

SERIE COMPLETE HOKHMA

Si vous êtes un nouvel abonné,
pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série complète,
et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme
francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent
et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 42
(n° 2 et 3 exceptés, puisque épuisés) au prix de
137 FS, 445 FF ou 4845 FB.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.
Réduction pour les libraires.

Comité de rédaction :

Fabrice Lengronne : responsable de la publication

Bernard Bolay, Serge Carrel, Donald Cobb (faculté d'Alx-en-Provence),
Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Peter Geißbühler (faculté de
Montpellier), Stéphane Gullet (faculté de Strasbourg), Shafique
Keshavjee, Michel Kocher, Mulongo Mulunda Mukena (faculté de Vaux-
sur-Seine), Gérard Pella, Nicole Rochat (faculté de Lausanne), Didier
Rochat, Jean-Michel Sordet.

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

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

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon (CH).
IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.
Dépôt légal : 2^e trimestre 1991.

VIVRE LA GRACE

On se posait déjà la question de la théologie après Auschwitz. Mais aujourd'hui, à l'heure du « nouvel ordre mondial », à l'heure de la manipulation médiatique et des bombes « chirurgicales », à l'heure où l'homme n'est plus que pion sur un échiquier voué à l'horreur, quelle théologie faisons-nous ? Quelle parole apportons-nous à un monde divisé malgré son « ordre » mondial, de quelle espérance sommes-nous la vivante expression ? Quel Dieu proclamons-nous, pour quel monde ? Nous adressons-nous à nos contemporains, à tous nos contemporains, ou seulement à ceux que le confort de la vie moderne laisse prêts à nous écouter, repus, d'une oreille plus que distraite ?

La tentation est grande de parler histoire et de s'adresser à nos glorieux ancêtres – dans la foi, bien sûr –, comme est grande celle de prêcher un christianisme confortable, un christianisme pour gens bien portant et bien installés dans la vie. Un christianisme qui se fonde dans la masse – idéologique –, un christianisme qui ne fait pas de remous, un christianisme sans histoire, bien sous tous rapports, un christianisme qui ne dérange pas.

La tentation est grande aussi de dire que l'on a quelque chose à dire, de le répéter et de le rappeler en toutes circonstances. Sans toutefois oser dire quoi. Comme si le message chrétien consistait à annoncer sa spécificité sans jamais l'énoncer. Le christianisme a sûrement quelque chose de particulier à dire sur les grands débats qui agitent notre monde, sur la guerre, sur la précarité, sur le consumérisme, sur la bio-éthique, sur le mal-être de la génération. Mais il serait plus intéressant de savoir quoi, plutôt que de savoir son auto-satisfaction à avoir une différence à proclamer.

La difficulté est certes que le message chrétien n'est pas une encyclique qui annonce clairement ce que l'on doit penser : il faut d'abord relire le Livre et en tirer la substantifique moelle pour aujourd'hui. Le travail d'interprétation n'est pas le plus simple, mais il est au cœur de la tâche théologique. Sans interprétation, sans herméneutique, il n'y a qu'une caricature de la proclamation chrétienne. Interpréter, cela veut dire aussi prendre des risques, ne pas chercher le consensus mais la lumière pour aujourd'hui. Sans avoir

peur de déranger. La tentation de ne rien dire n'est certainement pas une pieuse prudence.

Au-delà du discours, des querelles de bibliothèques, il y a l'action. La tentation est grande de réduire le message à un simple discours, sans aucune implication au niveau du vécu, sans autre lieu de présence que la prédication et les publications théologiques. La parole qui n'est pas agie n'est qu'un ballon de baudruche, du vent stérile. Le monde agité n'attend pas de nous une réponse contemplative, mais une participation concrète à sa construction. Face à la folie d'un monde au bord du gouffre et prêt à s'y jeter, l'on attend des chrétiens autre chose qu'un discours moralisateur : qu'ils se mettent en marche au côté de leurs frères pour bâtir un monde moins injuste, moins brutal et moins destructeur. On n'attend pas d'eux des discours *ex-cathedra*, remplis d'autorité et dénués d'attaches à la réalité. En d'autres termes, que l'Eglise prêche la grâce, et que les chrétiens la vivent dans la difficulté du quotidien. Voilà un témoignage qui parle plus que tous les discours en langue de bois, fut-elle sacrée.

