalem et ils tentent à utiliser les titres de «Fils de Dieu» et «Seigneur» pour désigner Jésus. Néanmoins, leur préoccupation présente concerne l'attribution à Jésus d'une autre collection de paroles qu'on ne trouve dans aucune des deux collections d'écrits précédentes. Le débat (qu'ils pensent être d'une importance absolument fondamentale) porte sur le fait que le Fils soit *homo-ousios* avec le Père, ou seulement *homoi-ousios* avec Lui.

Les principaux facteurs qui attirent l'attention de l'étranger sont l'intérêt que ces chrétiens ont pour la métaphysique et la théologie, l'examen intellectuel intense par lequel ils s'efforcent de trouver à des termes précis une signification exacte. Il repense aux Judéo-chrétiens du Temple, trois siècles plus tôt, et s'étonne.

Le meilleur traitement applicable à son étonnement est l'étonnement plus grand encore que lui procure un voyage en Irlande trois siècles après.

De nombreux moines sont rassemblés sur une côte rocheuse. Plusieurs d'entre eux sont debout dans l'eau glacée qui leur monte jusqu'au cou et ils récitent des psaumes. Quelques-uns se tiennent immobiles, en prière, leurs bras étendus en forme de croix — l'un reçoit six coups de fouet parce qu'il n'a pas répondu « Amen » à l'action de grâce prononcée sur leur dernier repas de pain bis et de légumes. D'autres sortent dans une petite embarcation par un temps incertain avec une boîte contenant de magnifiques manuscrits et pas grand-chose d'autre, pour se répartir sur les îles de l'estuaire de la Clyde. Ils vont appeler les habitants ébahis à abandonner leur culte des divinités naturelles pour rechercher le bonheur dans un royaume céleste à venir. D'autres encore se tiennent en une solitude absolue dans de sombres grottes près du rivage, ne recherchant aucun contact avec les humains.

Il sait de ces êtres curieux que leurs beaux manuscrits comprennent des versions de ces mêmes écrits sacrés utilisés par les Pères grecs. Il remarque que les Irlandais utilisent la même formule que celle qu'il a entendue forgée à Nicée en 325 ap. J.-C., à sa surprise parce qu'ils ne semblent généralement pas très intéressés par la théologie, ni particulièrement versés en métaphysique. Ils attachent une importance considérable à la date de célébration de leur fête principale, Pâques. Un étranger remarquera très probablement leur désir de sainteté et quelle héroïque austérité ils pratiquent pour l'atteindre.

Notre homme de l'espace remet sa prochaine visite aux années 1840. Il vient alors à Londres et trouve au Exeter Hall une assemblée nombreuse et visiblement excitée. Elle écoute des discours sur le bien-fondé de la promotion du christianisme, du commerce et de la civilisation en Afrique. Ils proposent que des missionnaires armés de Bibles et de graines de coton soient envoyés à plus de six mille kilomètres de distance pour entamer le processus. Ils proposent également d'envoyer une délégation auprès du gouvernement britannique concernant la nécessité d'abolir la traite des noirs, d'ouvrir une souscription pour promouvoir l'éducation des mécaniciens noirs ; ils sont d'accord pour que des lettres soient écrites, des brochures et des articles publiés.

La réunion a débuté par une lecture du même livre, en traduction anglaise, que celui des autres chrétiens ; beaucoup d'autres citations ont été tirées de ce livre. De fait, de nombreuses personnes dans l'assemblée paraissent le porter avec elles. A l'enquête, l'observateur découvre que la plupart accepte sans discussion le credo de Nicée. Comme les Irlandais, ils utilisent aussi fréquemment le mot « saint », mais ils seraient consternés de penser que la sainteté implique de se tenir debout dans l'eau froide, et totalement opposés à l'idée de passer leur vie en prière dans une grotte isolée.

Tandis que les moines irlandais cherchaient à vivre dans le quasi-

dénuement, la plupart des membres de ce groupe paraissent remarquablement bien nourris. Ce qui impressionne l'étranger, c'est leur activisme et l'implication de leur religion dans tous les domaines de la vie et de la société.

En 1980, il revient sur terre, cette fois-ci à Lagos, au Nigeria. Un groupe de personnes vêtues de robes blanches danse et chante à travers les rues en se dirigeant vers leur église. Ils annoncent au monde dans son ensemble qu'ils sont les Chérubins et les Séraphins; ils invitent les gens à venir expérimenter la puissance de Dieu durant le culte. Ils déclarent que Dieu a des messages pour des individus particuliers et que sa puissance peut être démontrée par des guérisons. Ils portent et citent le même livre que les messieurs de l'Exeter Hall. Ils disent accepter le credo de Nicée, lorsqu'on leur montre le document dans un recueil du culte, mais ils n'y manifestent que peu d'intérêt: ils n'ont pas d'opinion précise sur la relation du Fils divin et du Saint-Esprit. Ils ne participent pas à la vie politique et le mode de vie suivi par les messieurs de l'Exeter Hall leur est complètement étranger. Ils jeûnent comme les Irlandais, mais seulement en des occasions arrêtées et dans des intentions convenues.

La caractéristique qui vient spontanément à l'esprit de l'homme de l'espace, c'est la préoccupation de ces gens pour la puissance, telle qu'elle est révélée dans la prédication, la guérison et les visions personnelles.

De retour à son domicile planétaire, comment notre savant établit-il une corrélation entre les phénomènes qu'il a observés? La question n'est pas tant que ces cinq groupes humains, qui prétendent tous être chrétiens, paraissent se préoccuper de choses différentes, mais que les préoccupations des uns semblent suspectes ou inspirent même de la répulsion aux autres. En aucun cas il n'a choisi des exemples insolites. Il a approché des groupes dont on peut dire (si l'on peut se permettre de telles affirmations) qu'ils reflètent de manière représentative les préoccupations des chrétiens de l'époque et du lieu.

Dans chaque cas, ce lieu est le centre vital du christianisme de cette période.

En l'an 37 après J.-C., la plupart des chrétiens étaient juifs. Jérusalem était non seulement le centre principal du christianisme, mais les chrétiens de Jérusalem établissaient les normes et les principes que les autres devaient observer.

Vers 325 après J.-C., il n'y avait que peu de chrétiens juifs; le principal centre du christianisme se trouvait en Méditerranée orientale et les chrétiens avaient pour langue principale le grec.

Vers l'an 600, le balancier s'était déplacé vers l'ouest et la zone d'expansion du christianisme se situait parmi les peuplades tribales et semi-tribales du nord et de l'ouest. L'Irlande était alors un centre du pouvoir.

Dans les années 1840, la Grande-Bretagne faisait certainement partie des nations les plus christianisées, et assurément celle qui fut le plus remarquablement associée à l'expansion de la foi chrétienne.

Vers 1980, le balancier s'est déplacé à nouveau en direction du sud. Actuellement l'Afrique est le continent qui vient en tête en ce qui concerne la présence professante de ceux qui se nomment chrétiens (1).

Notre visiteur va-t-il alors conclure qu'il n'y a aucune cohérence possible? Que l'utilisation du nom de chrétiens par des groupes si divers est fortuite, ou au minimum trompeuse? Ou bien trouve-t-il en ce domaine quelque trace de la remarque de Gilbert Murray qui disait: Des chrétiens représentatifs des troisième, quatrième et cinquième siècles ont moins de points communs que n'en ont un catholique, un méthodiste, et un librepenseur, ou même (jetant un coup d'œil autour du salon du Collège et remarquant la présence de Monsieur Savapelli Radhakrishnan) un bouddhiste instruit ou un Brahmane aujourd'hui (2)?

Une religion commune n'est-elle pas finalement fonction d'une culture commune? Notre homme de l'espace pourrait remarquer pourtant qu'il y a un lien historique entre les cinq groupes qu'il a rencontrés. Ce sont des chrétiens qui, dispersés à partir de Jérusalem, ont d'abord prêché aux Grecs et fondé ce vaste édifice grec qu'il a observé en 325; nous devons chercher dans le christianisme oriental les traits les plus importants et une partie de la puissance de la religion chrétienne des peuples celtes. Cette religion celte a joué un rôle essentiel dans l'apparition progressive de la religion de l'Exeter Hall. Finalement les Chérubins et Séraphins de Lagos sont un résultat du type même d'opérations débattues à l'assemblée de l'Exeter Hall.

Mais en plus de ce lien historique, un examen plus attentif montre qu'il existe d'autres signes de continuité. Dans la profusion d'affirmations variées émises par ces divers groupes, un thème revient invariablement, alors que le langage qui l'exprime lui, varie: la personne de Jésus, nommé le Christ, a une signification fondamentale. Dans la sphère institutionnelle également, les mêmes écrits sacrés sont utilisés par tous. Tous utilisent aussi du pain, du vin et de l'eau de manière particulière. La continuité au niveau de la conscience est très remarquable: chaque groupe pense qu'il a quelque communion avec les autres, quelles que soient les différences d'époque et de lieu, et en dépit des divergences évidentes qu'ils ressentent à l'égard de leurs préoccupations essentielles respectives.

Plus remarquablement encore, chaque groupe se situe de quelque manière en continuité avec l'ancien Israël, même si seul le premier avait une raison ethnique valable pour agir ainsi, et bien que certains de ces groupes aient dû avoir beaucoup de peine à se représenter l'ancien Israël, ou ce qu'était un Juif, et à quoi il ressemblait.

(1) Cf. D.B. Barrett: «En l'an 2000: 350 millions de chrétiens en Afrique» *International Review of Mission* 59 (1970), 39-54; A.F. Walls: «Essai de compréhension de la place de l'Afrique dans l'histoire du christianisme», in J.-S. Pobee (éd.), *La religion dans une société plurielle: essais présentés au Professeur C.G. Baëta*, Leiden 1976, pp. 180-189.

(2) Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1935, p. 174.

Notre observateur est ainsi conduit à reconnaître une continuité fondamentale dans le christianisme : une continuité de pensée quant au sens final de la personne de Jésus, une continuité d'une certaine conscience de l'histoire, une continuité dans l'usage des Ecritures, du pain, du vin et de l'eau. Mais il reconnaît que ces continuités sont à ce point masquées par les voiles que forme leur environnement que les chrétiens d'époques différentes et de divers lieux n'ont souvent pas pu se reconnaître les uns les autres, ni eux-mêmes parfois, comme des manifestations d'un unique phénomène.

Le principe « d'indigénisation »

L'histoire de l'Eglise a toujours été le champ de bataille de deux tendances opposées ; parce que chacune d'elle a son origine dans l'Evangile lui-même. D'une part, que Dieu nous accepte tels que nous sommes est l'essence de l'Evangile. Il le fait uniquement sur la base de l'œuvre du Christ, et pas à partir de ce que nous devons ou essayons de devenir. Mais s'il nous accepte comme nous sommes, cela implique qu'il ne nous considère pas comme des entités isolées et autonomes, ce que nous ne sommes pas. Nous sommes conditionnés par une époque et un lieu particulier, par notre famille, notre groupe, la société, en fait par une « culture ».

En Christ, Dieu nous accepte en même temps qu'il accepte nos relations au groupe et notre conditionnement culturel qui nous font nous sentir à l'aise en un lieu de la société humaine et moins à l'aise dans un autre.

Mais s'il nous considère avec nos relations au groupe, alors cela implique qu'il prend également en compte nos ruptures de relation, ces prédispositions, ces a priori, ces soupçons et ces hostilités justifiés ou non qui marquent le groupe auquel nous appartenons.

Il n'attend pas que nos idées soient corrigées, ni notre comportement modifié avant de nous accepter en tant que pécheurs dans sa famille.

Il y a dans l'histoire du christianisme un principe constituant qui découle de l'impossibilité de séparer un individu de ses relations sociales, et donc de sa société : le désir « d'indigénisation », de vivre comme un chrétien et en même temps comme un membre de sa propre société pour faire de l'Eglise « un lieu où l'on se sent chez soi » (pour utiliser le titre mémorable d'un livre sur les églises indépendantes d'Afrique) (3).

Un tel désir est lié à la nature même de l'Evangile : il trouve son modèle dans l'Incarnation. Lorsque Dieu s'est fait homme, Christ a pris chair dans une famille particulière, membre d'une nation particulière avec la tradi-

(3) Par F.B. Welbourn et B.A. Ogot (1976).

tion et les coutumes qui lui étaient attachées. Toutes ces particularités n'avaient rien de mauvais.

Partout où il est reçu par les hommes quels que soient le temps et le lieu, il endosse cette nationalité, cette société, cette « culture », et il sanctifie par sa présence tout ce qui est susceptible d'être sanctifié.

Au cours de l'histoire du christianisme, ce fait a conduit à plus d'une crise, y compris la première et la plus importante de toutes. Lorsque les Anciens au Concile de Jérusalem, selon Actes 15, sont parvenus à décider que les païens pourraient devenir membres de l'Eglise sans se faire juifs, s'imaginaient-ils ce temps bien proche où la majorité des chrétiens seraient d'origine païenne? Auraient-ils été si heureux de leur décision s'ils s'en étaient rendus compte? Durant les premières années, l'Eglise de Jérusalem avait été en mesure de décider des normes et de prendre les décisions, puisqu'elle avait été en relation directe avec le Sauveur, et qu'elle détenait une connaissance des Ecritures incomparablement plus grande. Lorsque cette décision historique ouvrit la porte aux païens qui croyaient au Messie juif, beaucoup ont dû penser que les pagano-chrétiens deviendraient avec le temps semblables aux chrétiens de Jérusalem, pour autant que des païens à ce point enténébrés puissent le devenir.

Le texte d'Actes 21,20 laisse entendre qu'ils continuaient à concevoir Jérusalem comme le centre régulateur de l'œuvre salvatrice de Dieu, alors même qu'ils exprimaient une joie mesurée au récit de Paul concernant les conversions sur le « champ de mission ». Qu'ont-ils pensé, ceux qui fuyaient Jérusalem au moment où les armées romaines l'envahissaient pour détruire le Temple? Ont-ils réalisé que l'avenir de la proclamation du Messie appartenait dorénavant aux incirconcis, à ceux qui ne connaissaient qu'approximativement la Loi et les Prophètes, encore encombrés de paganisme et capables de manger de la viande de porc sans sourciller? Cette réalité, en plus du fait qu'il subsistait plusieurs personnes pour parler de Jésus en tant que Messie, découle directement de la décision du Concile de Jérusalem de donner aux païens convertis « une place où se sentir chez eux ».

En découle également la validation de l'enseignement de Paul: du moment que Dieu accepte les païens tels qu'ils sont, la circoncision, les prescriptions alimentaires et les rites de purification ne les concernent pas.

Le Christ a fait en sorte qu'il soit chez lui dans la société corinthienne au point qu'un païen était sanctifié par son mariage avec un partenaire chrétien (1 Co 7,14). Par conséquent, aucun groupe chrétien n'a le droit d'imposer au nom du Christ une série d'hypothèses à un autre quant à un style de vie déterminé par un autre temps et un autre lieu.

Ainsi, qu'une personne en Christ soit une nouvelle création ne signifie pas qu'elle commence ou poursuit sa vie dans un espace étanche, ni que son esprit soit une plage vierge.

Elle a été façonnée par sa propre culture et son histoire; puisque Dieu l'a acceptée telle qu'elle est, sa pensée chrétienne sera encore influencée

par ce qu'elle contenait auparavant. Cela est autant vrai pour les groupes que pour les personnes. Toute Eglise est Eglise avec sa culture, la nôtre également.

Le principe de «résistance»

Il y a tout au long de l'histoire de l'Eglise une autre force en tension avec ce principe «d'indigénisation», qui fait aussi partie intégrante de l'Evangile.

En Christ Dieu prend les gens comme ils sont ; plus encore il les prend pour les transformer en ce qu'ils sont appelés à devenir selon sa volonté.

Conjointement au «principe d'indigénisation» qui donne au chrétien de se sentir à l'aise dans sa foi, celui-ci hérite du «principe de résistance» qui lui chuchote qu'il n'a aucune demeure permanente ici-bas et l'avertit que sa fidélité au Christ le placera en contradiction avec sa société. En effet, il n'est aucune société, à l'est comme à l'ouest, dans le passé ou le présent, qui puisse intégrer sans douleur la parole du Christ dans son propre système. Jésus dans la culture juive, Paul dans la culture hellénistique, étaient convaincus qu'il y aurait des frictions, non parce qu'il se serait agité d'adopter une nouvelle culture, mais à cause de la transformation d'un état d'esprit par identification à celui du Christ.

Le «principe d'indigénisation», enraciné dans l'Evangile, rendant les chrétiens partie prenante des particularités de leur culture et de leur groupe, est en quelque sorte un facteur d'universalisation, de même le «principe de résistance», en tension avec le précédent et tout autant enraciné dans l'Evangile en est un également, associant les chrétiens avec des domaines et des gens étrangers à leur culture et à leur groupe.

Le chrétien dispose de toutes les relations au sein desquelles il a été élevé, et elles sont en lui sanctifiées par Christ qui les habite. Mais il dispose également de toute une nouvelle série de relations avec d'autres membres de la famille de la foi dans laquelle il est entré. Il doit bien accepter ces gens avec toutes les relations et ruptures de relations propres au groupe, de la manière même dont Dieu l'a accepté avec les siennes.

Chaque chrétien a une double nationalité : sa loyauté s'exerce à l'égard de la famille de la foi, elle le lie à des groupes d'intérêt qui s'opposent à celui auquel il appartient naturellement. De plus, ainsi qu'on l'avait remarqué parmi les divers groupes chrétiens étudiés par notre homme de l'espace, il est donné au chrétien d'adopter un passé.

Il est relié au peuple de Dieu de toutes les générations, membres comme lui de la famille de la foi, mais également et étrangement relié à toute l'histoire d'Israël, cette étonnante continuité de la race des fidèles d'Abraham.

Par ce moyen, l'histoire d'Israël est une partie de l'histoire de l'Eglise (4) et tous les chrétiens de toutes les nationalités sont par adoption chargés des millénaires de l'histoire de quelqu'un d'autre, comprenant toute une série d'idées, de concepts et d'affirmations qui ne cadrent pas nécessairement avec le reste de leur patrimoine culturel.

Dans chaque pays, l'Eglise, quels que soient sa race et son type de société, a un passé adoptif semblable par lequel elle doit interpréter les fondements de la foi.

Cette adoption dans le peuple d'Israël devient un facteur d'universalisation qui rapproche les chrétiens de toute culture et de tous les temps par un héritage commun (à moins que certains d'entre nous fassent de la foi chrétienne un lieu où ils se sentent à ce point à l'aise que d'autres sont empêchés d'y vivre); elle permet d'introduire dans nos sociétés respectives quelques éléments de référence extérieure.

L'avenir de la théologie chrétienne et son conditionnement culturel

Dans la dernière partie de cet article, je désire indiquer en quoi la tension entre les principes d'indigénisation et de résistance affecte l'avenir de la théologie chrétienne.

Premièrement, rappelons-nous qu'au siècle dernier le centre de gravité du monde chrétien s'est énormément déplacé vers le sud, de sorte que les pays représentatifs du christianisme semblent maintenant faire partie de l'Amérique du Sud, de l'Afrique sub-saharienne et d'autres régions de l'hémisphère sud.

Cela signifie que la théologie du tiers monde deviendra probablement la théologie chrétienne la plus représentative. Selon les tendances actuelles (dont je reconnais qu'elles ne sauraient être permanentes), la théologie des chrétiens européens, aussi importante soit-elle pour eux et pour la suite de leur existence, se réduira à n'être qu'un objet d'étude d'intérêt particulier pour l'historien (de la même manière que la théologie de l'Eglise syriaque d'Edesse est un objet d'étude particulier pour les historiens actuels de l'Eglise des origines, le sujet ne retenant pas l'attention de l'étudiant ordinaire ou du lecteur moyen qui, lorsqu'il étudie l'histoire des doctrines, a les yeux fixés sur le monde gréco-romain).