Fabrice Lengronne

Responsable de la Publication

A nos lecteurs

Nous souhaitons sortir au début de cette année le numéro spécial Manille consacré au Congrès mondial sur l'Evangélisation. Une suite de problèmes techniques nous en a fait reporter la parution au prochain numéro : des retards dans la traduction des articles, et surtout la perte de deux traductions lors d'un acheminement postal.

Le numéro sortira à la fin de l'été. Nous n'avons pris que tardivement la décision d'inverser l'ordre de parution. Nous prions tous nos lecteurs et nos abonnés de nous en excuser.

En automne paraîtra le numéro consacré à la prédication, annoncé l'an passé. Merci pour votre patience et votre indulgence.

Le rédacteur, responsable de la publication

EVANGILE ET TRADITIONS CHEZ PAUL

Lecture de Romains 6,1-14

Par Elian CUVILLIER

Professeur de Nouveau Testament
à l'Institut Protestant de Théologie,
Faculté de Montpellier

Les pages qui vont suivre n'ont pas la prétention de proposer une exégèse systématique et approfondie de Rm 6,1-14. Il s'agit plus modestement, à partir d'un texte significatif en la matière, de nous interroger sur la façon dont Paul utilise les traditions qui le précèdent pour transmettre son Evangile¹. Loin d'être secondaire, cette question de l'articulation entre Evangile et traditions, constitue, nous semble-t-il, un enjeu fondamental pour la compréhension de la théologie paulinienne. Sur un tout autre plan, une telle démarche pourrait également fournir les prolégomènes d'une réflexion sur la compréhension et la transmission de l'Evangile au cœur même de notre modernité.

¹ Nous indiquons, à la fin de l'article, quelques références bibliographiques indispensables qui permettront au lecteur d'approfondir, de préciser voire de falsifier les options défendues dans ces pages. Pour éviter toute ambiguïté dans la compréhension de notre texte, il convient de signaler que nous distinguons les épîtres « authentiques » (Rm, I et II Co, Gal, Phl, I Th, Phlm) des épîtres « deutéro-pauliniennes » (Ep, Col, II Th) ou post-pauliniennes (I et II Tm, Ti). Il va de soi que cette classification ne constitue pas un jugement de valeur sur la qualité ou le caractère normatif des épîtres non « authentiques » : il ne s'agit pas de juger des pratiques du premier siècle (celle en particulier de la pseudépigraphie) à l'aune de notre pratique moderne qui est celle de la propriété littéraire. A ce sujet, cf. D.G. Meade, *Pseudonymity and Canon*, Tübingen : Mohr, 1986.

I. ANALYSE LITTÉRAIRE

1. Délimitation et contexte étroit

Le découpage de la péricope ne soulève pas de problèmes particuliers :

— En amont, Rm 5,20-21 qui clôt l'argumentation sur Adam et Christ insiste fortement sur l'opposition péché/grâce : *Là où le péché a proliféré, la grâce a surabondé*. Cette opposition conduit l'Apôtre à formuler lui-même une objection éventuelle que l'on pourrait avancer face à son argumentation : *Faut-il demeurer dans le péché afin que la grâce abonde ?* (objection auparavant déjà formulée en d'autres termes, cf. Rm 3,5-8).

— En aval, l'argumentation spécifique des vv.1-14 se termine par un retour explicite sur le thème de la grâce qui fait inclusion avec le début du passage (cf. v.1 et v.14), mais également avec une mention de la loi qui établit un lien avec 5,20-21 (l'opposition péché/grâce est liée à l'opposition loi/grâce, puisque *la loi, elle, est intervenue pour que prolifère la faute*, cf. Rm 5,20). Le v.15 répond ensuite à une autre objection que l'on pourrait avancer contre l'argumentation paulinienne des vv.1-14, objection qui réunit à nouveau (cf. 5,20-21 et 6,14) les trois termes : *Allons-nous pécher parce que nous ne sommes plus sous la loi mais sous la grâce ?*

2. Place du morceau dans l'ensemble de l'épître

Il est fondamental, pour la compréhension du passage, de le situer dans l'ensemble de l'argumentation de Rm 1 à 11. Les études rhétoriques récentes nous ont en effet rendu attentif à l'importance de la logique argumentative de l'ensemble d'une épître pour la compréhension d'un passage particulier². Nous proposons ici une lecture de Rm 1 à 11 selon une hypothèse qui considère cette première partie de l'épître comme relevant du genre judiciaire³ :

² Sur les perspectives nouvelles qu'offre la lecture rhétorique, on consultera avec profit le *Cahier Biblique de Foi et Vie* 24, 84 (1985), « Paul, un travail d'écriture » ; en particulier les contributions de B. Standaert, « La rhétorique antique et l'épître aux Galates », C. Salles, « Le genre littéraire de la lettre dans l'Antiquité », F. Vouga, « Recherches récentes sur le paulinisme ». Le travail le plus systématique en la matière reste encore celui sur l'épître aux Galates de H.D. Betz, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, (Hermeneia), Philadelphia : Fortress Press, 1979.

³ Aristote, le maître en matière de rhétorique antique, définit ainsi trois genres

I. *Prescript épistolaire* 1,1-7

II. *Exorde* 1,8-17

III. *Narratio* (exposé des faits) 1,18-3,20 :

a) généralité anthropologique: sous les traits de l'idolâtrie, l'homme se sert de sa connaissance contre Dieu (1,18-32)

b) récusation du statut d'exception d'Israël (2,1-38)

c) nul ne sera justifié devant Dieu par la Loi car cette dernière ne sert qu'à la connaissance du péché (3,1-20)

IV. *Thèse* 3,21-31 : incompatibilité de l'existence par les œuvres de la Loi et de la foi en Jésus-Christ.

V. *Probatio* (argumentation et réfutation) 4,1-11,36

a) confirmation scripturaire de la thèse de 3,21 (4,1-25)

b) la vérité de l'Evangile mise à l'épreuve de la compréhension de soi de l'apôtre (5,1-11)

c) mise à l'épreuve de la thèse à propos de la christologie cosmique (5,12-21) : la collusion péché-loi (Rm 5,20-21, cf. 3,20) établie par Paul nécessite la réfutation d'une série d'objections :

α) **faut-il demeurer dans le péché ? (6,1-14)**

β) pécherons-nous donc ? (6,15-7,6)

γ) la loi serait-elle péché ? (7,7-25)

d) Reformulation positive de l'évangile paulinien (Rm 8)

e) Dernière question suscitée par l'Evangile paulinien : le salut d'Israël (Rm 9-11)⁴

Il apparaît ainsi que notre passage doit être lu comme un élément d'une argumentation en mouvement qui s'enracine dans la thèse de 3,21-23. Plus précisément, 6,1-14 est en continuité directe avec 5,12-21 puisqu'il s'agit de réfuter une objection éventuelle suscitée par ce passage : Paul va expliquer pourquoi le chrétien justifié ne peut plus vivre sous le règne du péché (cf. 5,20-21). Dans notre passage, on dénombre pas moins de dix emplois du terme *ἀμαρτία*, un nombre remarquable d'expressions qui tournent autour du thème de la mort — *morts au péché ; baptisés dans la mort de Jésus-Christ ; ensevelis par*

de discours : le genre délibératif, orienté vers le futur et dont le but est d'exhorter ; le genre épictique orienté sur le présent et dont le but est d'émouvoir ; le genre judiciaire, orienté vers le passé et dont le but est de convaincre ; cf. *Rhétorique I*, 1358a 37- 1358b 20.