Dans le futur, celui qui étudiera l'histoire de l'Eglise sera probablement

(4) «... Le fait premier de l'Eglise, c'est que nous sommes des païens qui adorent le Dieu des Juifs, avec leurs psaumes, en des langues païennes, mais avec leurs concepts». P. van Buren *The mystery and salvation and prayer* Ecumenical Institute for Advanced Theological... Studies Yearbook, Jerusalem 1977-1978, pp. 37-52.

plus concerné par la théologie d'Amérique latine, d'Afrique ou même d'Asie.

Il est peut-être significatif que nous voyions pour la première fois ces dernières années des travaux de théologie réalisés dans le tiers monde (les travaux des théologiens de la libération sud-américains comme Gutierrez, Segundo et Miguez Bonino) apparaître au programme d'étude en Occident, et cela non seulement pour les missiologues, mais pour l'étudiant en théologie en général.

Que des travaux de théologie provenant du tiers monde apparaissent sur le marché de l'Occident n'est pourtant par une mesure nécessaire de leur importance intrinsèque. Cela signifie simplement que des éditeurs les considèrent comme étant suffisamment appropriés à l'Occident pour les y vendre.

La théologie s'adresse à la situation dans laquelle elle a été produite. C'est peut-être le premier point important dont il faut se souvenir concernant la théologie : puisqu'elle surgit de situations pratiques, elle a pour caractère d'être occasionnelle et locale.

Puisque nous avons mentionné Gutierrez, nous pouvons le citer ici : « La théologie, dit-il, surgit spontanément et inévitablement dans le croyant, en tous ceux qui ont accepté le don de la parole de Dieu. Il y a donc en chaque croyant et en toute communauté de croyants au moins la brève esquisse d'une théologie. » Cette conviction en appelle une autre : la théologie peut être autre chose encore, mais elle est au moins ce que Gutierrez nomme la réflexion critique sur la pratique chrétienne à la lumière de la Parole (5). En d'autres termes, la théologie concerne la mise à l'épreuve de nos actions par l'Écriture. En cela, bien sûr, nous entendons le théologien latino-américain typique frappé par le fait que des marxistes en sont venus à mettre en évidence ce qu'Amos et Esaïe disaient il y a longtemps, alors que les chrétiens ont trouvé de bonnes raisons théologiques pour justifier la position de Jéroboam, Manassé et des nantis ; il est poursuivi par la réflexion de Bernanos disant : Dieu ne choisit pas les mêmes personnes pour garder sa parole et pour l'accomplir ! Il est probable que les choses se présentent de la même manière en Afrique.

Les tâches domestiques de la théologie dans le tiers monde vont devenir tellement fondamentales et vitales, qu'elles ne laisseront pas de temps pour les détours stériles dans lesquels se sont engagées ces dernières années une bonne part de la théologie et de la recherche en Occident.

La théologie dans le tiers monde sera ce qu'elle fut à toute époque créatrice : elle concernera des choses à faire, des choses qui touchent profondément la vie de nombreuses personnes.

Nous en avons déjà un aperçu dans la théologie noire sud-africaine, liée littéralement à des questions de vie et de mort. (Comme un théologien noir

(5) G. Gutierrez, *A. Theology of liberation*, Eng. trs. Maryknoll and London 1973, pp. 6-15.

sud-africain me le disait : « la théologie noire, c'est la question de savoir comment un noir peut rester chrétien en Afrique du Sud, alors qu'entre vie et mort il n'y a pour lui qu'un poil! »)

Il n'est pas nécessaire de retourner aux guerres de religion où l'on versait le sang pour faire triompher une théologie, mais il y a pour le moins quelque chose à garder d'une théologie qui concerne des choses pour lesquelles on serait prêt à verser son sang. C'est de cet ordre qu'est la théologie du tiers monde.

A cause de la relation de la théologie avec l'action, la théologie surgit de situations qui se sont produites, plutôt que de vastes principes généraux.

Même l'Eglise grecque avec ses siècles de tradition intellectuelle et rhétorique a pris près de 200 ans pour produire un ouvrage de théologie écrit pour lui-même, le « De Principiis » d'Origène. D'innombrables ouvrages de théologie ont été écrits durant ces deux siècles là, mais aucun pour le plaisir de produire de la théologie. La théologie avait une fonction propre : expliquer la foi aux gens du dehors, ou mettre en évidence, selon tel auteur, les erreurs d'un autre auteur quant à sa compréhension des chrétiens. En évoquant la théologie africaine, il est donc important de se souvenir qu'elle agira selon un ordre de priorité africain. Pour nous, il ne sert à rien de déterminer ce que nous estimons devoir être la tâche d'une théologie africaine. Elle se chargera de questions qui préoccupent les africains en laissant de côté toutes sortes de questions qui sont vitales pour nous. Nous agissons tous pareillement. Combien de chrétiens membres d'Eglises qui confessent la foi selon la définition de Chalcédoine seraient-ils en mesure d'expliquer avec conviction à un non-croyant intelligent l'importance de n'être ni nestorien, ni monophysite ? Pourtant, à l'époque, des hommes se sont réciproquement excommuniés et ont versé leur sang et celui des autres pour trouver la juste réponse à ce problème. Les questions de principe qui nous apparaissent à nous vitales peuvent sembler très éloignées et négligeables aux théologiens africains, de la même manière que nous semblent éloignées les empoignades théologiques entre les moines égyptiens d'alors.

A l'inverse, ce qui préoccupe les théologiens africains peut nous paraître au mieux périphérique. Si nous nous souvenons de l'émergence de la théologie au niveau populaire, il est remarquable de voir que les Eglises africaines indépendantes mettent justement l'accent sur des points pour nous étranges et sans rapport avec l'Evangile, comme la réglementation sur le culte pendant les périodes de menstruation. Et cela habituellement parce que le sujet est vital pour certains chrétiens africains, comme il devait l'être pour les anciens hébreux, et qu'il nécessite une réponse qui soit reliée au Christ.

Il ressort souvent une certaine cohérence quant à la manière dont ces églises traitent ces questions ; elles relient ensemble l'Ecriture, les anciennes traditions et la nouvelle communauté lévitique qu'est l'Eglise pour donner une réponse à un point problématique pour les gens. En bref, un européen sera sage de ne faire qu'une seule prédiction sur la validité et

l'authenticité de la théologie biblique africaine dont nous parlons : soit elle nous étonnera, soit elle nous dérangera !

Or, les écrits canoniques ne sont-ils pas la source de toute théologie valide ? Assurément, et c'est là, comme le découvrait l'homme de l'espace, que réside la continuité de la foi chrétienne. Mais comme il le constatait également, les Ecritures sont lues avec des yeux différents par des gens situés en des lieux et des époques différentes. Dans la pratique, chaque époque opère sa propre sélection des Ecritures, accentuant les textes qui semblent parler le plus clairement dans le temps et le lieu de la communauté. Les autres textes sont laissés de côté parce qu'ils livrent apparemment moins facilement leur trésor. Combien d'entre nous, tenant très fermement à la canonicité du livre du Lévitique, nous appuyons-nous effectivement sur lui ? Pourtant plusieurs Eglises africaines indépendantes l'ont trouvé extrêmement approprié (il est intéressant de savoir que Samuel Ajayi Crowther, le célèbre évêque missionnaire Yoruba du XIX^e siècle pensait que ce livre devait être un des premiers livres de la Bible à être traduit !) Le principe d'indigénisation assure que chaque communauté reconnaît dans l'Écriture que Dieu s'adresse à sa propre situation. Mais il signifie également que nous nous approchons tous de l'Écriture avec des œillères culturelles, avec des a priori déterminés par notre époque et notre lieu.

Nous nous étonnons que les auteurs chrétiens du II^e siècle, qui vénéraient Paul et à qui nous devons la présentation de ses écrits, semblent n'avoir jamais compris ce que Paul voulait dire en parlant de la justification par la foi, alors que nous sommes certains du sens qu'il y donnait.

Parce que nous ne lisons plus autant Platon, ce n'est peut-être qu'à notre époque que les chrétiens occidentaux ont commencé à croire que la résurrection des corps n'équivaut pas à l'immortalité de l'âme, ou à reconnaître le contenu solidement matériel du salut biblique. Les Africains auront aussi leurs œillères culturelles qui les préviendront ou leur rendront difficile la vue de certaines choses. Mais ce seront sans doute des choses différentes de celles qui nous sont cachées et ainsi ils pourraient être capables d'en voir certaines mieux que nous ne le pouvons.

Henry Venn, ce vieux renard de la *Church Missionary Society*, réfléchissait en 1868 au grand commandement missionnaire (Mt 28) et arguait que la plénitude de l'Église ne se réaliserait qu'avec la pleine manifestation de différentes églises nationales.

« Plus les églises autochtones croissent à la mesure de la stature du Christ, plus les distinctions et les défauts disparaissent... Mais on peut douter qu'à la fin l'Église du Christ ne fasse pas état de caractéristiques nationales marquées qui, par la grâce débordante de Dieu, tendront à manifester sa perfection et sa gloire » (6).

(6) Instructions du Comité de la *Church Missionary Society* aux missionnaires en partance - 30 juin 1868. (Reproduit in W. Knight, *The Missionary Secretariat of Henry Venn - 1880-284*).

Non seulement il s'est avéré que des époques et des nations différentes voient des choses différentes dans les Ecritures, mais peut-être est-ce une nécessité qu'elles les voient différentes.

Le débat actuel en théologie africaine

En ce moment, le débat théologique le plus important en Afrique indépendante (7), prioritaire dans l'agenda théologique africain, apparaît être celui de la nature du passé africain. La plupart des œuvres de premier plan faites par des spécialistes africains dans le domaine des religions, – Harry Sawyerr (8), Bolaji Idowu (9), J.-S. Mbiti (10), Vincent Mulago (11) – s'en préoccupent d'une manière ou d'une autre. En fait, chacun des auteurs cités a fait sa formation théologique selon un modèle occidental, mais chacun est entré dans un domaine pour lequel il n'existait aucun syllabus apte à l'y préparer – ainsi chacun d'eux a été obligé d'étudier et d'enseigner ce qui concerne la religion africaine traditionnelle – et ils en sont tous venus à écrire sur ce sujet.