⁴ Nous reprenons l'essentiel de cette structure à un travail non publié de F.Vouga sur l'Épître aux Romains.

le Baptême en sa mort ; assimilés à sa mort ; crucifié avec lui ; détruire le corps du péché ; celui qui est mort est libéré du péché ; Christ mort au péché une fois pour toutes ; nous sommes morts au péché ; corps mortels —, et autour du thème de la vie — vivre dans le péché ; Christ ressuscité des morts ; mener une vie nouvelle ; assimilés à sa résurrection ; nous vivons avec Christ ; Christ ressuscité des morts ; Christ vivant pour Dieu ; les chrétiens vivants pour Dieu en Jésus Christ ; être comme des vivants revenus d'entre les morts —. La question est donc bien pour Paul celle de la vie chrétienne en relation avec la problématique de la Seigneurie du péché (le péché est compris par Paul comme puissance et non pas d'abord dans une dimension morale)⁵. En fait la réponse paulinienne à l'objection est donnée en substance au v. 14 (*Nous ne sommes plus sous la loi* — i.e. sous le règne de péché — *mais sous la grâce*) et l'argumentation des vv. 2-13 utilise les traditions communes à Paul et à ses auditeurs pour la fonder.

3. Structure du passage

Il est possible de rendre compte de la structure du passage de la façon suivante :

v. 1: **objection possible à l'Évangile paulinien**

v. 2 : **réfutation**

v. 3-13: **argumentation**

- v. 3-5 : par la théologie baptismale commune aux églises

- v. 6-13 : développement paulinien à partir de ce thème

baptismal

v. 14 : **thèse conclusive**⁶

⁵ Est-il besoin de le préciser : la thématique du pardon des péchés est quasiment absente chez Paul ; ainsi pour l'épître aux Romains, sur près de 50 emplois du terme ἀμαρτία, il est une seule fois question de pardon (Rm 4,7-8), et encore Paul cite-t-il un passage de l'A.T ! Signalons encore, dans les deutéro-pauliniennes, Ep 1,7 et Col 1,14.

⁶ Autre proposition chez U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, vol II, (EKK 6), Zürich, 1980, p. 7 : v.1 objection ; v. 2 : réfutation ; vv. 3-10 : argumentation (les vv. 5-7 et 8-10 constituent deux développements parallèles de cette argumentation) ; vv. 11-14 : exhortation.

4. Les traditions utilisées par Paul⁷

La formule $\mu\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$ indique clairement que Paul fait allusion à quelque chose qui est connu de ses auditeurs (cf. Rm 7,1), un donné commun à l'Apôtre et à ses auditeurs. Il s'agit ici d'une tradition baptismale :

- L'expression $\acute{\epsilon}\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\sigma\theta\eta\mu\epsilon\nu\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu\ \iota\eta\sigma\omicron\upsilon\nu$ est sans doute une abréviation de la formule traditionnelle « baptême au nom de Jésus-Christ » ; cette dernière expression signifiait dans les traditions du christianisme primitif, qu'une personne baptisée se trouvait sous la protection et la seigneurie du Christ.

- L'idée d'un baptême $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\nu\nu\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ du Christ est également traditionnel. Le thème est implicitement contenu dans une tradition comme celle de Mc 10,38.

- Le lien entre baptême et péché s'enracine dans le mouvement de Jean Baptiste qui prêchait un baptême de repentance en vue du pardon des péchés (cf. Mc 1,4 ; cf. aussi Lc 24,47 ; Ac 2,38 ; 22,16) : dans ce cadre, le baptême manifestait pour le chrétien le pardon des péchés. Cette connection traditionnelle explique sans doute que Paul ait utilisé ici une tradition baptismale dans un passage où la question du péché est pour lui déterminante. En Rm 6 il apporte cependant une nouvelle compréhension de cette connection : en tant qu'il est baptême au nom du crucifié, le baptême est non pas d'abord pardon mais libération du péché compris comme puissance asservissante.

- Le baptême était aussi conçu comme une rupture avec sa vie passé marquée par le péché (cf. idée de repentance du baptême de Jean, Mt 3,2, 8 ; Mc 1,4 ; Lc 3,3, 8 ; Ac 13,24 ; 19,4 ; repris par l'Eglise primitive, Ac 2,38) et le commencement d'une vie nouvelle (pour le Baptiste, le baptême était lié à une rigoureuse obéissance à la loi, cf. Jos Ant 18,5.2).

- En contrepoint de ce qui précède, on notera quand même que, dans les cultes initiatiques païens, les initiés prennent part au destin de la divinité à laquelle s'adresse leur culte et que, par une mort et une résurrection effectuées rituellement, ils sont sauvés de leur propre destin mortel. Le baptême représentait-il alors, dans les communautés pauliniennes « le transfert, déjà effectué, dans une vie nouvelle et

⁷ Ce paragraphe s'inspire du travail de A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection*, Tübingen, 1987, pp. 37-69 ; l'ensemble de l'ouvrage vise à démontrer l'arrière-plan judéo-chrétien des traditions baptismales contre l'hypothèse d'un enracinement dans les cultes à mystère.

surnaturelle, en vertu de la résurrection du Christ » ?⁸ Question controversée s'il en est, à laquelle nous ne nous hasarderons pas à répondre dans le cadre de cet article⁹. Qu'il nous soit permis de faire simplement les remarques suivantes :

1. Les tendances décelables à Corinthe laissent penser que l'existence d'une telle compréhension du baptême dans la communauté chrétienne au temps de l'Apôtre n'était, *a priori*, pas invraisemblable.

2. En ce qui concerne Rm 6,4, il fait sans doute écho, comme Gal 3,27, à des expressions traditionnelles appartenant à la foi commune des églises primitives. Il est possible que ces traditions aient ressemblées, au moins formellement, à des traditions utilisées dans les cultes à mystères.

3. Cependant, outre que l'arrière-plan judéo-chrétien est fondamental et primordial dans cette tradition baptismale, on conviendra que la perspective de Paul est foncièrement différente de celle des cultes à mystères.

- En conclusion, il semble bien que Paul argumente ici à partir de la théologie baptismale telle qu'il la trouve dans les communautés chrétiennes hellénistiques qu'il a fréquenté, communautés dont les racines, en la matière, sont avant tout juives (baptême comme pardon des péchés et commencement d'une vie nouvelle) sans que puisse être totalement rejetée l'hypothèse d'une influence des religions à mystères (baptême comme participation dès maintenant effective et totale à la résurrection du Christ).

Nous allons tenter de voir comment Paul gère ces données traditionnelles.

5. Suivi argumentatif

Verset 1

La question est motivée par une objection que certains pourraient déduire de ce qui précède (5,1-21), alternative déjà évoquée en 3,8 où les chrétiens sont accusés de laxisme éthique par des *calomnieurs* (calomnieurs auxquels pourtant Paul laisse la parole deux fois : c'est dire l'importance de réfuter de telles objections dont l'ancien pharisien devait percevoir toute la valeur aux yeux d'adversaires juifs du

⁸ G. Bornkamm, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève : Labor et Fides, 1971, p. 263.

⁹ Cf. outre Wedderburn, *op.cit.*, les indications bibliographiques en fin d'article.

christianisme naissant). Ici l'objection que l'on peut avancer contre l'évangile paulinien s'enracine dans les propos subversifs de 5,20-21 : puisque, *lorsque la faute prolifère, la grâce prolifère encore plus*, les chrétiens n'auraient-ils pas tendance à demeurer dans le péché ?

Verset 2

Paul répond par une contre question rhétorique : *Puisque nous sommes morts au péché, comment vivre encore dans le péché ?* La seconde partie de la question découlant logiquement de la première, il s'agit de fonder celle-ci : sur quoi peut-on s'appuyer pour dire que les chrétiens sont morts au péché ? Paul fait alors appel à une tradition qu'il a en commun avec ses auditeurs et qui est à même de lui permettre de fonder son affirmation, la tradition baptismale.

Versets 3-5

μη γένοιτο : Paul nous l'avons dit, fait allusion à un donné connu des communauté auxquelles il s'adresse (cf. I Co 15 : « Je vous rappelle » et surtout Rm 7,1). Cette question doit rappeler aux chrétiens de Rome ce qu'ils savent déjà du baptême :

- v. 3 : C'est dans la mort de Jésus-Christ qu'ils ont été baptisés. Ce point d'accord entre Paul et ses auditeurs est immédiatement explicité et complété au verset suivant.

- v. 4 : « être baptisé en sa mort » c'est être enseveli avec lui. Mais cet ensevelissement est aussi à comprendre implicitement comme baptême en sa résurrection, c'est à dire possibilité de marcher en nouveauté de vie : de telle manière que morts au péché, non seulement nous ne pouvons plus vivre en lui (conséquence développée de manière négative, cf. v. 2), mais surtout nous marchons désormais en nouveauté de vie (conséquence développée de manière positive maintenant). Paul continue d'exploiter un donné traditionnel (baptisés dans la mort et dans la résurrection du Christ), ce que confirme le verset suivant.