Il m'apparaît pourtant qu'ils ont tous abordé ce sujet non pas en historiens des religions, ni en anthropologues, mais en restant des théologiens chrétiens. Tous se débattent avec une question théologique : Qui suis-je ? En tant que chrétien africain, quelle est ma relation avec le passé de l'Afrique ?

Ainsi, lorsque Idowu conclut avec passion que les Oriças ne sont que des manifestations d'Olódùmare, et que désigner le Yoruba comme une religion polythéiste est une incompréhension de la part des occidentaux, l'urgence de son appel vient du fait qu'il n'est pas en train de faire une observation clinique comme on pourrait le faire de la religion babylonienne : il manipule de la dynamite, son propre passé, et le présent de son peuple.

On peut comprendre pourquoi un écrivain non chrétien comme Obot p'Bitek, fier de l'Afrique pré-chrétienne, accuse amèrement John Mbiti et d'autres de prolonger les incompréhensions du passé véhiculées par les missionnaires occidentaux (12). C'est comme s'il disait : « Ils nous pren-

(7) « Afrique indépendante » est ici distinguée d'avec l'Afrique du Sud, où des conditions différentes ont produit des priorités et des débats différents.

(8) Par exemple : *Dieu – Ancêtre ou Créateur ?* 1970.

(9) Cf. Olódùmare. *God in Yoruba Belief* – 1962; *African Traditional Religion: a Definition*. 1973.

(10) *New Testament Eschatology in an African Background*, Oxford 1971; *African Religions and Philosophy*, 1969; *Concepts of God in Africa*, 1970.

(11) Voir son article « Christianisme et culture africaine » in C.G. Baëta (éd.) *Christianity in Tropical Africa* 1968, pp. 308-328.

(12) Obot p'Bitek. *African Religions in Western Scholarship*. Kampula 1971.

nent notre paganisme convenable et le replârent avec des interprétations dont les sources sont étrangères.» Nous entendons ici l'authentique voix de Celse.

La mention de Celse nous rappelle peut-être que les chrétiens africains ne sont pas les premiers à passer par une crise d'identité. Les pagano-chrétiens devaient résoudre le même problème, que n'avaient pas à résoudre les missionnaires juifs, Paul, Pierre, Barrabas. Ceux-ci savaient qui ils étaient («...circoncis le 8^e jour, de la tribu de Benjamin...») de même le savaient aussi les missionnaires européens durant plus de 150 bonnes années. C'est notre passé qui nous dit qui nous sommes. Sans notre passé nous sommes perdus. Un homme frappé d'amnésie est perdu, désécurisé dans ses relations, incapable de prendre des décisions cruciales, parce que précisément, pendant tout le temps de son amnésie il est sans son passé. Ce n'est que lorsque la mémoire lui revient, lorsqu'il est sûr de son passé qu'il peut renouer la relation de confiance avec son épouse, ses parents, ou connaître sa place dans la société.

La chrétienté des origines issue du paganisme a passé par une période d'amnésie. Ce n'était pas si dramatique pour les convertis de la première génération : ils répondaient à un choix clair, se détournaient des idoles pour servir le Dieu vivant, et acceptaient la certitude d'avoir été greffés à Israël. Mais c'est devenu plus difficile pour la seconde et la troisième génération. Quelle était leur relation avec leur passé grec ?

Quelques-uns d'entre eux (et même déjà certains parmi la première génération, comme l'indique le Nouveau Testament) ont résolu le problème en prétendant que leur passé grec n'existait pas. Ils prétendaient qu'ils étaient juifs, ayant adopté les coutumes juives et même la circoncision. Paul voyant cela venir, l'avait condamné sans ambages : En Romains 9, 11, il argumente en disant «vous n'êtes pas des juifs, vous êtes Israël mais parce que vous y avez été greffés». Et défiant toutes les réalités de l'horticulture, il parle d'un plant sauvage qui a été greffé sur un plant cultivé. Mais ce qu'il dit, c'est que les pagano-chrétiens font partie du plant sauvage. Les caractéristiques sont différentes de celles du plant sur lequel il a été enté. Telle est la nécessité propre au principe «d'indigénisation».

Plus tard, les pagano-chrétiens sont devenus majoritaires dans l'Eglise et ne couraient plus le danger de se confondre avec les juifs ; mais ils avaient un problème majeur. Assurément ils étaient greffés sur Israël. L'histoire sacrée d'Israël était devenue une part de leur propre histoire. Assurément ils n'avaient plus rien en commun avec l'idôlatrie et l'immoralité de leur propre société passée et présente. Mais Dieu aurait-il fait quelque chose dans le monde grec durant les siècles au cours desquels il se révélait à Israël par le jugement et la grâce ? Tout le passé grec ne se résumait pas à des images taillées ni à la prostitution dans les temples. Qu'en était-il de ceux qui rendaient témoignage à la justice – au point même d'en mourir ? Dieu n'avait-il rien à voir avec leur justice ? Qu'en était-il de ceux qui enseignaient des choses vraies, accordées à la raison, logos, par opposition au grand mensonge enseigné et mis en pratique par d'autres ? Est-ce que leur

logos n'avait rien à voir avec le Logos, la lumière qui éclaire tout homme en venant dans le monde ? Existe-t-il une quelconque vérité qui ne soit pas la vérité de Dieu ?

Dieu n'était-il pas à l'œuvre dans le passé grec, et pas seulement dans celui des Juifs ? Ainsi Justin Martyr et Clément d'Alexandrie sont arrivés avec leurs propres solutions, à savoir qu'il y avait des chrétiens avant le Christ — que la philosophie était, et demeure, ce pédagogue qui mène les Grecs à Christ, comme le fait la Loi pour les Juifs.

Ce n'est pas le lieu de renouer ici avec le vieux débat concernant la continuité ou la discontinuité du christianisme avec les religions pré-chrétiennes. Ce n'est pas non plus le moment de discuter de la théologie de Justin ou de Clément, ni de savoir si Idowu et Mbiti sont honnêtes. Je veux simplement affirmer que ces deux dernières personnes se battent essentiellement sur le même problème que les deux personnes précédentes, et que ce problème semble plus urgent pour les chrétiens africains actuels, selon leur agenda. Jusqu'à ce qu'il ait été pensé de part en part, une amnésie pourrait rendre le christianisme africain hésitant, peu sûr de ses relations, et incapable de discerner ses tâches essentielles.

Plusieurs réponses pourraient émerger — après tout, dans les premiers siècles, on a vu la réponse de Tertullien, ainsi que celle de Clément. Et il se peut qu'il ne soit pas possible à des gens du dehors de prêter assistance. Une fois de plus, Paul a vu ce qui se préparait : il interpelle ses interlocuteurs juifs sur les fondements les plus juifs qui soient : « Dieu n'est-il pas aussi le Dieu des païens ? » (Rm 3,29 ss.).

Le débat reflétera certainement la tension constante entre les principes évangéliques « d'indigénisation » et de « résistance. » Paul, Justin et Clément ont tous connu des gens qui se prévalaient de l'un en excluant l'autre.

Il y avait les « résistants » qui cherchaient à suivre ou à imposer à d'autres les modes de pensée et de vie, les préoccupations et les a priori qui venaient d'une autre appartenance. Il y avait aussi des grecs instruits champions de l'indigénisation, qui cherchaient à éliminer du christianisme ce qu'ils considéraient comme des éléments « barbares », tels la résurrection et le jugement dernier. Mais ces attitudes faisaient partie d'une structure qui, ultimement dérivait de la foi chrétienne, et en fonction de celles-ci ils en arrivaient à minimiser, à ignorer ou à rejeter explicitement l'Ancien Testament, ce passé adoptif des chrétiens.

Rappelons-nous peut-être que ceux qui s'opposèrent à ces gnostiques étaient également grecs, comme les gnostiques eux-mêmes ; ils avaient les mêmes réflexes et les mêmes difficultés. Mais ils savaient instinctivement qu'ils devaient tenir à leur passé adoptif, et, ce faisant, ils ont conservé, sauvé les Ecritures pour l'Eglise.

Il est possible que le vrai test de l'authenticité théologique soit la capacité d'incorporer à sa propre histoire l'histoire d'Israël et du peuple de Dieu en la considérant comme sienne propre.

Lorsque les Ecritures sont lues par une tribu zoulou avec sa conception restreinte et particulière de «Sion», les auditeurs peuvent percevoir que Dieu parle à partir d'une conception de «Sion» différente, car il s'adresse au monde entier.

Lorsqu'une congrégation bourgeoise et bien installée se rassemble dans une banlieue occidentale, ses membres sont pratiquement les seuls de ce groupe social urbain à s'exposer à la lecture d'un livre non-bourgeois qui met en question les valeurs fondamentales de leur société.

Mais puisqu'aucun de nous ne peut lire les Ecritures sans œillères culturelles particulières, l'avantage éminent et le sommet de l'intérêt que nous offre l'histoire de l'Eglise de notre époque sur toute autre époque, c'est la possibilité de faire cette lecture ensemble.

Jamais auparavant l'Eglise n'a autant ressemblé à cette multitude immense et innombrable provenant de toutes nations, tribus, peuples et langues.

C'est pourquoi jamais auparavant n'aurons-nous eu pareille potentialité pour nous enrichir mutuellement et nous remettre en question, puisque Dieu fait surgir actuellement plus de lumière et de vérité de sa parole (13).

(13) Je suis reconnaissant de pouvoir citer ici quelques phrases de mon article «African and Christian identity» qui a été publié dans le journal mennonite «Mission Focus», réimprimé dans W.-R. Shenk (éd.) *Mission Focus; Current Issues*, Scottdale, Penna 1980.

Les murailles de Jéricho

La recherche biblique entre le fondamentalisme et le criticisme

par Rainer Riesner *

Un regain d'intérêt

Après avoir négligé l'histoire pendant des années, on se penche à nouveau de plus en plus, en Allemagne fédérale, sur les questions d'ordre historique. L'archéologie biblique ne fait pas exception : dans de larges milieux, on observe un regain d'intérêt pour cet aspect de l'histoire. Ce courant a été renforcé, ces derniers temps, par un certain nombre d'événements qui ont fait sensation. Sous l'impact de complications politiques, la découverte à Ebla, en Syrie (Tel Mardikh), de gigantesques archives cunéiformes du troisième millénaire av. J.-C. a trouvé un écho considérable sous la forme d'articles à sensation dans la presse (1). Au couvent Sainte-Catherine du Mt Sinâï, un hasard a permis de retrouver une collection d'icônes de la plus haute antiquité ainsi que de précieux manuscrits, dont au moins huit pages du Codex Sinaiticus que l'on ne connaissait pas encore (2). Des chercheurs américains croient avoir découvert les ruines de Sodome et Gomorrhe (3). Hors d'Allemagne enfin, l'archéologue franciscain Virgilio Corbo a éveillé l'attention en annonçant qu'il avait dégagé à Capharnaüm, les vestiges de la synagogue de l'époque de Jésus (4).

Ce regain d'intérêt pour l'archéologie biblique se traduit également par l'éventail des ouvrages proposés. Les éditeurs catholiques, évangéliques et confessionnellement neutres publient plus d'ouvrages sur ces sujets

* Cet article est repris (avec autorisation) de *Theologische Beiträge* 2/1983. Il a été traduit par Laurent Jospin.

(1) Premières données dans : C. Bermant et M. Weitzman, *Ebla. Neu entdeckte Zivilisation im Alten Orient*, Francfort s.M. 1979.

(2) Cf. J.H. Charlesworth, *The New Discoveries in St. Catherine's Monastery: A Preliminary Report on the Manuscripts*, Winona Lake 1981.

(3) Cf. H. Shanks, *Have Sodom and Gomorrah been found?* in : *Biblical Archaeology Review* 6 (1980), pp. 27-36.

(4) Cf. R. Riesner, *Neues von den Synagogen Kafarnaums*, *Bibel und Kirche* 40 (1985), pp. 133-135.

qu'autrefois. Des études scientifiques (5), mais aussi de véritables attrapenigauds (6), se disputent la faveur des lecteurs. Rien d'étonnant, dès lors, à ce qu'il ait paru en 1978 une nouvelle édition revue du trop célèbre « Und die Bibel hat doch recht » **, de Werner Keller, qui avait connu, depuis 1955, un tirage de plus de dix millions d'exemplaires. Or cette réédition présente une particularité frappante, sous la forme d'une sorte de contradiction interne: alors que ses adversaires autant que ses partisans considéraient généralement les thèses de Keller comme apportant de l'eau au moulin de la conception fondamentaliste de la Bible, le réviseur, Joachim Rehork, adopte beaucoup de thèses critiques ayant cours actuellement. A partir d'un exemple vétero-testamentaire, celui de Jéricho, nous allons, dans ce qui suit, tenter de montrer que les positions extrêmes sont reflétées non seulement par les ouvrages destinés au grand public, mais également, et même à notre époque, par ceux qui étudient la Bible de manière scientifique.

Le problème ne date pas d'hier

Après quelques sondages effectués par Charles Warren (1868), Ernst Sellin et Carl Watzinger procédèrent de 1907 à 1909 aux premières fouilles d'ensemble du site de la ville vétero-testamentaire de Jéricho (Tell Es-Sultan) (7). Toutefois, les méthodes archéologiques de l'époque ne permettaient pas d'aboutir à une datation satisfaisante. L'étude moderne de Jéricho a commencé avec les travaux de l'Anglais John Garstang (1930-1936). Il trouva en particulier une double muraille d'enceinte, qui avait manifestement été détruite par un tremblement de terre. Il rattacha cette muraille double à une couche de vestiges détruits qu'il data du début du XIV^e siècle av. J.-C. («après 1400, mais avant 1385 av. J.-C.») (8).

(5) Dont: A. Negev, *Funde und Schätze im Land der Bibel*, Stuttgart 1978; B. Mazar, *Der Berg des Herrn. Neue Ausgrabungen in Jerusalem*, Bergisch Gladbach 1979; K.M. Kenyon, *Die Bibel im Licht des Archäologie*, Düsseldorf 1980; A.R. Millard, *Bibel und Archäologie*, in: *Theologie und Dienst* 23, Giessen 1980; J. Murphy-O'Connor, *Das Heilige Land. Ein archäologischer Führer*, Munich et Zurich 1981.

(6) P. ex. W.J.J. Glashouwer (éd.), *So entstand die Bibel...*, in: *Telos Präsente* 2121, Neuhäusen 1979; H. Einsle, *Das Abenteuer der biblischen Forschung. Von der Arche Noah bis zu den Schriftrollen von Qumran*, Aschaffenburg 1979; du même, *Sie glaubten an das ewige Leben. Biblische Forschung von Bethlehem bis zum Grab Petri*, d° 1980; R.T. Boyd, *Hügel, Gräber, Schätze. Eine illustrierte Einführung in die biblische Archäologie*, in: *Telos Wiss. Reihe* 4020, Lahr et Dinglingen 1980.

** Paru en français aux Presses de la Cité, sous le titre «La Bible arrachée aux sables», Paris 1962 (n.d.t.).

(7) La Jéricho du NT (Tulul Abu Al-Alayiq) se trouve à env. 3 km au sud, là où prend fin le cours de l'Oued Qelt.

(8) *The Story of Jericho*, Londres 1940, p. 125. Comme toutes les autres citations d'ouvrages écrits en anglais, celle-ci est retraduite d'après la traduction allemande de R.R.

Garstang croyait avoir trouvé la ville conquise par Josué, car, d'après 1 R. 6,1, l'exode a eu lieu 480 ans avant la construction du Temple (966 av. J.-C.), ce qui met la conquête aux alentours de 1400 av. J.-C.

Toutefois, au cours de la poursuite de la discussion, la datation de la conquête selon Garstang ne fut pas admise universellement. Sur la base de deux « données fondamentales », on proposa une nouvelle reconstitution des événements. De l'avis de nombreux archéologues et spécialistes de l'AT, l'assimilation des deux villes-magasins Pithom et Ramsès, mentionnées par Ex 1,11, aux sites de Tel El-Maskhouta et de Tanis, que l'on croyait avoir été fondés sous la XIX^e dynastie égyptienne, était un argument en faveur d'une datation de l'exode au XIII^e s. av. J.-C. A partir de couches correspondant à des destructions et trouvées à Béthel (Beitin), Lakhish (Tel Ed-Duweir) et sur d'autres sites archéologiques palestiniens, William F. Albright data la conquête du dernier quart du XIII^e s. av. J.-C. (9). Cette datation demeure admise par la majorité des savants qui ne voient pas dans la conquête, comme Martin Noth (10), un simple processus d'infiltration de Canaan par des nomades sémites vivant sur ses confins, infiltration essentiellement pacifique et qui se serait étalée sur plusieurs siècles, mais qui estiment (11) que les Israélites se sont livrés à une véritable guerre de conquête en faisant porter, dans certains cas du moins, leurs efforts sur des objectifs bien précis, thèse que le récit biblique (Jos 6-11) semble à première vue impliquer.

Mais l'identification de la Jéricho de Josué par Garstang fut surtout remise en question par des fouilles plus poussées que fit Kathleen M. Kenyon à partir de 1952 (12). Recourant à des méthodes plus modernes, elle put prouver que la muraille double remontait à l'époque du Bronze Ancien (III^e millénaire av. J.-C.), et cette datation a été universellement acceptée. Mais il y avait plus : les résultats des fouilles de Madame Kenyon ne confirmaient la conquête ni à date ancienne (vers 1400 av. J.-C.), ni à date récente (fin du XIII^e s. av. J.-C.). D'après Madame Kenyon, Tel Es-Sultan avait été totalement inoccupé de 1550 env. à 1400 av. J.-C. Ensuite, le site avait été à nouveau habité, et ce jusqu'en 1325 environ. A la date la plus ancienne proposée pour la conquête, la ville avait donc été non pas détruite, mais au contraire rebâtie, et, à la date la plus récente, il n'y avait pas de ville du tout ! Faut-il donc donner raison aux savants

(9) Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine, in: *BASOR* 58 (1935), pp. 10-18. Résumé allemand dans : du même, *Die Bibel im Licht der Altertumforschung*, Wuppertal 1967, pp. 88-93.

(10) *Geschichte Israels*, Goettinguen (6) 1966, pp. 67-83 ; trad. française : Payot, Paris 1954, pp. 80-96.

(11) Tels, p. ex., K.A. Kitchen, *Alter Orient u. AT*, Wuppertal 1965, pp. 25-29 ; J. Bright, *Geschichte Israels*, Düsseldorf 1966, pp. 108-128 ; Y. Yadin, *Hazor. Die Wiederentdeckung der zitatelle König Salomos*, Hambourg 1976, pp. 143 ss.

(12) *Digging up Jericho*, Londres 1957. Résumé complété dans : la même, *Archäologie im Heiligen Land*, Neukirchen et Vluyn (2) 1976, pp. 189-212.

qui, après Albrecht Alt (13), considèrent le récit de la prise de Jéricho comme une simple légende étimologique? Cette aventure qui, au ch. 6 du Livre de Josué, occupe 27 versets, ne serait-elle que le fruit d'une méditation sur un tas de ruines particulièrement imposant?

Solutions proposées par les fondamentalistes

Le résultat négatif des fouilles de Jéricho nous pose de graves problèmes, qui ont inquiété un certain nombre d'auteurs de tendance fondamentaliste. L'éventail des solutions qu'ils proposent va de l'examen réfléchi des faits à leur négation pure et simple au nom de l'idéologie. C'est ainsi que l'on peut lire, dans une « introduction illustrée à l'archéologie biblique » parue dans une « collection scientifique », les lignes que voici : « Au début des années trente, John Garstang poursuit les fouilles sur le site de Jéricho. Il découvre les murailles abattues remontant à Josué... (14). Pour se tirer d'affaire, on se contente donc ici d'oublier purement et simplement les résultats ultérieurs, ceux qui ne vous conviennent pas. Pour contester l'identification de Tel Es-Sultan à la ville vétéro-testamentaire de Jéricho, C. Umbau Wolf s'y prend de manière un peu plus nuancée (15). Quoi qu'il en soit, cette hypothèse ne repose sur aucun autre fondement réel que le désir de se débarrasser ainsi d'un problème historique.