- Paul au v. 3 n'avait en effet fait appel qu'au premier membre de la tradition baptismale (le baptême comme communion à la mort du Christ). Il avait pourtant implicitement introduit le second membre dans son développement du v.4 par son allusion à la résurrection du Christ. Il le confirme maintenant par le v. 5 qui est sans doute une expression baptismale traditionnelle : *Car si nous sommes devenus d'une même nature en conformité à sa mort, nous le serons à sa résurrection* (on notera ici la tension entre l'état actuel – *nous sommes devenus* – et l'état futur – *nous serons* –).

A ce stade de notre lecture, deux parenthèses s'imposent :

1. Notons que Paul exprimera un peu plus loin, et en dehors de toute référence au baptême, une opposition similaire à celle contenue dans la double expression *mort au péché* et *nouveauté de vie*. Cf. Rm 7,1 : « mort à ce qui nous tenait captif, affranchis de la Loi, nous servons en nouveauté d'esprit. » C'est bien la même idée avec des termes similaires : mourir (*au péché* ou *à ce qui tient captif*), servir (*le péché* en 6,6 ; *en nouveauté d'esprit* en 7,6).

2. La tradition baptismale que Paul utilise se retrouve en grande partie en Col 2,12 :

Ensevelis avec lui dans le baptême, avec lui encore vous avez été ressuscités puisque vous avez cru en la force de Dieu qui l'a ressuscité des morts.

En Rm 6,5, Paul insiste sur la dimension future. Col 2,12 reprend Rm mais la perspective est différente : le baptisé est uni au Christ et il participe dès maintenant à la résurrection. Rm 6,3-5 met l'accent non pas sur la dimension actuelle de la résurrection mais sur la dimension pratique de cette communion à la résurrection du Christ : marcher en nouveauté de vie. D'une certaine manière, Paul en Rm 6,4 brise la logique de l'argumentation traditionnelle ; on attendrait en effet : « Nous avons donc été ensevelis avec lui par le Baptême en sa mort, afin que comme le Christ a été ressuscité des mort par la gloire du Père, nous aussi nous participions à sa résurrection. » Cela viendra au verset suivant, mais au futur : « si nous sommes devenus d'une même nature, en conformité à sa mort, *nous le serons* en conformité à sa résurrection. » Au v. 4, la dimension actuelle de la résurrection du Christ pour le chrétien est exprimée en terme de *vie nouvelle dans ce monde*, mais l'emploi du terme περιπατεῖν se rapporte explicitement au comportement éthique. La résurrection en tant que participation du chrétien au monde à venir est annoncée comme un événement futur (cf. v. 5). La perspective est différente dans l'épître aux Colossiens où il y a, à proprement parler, une eschatologie réalisée, perspective totalement absente chez Paul.

Si nous revenons à notre texte, nous constatons que Paul va maintenant compléter son argumentation en reprenant chacun des deux aspects de la tradition baptismale : la mort avec le Christ (6-7) et la résurrection avec lui (8-10) comme garanties de notre mort au péché et de notre vie nouvelle pour Dieu en Christ (11-13). Dans ces versets, il poursuit sa relecture théologique de la tradition baptismale à partir de ses préoccupations spécifiques.

Verset 6

Paul utilise une expression qui lui est spécifique et que l'on trouve ailleurs en Ga 2,19 en dehors de tout contexte baptismal : être baptisé en J.C, c'est être crucifié avec lui (συνεσταυρώθη). Certes c'est une autre manière de parler du *baptême en sa mort*. Cela va pourtant beaucoup plus loin dans la bouche de Paul. Lorsque l'Apôtre parle en effet du Christ comme du crucifié, c'est le cœur de sa réflexion théologique qui est en jeu : Christ crucifié c'est le scandale fondateur du christianisme. Confesser le Christ c'est en effet pour Paul confesser Seigneur celui qui est mort à cause de la Loi, maudit par la Loi, parce que transgresseur de la Loi (3,13). Le confesser comme Seigneur, c'est dire que Dieu s'est fait solidaire de ce maudit et de ce transgresseur de la loi en le ressuscitant. En conséquence de quoi, la Loi est disqualifiée, elle qui a crucifié le Fils de Dieu ; la croix manifeste ainsi la collusion de la loi et du péché. Du coup, être crucifié avec le Christ, c'est être libéré de la Loi et du péché. « Par la mort du Christ notre existence sous le péché et la Loi, notre vieil homme, a été crucifié échappant aux puissances de destruction et de mort. Par la mort, en sa mort en laquelle s'est manifestée la justice de Dieu, nous avons été libérés du péché et de la mort une fois pour toutes. »¹⁰ La connection baptême-péché et la thématique du baptême dans la mort du Christ sont ici reprises par Paul de la tradition et sont recadrées (au moyen de l'expression *être crucifié avec*) pour véhiculer l'Evangile paulinien. Il s'agit de dire ici le changement de seigneurie : nous ne sommes plus esclave du péché compris non comme notion morale mais comme puissance asservissante.

Verset 7

Paul tire la conclusion de ce qu'il a dit au verset précédent : celui qui est mort (i.e. ici : crucifié avec le Christ dans son vieil homme), est justifié du péché, c'est à dire libéré de cette seigneurie qui mène à la mort, une seigneurie que la loi rend manifeste. L'expression *justifiée du péché* (δικαιώται ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας), si elle n'est pas aussi surprenante qu'il peut paraître au premier abord (on peut y voir l'allusion à un principe connu de la littérature rabbinique selon lequel la mort libérait de toute dette¹¹), revêt cependant ici un sens spécifique

¹⁰ F.Vouga, *Ce Dieu qui m'a trouvé. Vingt lettres inédites sur l'épître de Paul aux Romains*, Aubonne 1990, p. 55.

¹¹ Cf. le matériel rassemblé chez H. Strack-P.Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* Bd III, München, 1969 (5^e ed), p. 232.

à Paul, lié au contexte théologique de l'Épître : au delà de la similarité de langage avec la littérature rabbinique, Paul s'intéresse ici, non pas de la condition humaine en général, mais bien au *mourir en Christ* du chrétien qui le justifie par une décision souveraine de Dieu.

Verset 8

Paul revient ensuite une nouvelle fois sur la tradition baptismale avec son balancement symétrique (mort et vie avec le Christ) : si nous sommes morts avec Christ, nous croyons que nous vivrons avec lui. On notera pourtant une nouvelle fois ici la dimension résolument future de la résurrection (comme au v. 5). Ce retour lui permet de continuer son argumentation dans les vv. 9-11.

Versets 9-11

Christ ressuscité, la mort ne règne plus ; Christ est mort au péché une fois pour toutes, il vit pour Dieu. La conclusion alors est inévitable : si, comme le rappelle la tradition baptismale nous sommes unis à sa mort et à sa résurrection (cf. vv. 5 et 8), nous sommes morts au péché et vivant pour Dieu en Jésus-Christ ! Cette fois, pourtant, le chrétien est un vivant dans le présent. On découvre ainsi chez Paul une constante tension qui travers l'ensemble du passage : le chrétien marche *dès maintenant* dans une vie nouvelle et il *sera* ressuscité avec le Christ. A cette tension s'en ajoute une autre exprimée dans les versets suivants : le chrétien est *dès maintenant* libéré du péché (v. 7), mais il est invité sur le mode impératif à ne plus se soumettre au péché (12-13) qui ne *régnera plus* sur lui !

Versets 12-13

La logique qui fonde ces deux versets est celle, fréquente chez Paul, du *devenez donc ce que vous êtes*, c'est à dire des gens qui ne sont plus soumis à la seigneurie du péché ! La tension dialectique est ici à son comble et manifeste la lucidité théologique et pastorale de Paul :

- Dégagé de la seigneurie du péché, le chrétien l'est, non pas par son baptême mais par le Christ qui, à la croix, a crucifié le vieil homme (ce que le baptême symbolise).