Il existe d'autres tentatives en vue d'harmoniser le récit biblique et les données archéologiques; si elles sont assez scientifiques pour mériter un examen, elles ne parviennent pas à convaincre. L.T. Wood (16) et Bruce K. Waltke (17) voudraient concilier les résultats des fouilles de Madame Kenyon et l'hypothèse d'une prise de Jéricho vers 1400 av. J.-C. Or ils n'y parviennent qu'au prix de contresens graves sur les rapports de fouilles (18). Kenneth A. Kitchen envisage la possibilité qu'il y ait eu « à l'époque de Josué (III^e millénaire av. J.-C.) une petite ville sur la partie orientale de la colline, et qu'elle ait ensuite été totalement éliminée par l'érosion » (19). Cette hypothèse est cependant infirmée par le fait que,

(13) « Josua », in : *Grundfragen des Geschichte des Volkes Israel. Eine Auswahl aus des « Kleinen Schriften »*, Munich 1970, pp. 186-202.

(14) R.T. Boyd, *Hügel...* (cf. *supra*, note 6), p. 177.

(15) The Location of Gilgal, in : *Biblical Research* 9 (1966), pp. 42-51.

(16) The Date of the Exodus, in : J.B. Payne, *New Perspectives on the O.T.*, Waco 1970, pp. 67-86.

(17) Palestinean Artifactual Evidence Supporting the Early Date for the Exodus, in : *Bibliotheca Sacra* 129 (1972), pp. 33-47.

(18) Cf. J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, pp. 122-127.

(19) *The New Bible Dictionary*, Londres 1962, p. 612. De même dans : *The Illustrated Bible Dictionary*, (2) Leicester 1980, pp. 749 s.

dans les couches d'érosion qui subsistent au pied du Tel Es-Sultan, on ne trouve pas de vestiges notables remontant au Bronze Récent (20).

En revanche, l'archéologue adventiste Siegfried H. Horn, qui dirigea les fouilles d'Hesbon (1968-1973), a fait preuve d'une sage prudence à l'égard des tentatives d'explication qui font violence aux faits. Il reconnaît que quelques indices vont plutôt dans le sens d'une datation tardive de l'exode et de la conquête, mais souligne simultanément qu'il subsiste un certain nombre d'arguments de poids en faveur de la datation ancienne. Compte tenu de ce que nous savons, il appelle à la prudence face aux jugements définitifs et concluait par ces mots : « Il devient urgent que l'on écrive une nouvelle étude détaillée et approfondie sur la datation de l'exode, car, depuis que celle de J.W. Jack, complètement dépassée aujourd'hui, est parue en 1925, il n'a plus été publié de monographie sérieuse sur ce sujet » (21). Un an plus tard, son vœu était exaucé.

Une thèse révolutionnaire

En 1978, John J. Bimson, jeune membre du Tyndale-Fellowship de tendance évangélique, publia sous le titre *Redating the Exodus and Conquest* la thèse qui lui avait valu le doctorat de l'Université de Sheffield. Ce titre faisait manifestement allusion à un livre de John A.T. Robinson, *Redating the New Testament* (22), qui avait fait sensation. Bien que Robinson ait effectué, sur la chronologie des livres du NT, les travaux les plus détaillés présentés depuis l'époque de Theodor Zahn et Adolf von Harnack, il n'en existe pas à ce jour de traduction allemande et, indépendamment de cela, son livre n'a guère fait de bruit en R.F.A. Comme le même sort est à craindre pour le travail de Bimson, nous allons, dans ce qui suit, exposer sa thèse dans ses traits essentiels.

Pour ce qui est du « premier pilier » de la datation tardive de l'exode et de la conquête, Bimson s'appuie sur les progrès récents de l'égyptologie. En effet, les égyptologues ont presque tous cessé de penser que Pithom et Ramsès (Ex 1,11) étaient identiques respectivement à Tel Es-Maskhouta et Tanis. Certes, on n'est pas encore parvenu à un accord général sur d'autres localisations, mais tous les sites proposés existaient déjà sous la XVIII^e dynastie, de sorte qu'ils ne font pas obstacle à une datation ancienne. Quant au « second pilier », à savoir l'argument tiré des couches attestant la destruction de villes cananéennes, il a été fortement ébranlé

(20) Cf. Bimson, *Redating*, pp. 120 ss.

(21) What We Don't Know About Moses and the Exodus, in: *Biblical Archaeological Review* 3 (1977), pp. 22-31 (24). Cf. également du même: When Was the Exodus?, *loc. cit.*, pp. 41 s.

(22) Londres 1976. Cf. H. Stadelman, *Theologische Beiträge* 1/1977, pp. 185 ss.

par la poursuite des fouilles archéologiques (23). On a constaté, en effet, qu'il s'en fallait de beaucoup que toutes les destructions aient eu lieu vers la fin du XIII^e s. av. J.-C., et qu'elles remontaient à des époques très variées. De même, la chronologie interne de l'AT s'oppose à une datation tardive de l'exode et de la conquête. Comme l'ont montré H. Horn (24) et Sean M. Warner (25), indépendamment de Bimson, des raisons de cet ordre nous obligent à doubler à peu près la durée généralement attribuée à l'époque des Juges, à savoir deux siècles environ. D'un travail plus récent de Bimson (26), il découle que les allusions chronologiques et archéologiques des récits concernant les Patriarches vont également dans le sens d'une datation ancienne de l'exode. Cet auteur situe cet événement sous la XVIII^e dynastie d'Égypte, plus précisément vers 1470 av. J.-C., sous Thoutmès III.

Mais la partie la plus frappante de la thèse de Bimson consiste en ceci que, pour lui, ce site problématique de Jéricho cesse d'être un argument contre l'idée d'une conquête violente, pour devenir un indice, voire plus qu'un indice, en faveur de l'hypothèse d'une conquête précoce et guerrière de Canaan par les Israélites. Avant la fin du Bronze, Jéricho a été détruite au moins deux fois, une première fois à la fin du Bronze Ancien, vers 2000 av. J.-C., et une autre à la fin du Bronze Moyen. Il est absolument impossible de rattacher à Josué la première de ces destructions, mais qu'en est-il de la seconde? En se fondant sur la «céramique bichrome» qui y a été trouvée, Kathleen M. Kenyon date cette dernière du milieu du XIV^e s. av. J.-C. et la relie à une expédition égyptienne: les Égyptiens se seraient ainsi vengés de l'élite hyksos, ces Sémites qu'ils avaient expulsés de leur territoire. Toutefois, l'état actuel de l'égyptologie ne permet plus de croire à la théorie d'une campagne du pharaon Amosis contre les Hyksos, campagne qui serait remontée bien au-delà de Sharuhén (Tel Farah), en Palestine méridionale. Cependant, Madame Kenyon ayant daté cette céramique bichrome, qui est rare, essentiellement à partir de l'hypothèse hyksos, l'argument reposant sur ces vestiges, en ce qui concerne la datation, n'est pas à retenir. Après l'avoir examinée de près, Bimson date la céramique bichrome de l'époque allant de 1450 à 1400 av. J.-C. Ainsi, la destruction de Jéricho remontant au Bronze moyen se situerait dans la seconde moitié du XV^e s. av. J.-C. Or c'est là assez exactement la période que la chronologie interne de la Bible (cf. essentiellement Jg 11,26 et 1 R 6,1) suggère pour la conquête. D'après Jg 3,13, il est possible de rattacher les rares indices d'une occupation de Jéricho à l'époque du Bronze récent (indices que Kitchen utilisait pour soutenir la thèse d'une conquête

(23) Ce qui se remarque déjà chez J.M. Miller, *Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations*, in *PEQ* 109 (1977), pp. 87-93.

(24) *Biblical Archaeology Review* 3 (1977), p. 23.

(25) *The Dating of the Period of the Judges*, *VT* 28 (1978), pp. 455-463.

(26) *Archaeological data and the dating of the patriarchs*, in: A.R. Millard et D.J. Wiseman, *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester 1980, pp. 59-92.

à date tardive) à une tentative de peuplement qui a eu lieu sous Eglon, roi de Moab. Partant de sa datation de la destruction de Jéricho, Bimson étudie également d'autres villes cananéennes qui, selon l'AT, ont été anéanties à l'occasion de campagnes de Josué. Sur les neuf sites considérés comme particulièrement importants, et ayant fait l'objet de fouilles, à savoir Jéricho, Aï, Béthel, Hazor, Dêbir, Lakhish, Hébron, Hormah et Dan, tous, sauf Aï (Et-Tel), présentent des traces de destruction dans les couches datées de la fin du xv^e s. av. J.-C. Il se trouve cependant que l'assimilation d'Aï à Et-Tel est justement très contestée (27). Si l'on procède à la contre-épreuve, on constate ceci : en admettant que la conquête a eu lieu à date récente, on ne trouve avec certitude de preuves positives que pour Dêbir. En revanche, cinq au moins des villes énumérées, à savoir Jéricho, Aï (Et-Tel), Hébron, Hormah et Dan, n'existaient tout simplement pas à l'époque ! Cela supposerait que l'imagination étiologique des Israélites était vraiment hors du commun.

Réserves faites par certains commentateurs

Certaines des réactions suscitées par le travail de Bimson montrent à quelle opposition peut, aujourd'hui encore, se heurter une thèse solide, quand elle remet en question des opinions communément admises. Helmut Engel, spécialiste catholique de l'AT, a consacré un compte rendu détaillé au livre de Bimson. Ce commentateur se déclare insuffisamment compétent pour porter un jugement sur l'argumentation archéologique qui, chez Bimson, représente environ les 4/5 du texte ; cela ne l'empêche pas de décréter en conclusion : « Même s'il (Bimson) a raison quand il dit que les destructions de couches C du Bronze Moyen II, en Palestine, ne doivent pas être attribuées aux Egyptiens poursuivant les Hyksos, il n'en découle bien évidemment pas qu'il faille en rendre responsables, cent ans plus tard, "the Israelites tribes" » (28). Or en quoi ce raisonnement est-il « évident » ? Bimson part de l'idée qu'il est légitime de prendre pour hypothèse de départ l'historicité substantielle du récit biblique (autrement dit que tous les détails ne sont pas nécessairement exacts, mais que le texte est fiable dans son ensemble) ; s'appuyant sur les résultats de sciences modernes telles que la critique textuelle et l'histoire des traditions, Engel estime que cette attitude n'est plus possible aujourd'hui. C'est faire preuve d'une conviction littéralement cartésienne aux termes de laquelle, vu leur subtilité et la rigueur des raisonnements sur lesquels elles reposent, les conclusions présentées par ces sciences reflètent nécessairement la réalité. Or

(27) Cf. D. Livingston, *Traditional Site of Bethel Questioned*, in : *WTJ* 34 (1971), pp. 39-50, et A. F. Rainey, *Bethel is still Beitin*, *ibid.*, pp. 175-188.

(28) *Biblica* 61 (1980), pp. 437 ss. (440).

nous devons rester très conscients du caractère éminemment hypothétique de nombreux jugements portés par la critique textuelle et l'histoire des traditions, qui doivent par conséquent être toujours prêtes à se laisser rectifier par d'autres sortes de démonstrations, par exemple les preuves archéologiques (29).

Un autre compte-rendu détaillé est dû à la plume de l'archéologue américaine Patricia M. Bikai (30), qui a publié un ouvrage fondamental sur la céramique de Tyr (31). Elle estime l'argumentation archéologique de Bimson convaincante dans l'ensemble, et n'hésite pas à écrire que son exposé sur la datation de la céramique bichrome « devrait être lu systématiquement par tous ceux qui s'occupent de céramique » (ou du moins de datation par ce procédé) (32). On est cependant assez étonné de lire la dernière phrase de ce compte-rendu, que voici : Bimson « rattache la seule série de destructions à la seule explication *accessible*. Il se pourrait cependant qu'il existe aussi une autre (explication), disparue entre-temps » (33). Autrement dit, il existe en Palestine un nombre appréciable de villes connues par leur nom et qui ont été détruites à la fin du xv^e s. av. J.-C. Selon l'AT, ces villes ont été détruites, à l'époque en question précisément, par les Israélites que commandait Josué ; et pourtant, peut-être tout s'est-il passé tout autrement ! Ici, le dernier mot est laissé non pas à la plausibilité scientifique, mais à un scepticisme dont on se demande s'il n'aurait pas des fondements philosophiques.

Si c'étaient là les seules opinions émises sur le livre de Bimson, on pourrait être tenté de donner raison à ceux qui tiennent l'étude historique et critique de la Bible pour incapable d'échapper à l'hypercritique. D'autres auteurs de comptes-rendus, cependant, donnent à penser que l'exégèse critique est parfaitement capable de se rectifier elle-même. I. Maxwell Miller, par exemple, formule le jugement suivant en conclusion de son compte-rendu : « De l'avis du soussigné, le principal apport de l'ouvrage en question consiste en ceci qu'il présente une hypothèse plausible venant s'ajouter à celle qui est communément admise. Il démontre ainsi que ceux qui datent l'exode et la conquête du XIII^e s. ne possèdent pas le monopole du témoignage de l'archéologie (34). »

Il est permis d'attendre avec curiosité la poursuite de la discussion (35).

(29) Cf. également R. Riesner, *Die Ursprünge der Geschichtsschreibung in Israel*, in : *Th. Beitr.* 6 (1975), pp. 106-114.

(30) *Orientalia* 49 (1980), pp. 213 ss.

(31) *The Pottery of Tyre*, Warminster 1978.

(32) *Orientalia* 49 (1980), p. 214.

(33) *Loc. cit.*, p. 215.

(34) *Journal of Biblical Literature* 99 (1980), p. 135. Idée voisine chez P. Wernberg-Møller, in : *JJS* 31 (1980), p. 135.

(35) Il n'existe malheureusement en allemand aucune publication qui tienne au courant des progrès de l'archéologie biblique les non-spécialistes, comme le font le *Biblical Archaeologist* ou la *Biblical Archaeology Review* (laquelle a 65.000 abonnés!).

Divers signes donnent à penser qu'à propos de ce problème, comme dans le cas de divers autres points de la Bible sur lesquels il faut toujours revenir, l'atmosphère du débat va redevenir beaucoup moins tendue. Hans Gøedicke, l'égyptologue de l'Université John-Hopkins, où a jadis enseigné William F. Albright, a annoncé un ouvrage dans lequel il soutient que la sortie d'Égypte a eu lieu en 1477 av. J.-C. (36). Sa thèse présente bien des parentés avec celle de Bimson (37). A la suite des fouilles effectuées par Nelson Glueck (38) sur la rive orientale du Jourdain, il a semblé que les Edomites et les Moabites ne s'étaient pas sédentarisés avant la fin du XIII^e s. av. J.-C., de sorte que Moïse n'aurait guère pu les y rencontrer auparavant. Aux contre-arguments archéologiques présentés par Bimson, d'autres sont venus se joindre depuis, et des plus pertinents. James R. Kautz (39) a pu prouver qu'il n'y avait pas eu en Jordanie orientale, au XV^e s. av. J.-C., d'interruption dans l'occupation, comme l'avait cru Glueck. John Garstang avait supposé qu'il s'était produit des tremblements de terre dans la région de Jéricho, vers 1400 av. J.-C., et cet aspect de ses recherches n'a pas été réfuté jusqu'ici. En procédant à de nouvelles fouilles à Tel Es-Sultan, Zeev Reches, de l'Institut Weizman, a trouvé sur des murailles des traces de séisme; il faudra cependant d'autres fouilles pour dater celui-ci d'une façon plus précise qu'entre 1500 et 500 av. J.-C. (40). C'est pourquoi il y a encore lieu d'être très prudent si l'on veut établir un lien entre l'activité sismique et la destruction de Jéricho à la fin du XV^e s. Aux touristes modernes, impressionnés par les couches de destruction de l'antique Jéricho, les guides déclarent qu'aucune d'elles n'a quoi que ce soit à voir avec Josué. Peut-être les guides qui font visiter Jéricho seront-ils bientôt obligés de revoir leur commentaire, et peut-être pas seulement eux ***.

(36) Cf. Le résumé de: H. Shanks, *The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Gøedicke*, in: *Biblical Archaeology Review* 7 (1981), pp. 42-50.

(37) Cf. J.J. Bimson, *Biblical Archaeology Review* 8 (1982), p. 14.

(38) *The Other Side of the Jordan*, Cambridge Mass., (2) 1970.

(39) Tracking the Ancient Moabites, in: *Biblical Archaeologist* 44 (1981), pp. 27-35.

(40) Cf. A. Rabinovitch, Les murailles de Jéricho, in: *Le Monde de la Bible* 18 (1981), p. 47.

*** A propos de: John J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, in: *Journal for the Study of the O.T., Supplement Series 5*, JSOT Press (Sheffield) 1978 ou Almond Press (Sheffield) 1981, 351 p.

A PROPOS DE LA THÉOLOGIE DE LADD

En 1984, dans le Hokhma n° 27, p. 95 paraissait un encart publicitaire à l'occasion de la parution en traduction française de l'ouvrage de G.-E. Ladd: la Théologie du Nouveau Testament. Cet encart comprenait une partie, et une partie seulement, d'une recension critique écrite pour Hokhma par Max-Alain Chevallier, professeur à la faculté de Strasbourg. Or le passage cité, de nature publicitaire, ne pouvait être représentatif de toute la pensée de son auteur. C'est pourquoi il nous paraît souhaitable d'apporter un complément, en publiant in extenso la recension critique rédigée par le professeur Max-Alain Chevallier.

G.-E. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, volume I

Nous sommes si pauvres en manuels de théologie du Nouveau Testament de langue française qu'on se réjouit a priori de toute traduction facilitant l'accès à des ouvrages étrangers. Je n'ai pas pu faire de comparaison avec l'original, mais le français de ce premier volume est fluide et il est rare qu'on soit arrêté par le style: bravo à l'équipe de traduction qui, si j'ai bien compris, n'est pas faite de professionnels. Exceptions cependant p. 30, avant-dernière ligne, par exemple, et, plus gênant, p. 219, dans le sous-titre ne faudrait-il pas des guillemets? La présentation est tout à fait claire, même si c'est un gros défaut que la table des matières figure dans une cinquième page non numérotée et sans indication de pages pour les différents chapitres.

Un des apports évidents de cette traduction est l'abondance des indications bibliographiques figurant au début des sections. Il est intéressant de voir ce que l'auteur a sélectionné dans la littérature de langue anglaise ou existant en version anglaise; il s'est ouvert à des auteurs dont les options critiques ou théologiques ne sont pas les siennes, tels Dodd ou J.-M. Robinson et parmi les Allemands, Bultmann. Mais il est fort regrettable que les éditeurs de la traduction française n'aient pas offert à leurs lecteurs un choix complémentaire: ceux qui savent l'anglais n'avaient pas besoin d'une traduction et ceux qui ne savent pas l'anglais n'auront pas accès à ces bibliographies! Peut-être cette lacune pourra-t-elle être comblée en appendice de l'œuvre complète? Signalons un cas extrême: p. 31, l'ouvrage de Steinmann a paru d'abord en français.

On nous dit dans la Préface que l'ouvrage qui nous est offert est en réalité une adaptation. Cela explique sans doute que, p. 18, on indique un travail daté de 1978 pour caractériser la démarche de Ladd écrivant... en 1974. Petite bévue, mais qui fait déplorer l'absence de précision sur l'ampleur de ladite « adaptation ». Et pour en terminer avec ces remarques touchant à la présentation, pourquoi ne pas nous avoir dit quelque chose de la personne et de l'œuvre de Ladd ?

Mais venons-en au texte lui-même. Il semble bien que les traducteurs aient voulu comme l'auteur, en publiant cet ouvrage – et ce n'est pas une mince entreprise – « relever le défi » dont il est question p. 19. C'est à la fois ce qui me plaît et m'inquiète. Je suis ravi que « les protestants évangéliques » aient découvert déjà depuis des années qu'ils ne peuvent se contenter de « critiquer constamment les déviations contemporaines ». Mais je m'inquiète que le but ici affiché (ici, c'est-à-dire en tête d'un ouvrage de théologie biblique) soit, je cite : « construire un système théologique valable » pour constituer « une force doctrinale ». Je laisse à d'autres le soin de sonder l'ambiguïté de la notion de force doctrinale. Ce qui me paraît faux, du point de vue du bibliste que j'essaie d'être, c'est de vouloir transformer « la Parole de Dieu », ne serait-ce qu'« en partie », en pièces ajustées dans « un système théologique ». Entendons-nous : je veux bien que les systématiciens prennent ce risque, c'est leur rôle ; mais croire que le bibliste, lorsqu'il est à l'écoute de l'Écriture et qu'il expose avec scrupule ce qu'il perçoit, peut favoriser la construction d'un système, c'est dénaturer l'évangile. Et ce n'est pas pour le plaisir de prendre le contre-pied que j'affirme au contraire : le rôle de l'exégète est de faire valoir que les paraboles ou le sermon sur la montagne résistent à l'intégration dans un système. Ce qui se cache en réalité derrière la démarche annoncée, c'est une certaine conception de la Révélation biblique où l'Écriture prise globalement est considérée comme un corpus de vérités qu'il suffit d'agencer pour obtenir un ensemble cohérent. Je ne puis me rallier à ce point de vue où le Dieu vivant et déconcertant de Jésus-Christ disparaît derrière un discours organisé qui ne peut être fabriqué à partir des textes bibliques qu'au prix de gauchissements et d'omissions. La force d'une théologie du Nouveau Testament, ce n'est pas « la force doctrinale » du « système », c'est la force d'affirmations et d'interpellations qui me cernent et te cernent parce qu'elles viennent de divers côtés et témoignent d'un au-delà du discours.

Ladd appartient à cette génération de biblistes de l'aile « évangélique » tels F.-F. Bruce, I.-H. Marshall et d'autres, qui ont le souci réjouissant d'entrer en dialogue avec les tenants de la méthode historico-critique. Cela se voit dans son plan comme dans le détail de ses développements. Son plan tient en effet compte de la diversité des témoignages néotestamentaires, diversité qui est, on le sait, un des chevaux de bataille de la critique récente. Dans le détail aussi, ses argumentations introduisent des points de vue issue de la recherche dite indépendante, par exemple lorsqu'il envisage que certains *logia* du Fils de l'homme soient rédactionnels (pp. 187 ss), puis énumère une série d'opinions divergentes (pp. 189 s). Pourtant, à la différence

d'autres auteurs de la même tendance, il ne s'expose pas vraiment aux questions et aux thèses qui lui sont étrangères. S'il décide de traiter distinctement des Synoptiques, de Paul, de Jean, etc., pour faire valoir « la richesse » de cette diversité théologique, il posa d'emblée « l'unité fondamentale » du Nouveau Testament (pp. 29 s) ; c'est sans doute ce qui lui permet, après avoir pourtant souligné au départ l'originalité du quatrième évangile, de l'utiliser sans crier gare pour compléter l'analyse synoptique (pp. 245 s). Surtout, du moins dans ce volume I, en ne faisant pas régulièrement la distinction entre la prédication de Jésus et le témoignage différencié qu'y rendent les synoptiques, il passe à côté de certaines questions théologiquement importantes, par exemple l'absence de toute conception de la mort viciaire dans l'évangile de Luc (chap. 14). Il s'est laissé emporter jusqu'à l'aveuglement par son agacement à l'endroit des recherches de la *Formgeschichte* (p. 222) et la quête du Jésus de l'histoire ne serait selon lui que le fruit d'une erreur d'appréciation philosophique (chap. 13). D'une façon générale, il se laisse aller à des jugements précipités et tranchants à plusieurs reprises sur des points où la critique introduit des questions qui l'indisposent ; ainsi pour la place à accorder aux écrits non canoniques (pp. 28 s) ou quand il s'agit de décider de l'authenticité des *logia* de Jésus (p. 192). Certes les auteurs de la tendance historicocritique en font autant, il suffit de lire les ouvrages de théologie du Nouveau Testament de Conzelmann ou de Jeremias pour en trouver des exemples ; il n'empêche que le dialogue qu'on espérait voir s'amorcer entre Ladd et l'aile critique tourne malheureusement court.

Au fond, je me demande si l'entreprise de Ladd, comme d'ailleurs celle plus récente de Guthrie avec la même tendance, n'a pas été prématurée. Il ne disposait pas d'un assez grand nombre de travaux préparatoires, ces travaux que les exégètes « évangéliques » engagés dans une authentique discussion scientifique avec les exégètes de l'aile critique poursuivent maintenant depuis dix ou vingt ans, aussi bien sur le plan méthodologique que dans le détail des problèmes. Et les éditeurs de cette... adaptation l'ont bien senti lorsqu'ils ont demandé à R.T. France d'ajouter une trentaine de pages sur la théologie propre à chacun des évangiles. C'est là tout autre chose qu'un banal « supplément » ; c'est un correctif et même plus, c'est, sous une forme éminemment courtoise, la mise en question de la méthode appliquée par Ladd. C'est en effet, implicitement mais de façon parfaitement nette, la proclamation qu'on ne peut pas exposer l'enseignement de Jésus et son identité messianique sans se colleter d'une façon beaucoup plus exigeante avec les problèmes soulevés par la *Formgeschichte* et la *Redaktionsgeschichte*. Par exemple, il est impossible de fonder, comme le fait Ladd, une argumentation concernant la conscience messianique de Jésus sur un texte dont il saute aux yeux que, tout au moins dans sa forme, il est de rédaction matthéenne (p. 235 ; cf. ce qu'en dit France au bas de la p. 282!).

J'ai dit sans ambages mes réserves. Je ne veux pas dire pour autant que l'ouvrage soit sans utilité. A plusieurs reprises, Ladd déclare qu'il conçoit

sa tâche comme essentiellement descriptive. Là où la description ne suppose pas trop d'appréciations critiques on trouve des développements suggestifs, par exemple au chap. 7, où les paraboles du Royaume sont interprétées selon ce que l'auteur appelle le *Sitz im Leben* du ministère de Jésus. On peut penser que ce volume I consacré à Jésus et aux évangiles était, du point de vue de Ladd, le plus périlleux; la partie sur Paul devrait être moins problématique. En attendant donc de lire la suite, recommandons seulement aux lecteurs de sensibilité «évangélique» de n'étudier ce premier tome qu'en parallèle avec celui de Jeremias sur la prédication de Jésus (avec tout ce qu'il contient, certes, de discutable) et, s'ils peuvent lire l'allemand ou l'anglais, en parallèle avec le volume I de la Théologie du Nouveau Testament de Goppelt (que R.T. France cite à plusieurs reprises; référence p. 280, n. 12).

Max-Alain CHEVALLIER,
Professeur du Nouveau Testament à la faculté
de Théologie Protestante de l'Université de Strasbourg.

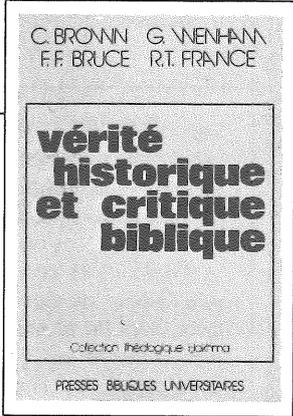
*«N'oubliez pas de payer
votre abonnement 1986. Merci!»*

**ouvrages parus aux
PRESSES BIBLIQUES UNIVERSITAIRES**



En parlant de cet ouvrage, Daniel Lys dit : « L'intérêt, c'est de voir apparaître le troisième millénaire, antérieur à la Bible, et, en s'appuyant sur les recherches des 100 dernières années, de tracer le cadre dans lequel... peuvent se situer les traditions bibliques sur les origines et les patriarches. » (ETR 1982/1)
222 pages

FS 22.—/FF 82.50
\$ 15.95 can.

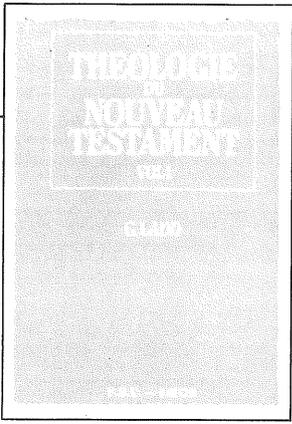


Un éclairage jeté sur la question des méthodes critiques, leurs limites et leurs forces et sur les notions de vérité historique et d'historicité des textes.
264 pages

FS 26.—/FF 93.50
\$ 17.95 can.

**dans la collection
théologique
HOKHMA**

**En collaboration avec
les Editions SATOR.**
3 volumes
Fruit d'une recherche et d'un enseignement tenant en compte le développement des sciences bibliques modernes, cet ouvrage expose, de manière plus solide qu'originale, la contribution de chaque écrit à la proclamation du salut et de l'établissement du Royaume.



1 vol. FS 25.—/FF 95.—
\$ 16.50 can.
3 vol. FS 69.—/FF 264.—

Les PBU

c'est aussi une collection sur des sujets d'actualité, «Points de repère» :

- Brun, Ellul, Widmer, *Les idéologies et la Parole*
- Bieler, Ray, de Perrot, *Chrétiens à l'ère nucléaire*

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément :

ABONNEMENT 85	Suisse	France	Belgique
étudiants	23 Fr S	55 Fr F	400 Fr B
normal	28	65	450
soutien	100	250	650

PRIX DU NUMÉRO

étudiants	8 Fr S	22 Fr F	150 Fr B
normal	9,50	25	170

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRÉCIS.
Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE: REVUE THÉOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE: J.J. Hugé – Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE: Pierre Gardien
La Maillerie Haute
24260 Le Bugue
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA n'est pas nécessaire
sur le libellé du chèque)

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