- Mais libéré de la seigneurie du péché, le chrétien n'est pas transposé dans une sphère extra-mondaine qui en ferait un pur esprit : cette libération (justification) du péché est une réalité à vivre dans des corps mortels, c'est à dire encore marqués par les conséquences du

péché. La vie chrétienne est encore dans une tension entre un déjà là (libération de la seigneurie du péché) et un pas encore (ressuscité auprès de Dieu), cette tension se vit dans la dynamique du *devenir ce que l'on est*.

Verset 14

Le verset conclut en faisant une nouvelle fois ressortir la tension : sur nous le péché ne *régnera* plus car nous ne *sommes* plus sous la Loi (la seigneurie du péché) mais sous la grâce.

II. SYNTHÈSE THÉOLOGIQUE

Notre passage visait à falsifier une objection possible contre l'évangile paulinien : puisque là où le péché abonde, la grâce surabonde (5,20), faut-il demeurer dans le péché (6,1) ? La réponse est la suivante : vous n'êtes plus sous l'emprise du péché puisque vous n'êtes plus sous l'emprise de la Loi. Ce fondement de la théologie paulinienne utilise ici l'image traditionnelle du baptême sur laquelle il opère un certain nombre de recadrages :

- L'idée d'un baptême εἰς τὸν θάνατον du Christ devient plus spécifiquement l'idée d'une crucifixion avec le Christ (συνεσταυρώθη). Cette insistance de Paul sur la mort du Christ a une double signification : d'une part elle fonde le baptême dans un événement historique unique (différent du rite d'initiation qui se fonde sur le mythe), d'autre part elle concentre la foi chrétienne sur ce qui en est, pour Paul, le fondement : le Christ crucifié.

- La connection Baptême/péché est développée non pas à partir du thème du pardon mais de la justification/libération du péché. De fait, le péché n'est pas compris ici sous son aspect moral mais comme une puissance asservissante.

- Enfin, la perspective de Paul est foncièrement différente de celle qui est décelable dans les religions à mystère et que certaines communautés contemporaines de Paul partageaient peut-être : le Baptême y était compris comme un rite initiatique par lequel le baptisé est uni au Sauveur et sauvés de son destin mortel. Chez Paul dialectique est maintenue entre un *déjà là* marqué par la réalité de la « justification du péché » et un *pas encore* marqué par la dimension future de la résurrection : cette tension est vécue dans une existence eschatologique

où le chrétien est appelé à devenir ce qu'il est déjà en Christ (il n'est plus esclave du péché *donc* il ne doit plus être à son service !).

L'enquête qui précède est partielle et, à certains égards, partielle. Il conviendrait d'opérer cette démarche sur l'ensemble du corpus paulinien en examinant en particulier les textes où Paul fait appel à d'autres traditions¹². L'exemple que nous avons choisi nous permet cependant de poser un certain nombre d'hypothèses sur le rapport de Paul à ses traditions, hypothèses qui nécessiteraient des confirmations et des précisions ultérieures :

- Paul s'empare des langages théologiques par lesquels le christianisme de son époque dit la foi au Christ. Ces langages sont pour lui des représentations qui tentent de comprendre et de dire l'expérience de la foi. Tentatives légitimes mais ambivalentes (voir, pour la question du baptême, les influences possibles des religions à mystère).

- Paul, outre qu'il partage avec ses auditeurs des traditions communes qu'il ne rejette pas, est conscient, d'une part de l'effet libérateur et thérapeutique du langage traditionnel qui permet de structurer la foi des communautés chrétiennes ; d'autre part du fait que cela offre avec ses auditeurs un terrain d'entente. Il choisit alors d'utiliser ce donné et de le recadrer à partir de sa propre perspective théologique.

- Paul ne soumet cependant pas son Evangile aux traditions ; il les utilise, et éventuellement les transforme, dans la mesure où elles lui permettent de véhiculer cet Evangile. Ailleurs (cf. Galates 2,19), il exprimera une même idée en dehors de toute référence baptismale de telle manière qu'on peut dire que c'est le Baptême qui est au service de l'Evangile et non le contraire !

¹² Une telle enquête devrait alors tenir compte non seulement des traditions religieuses mais également des traditions culturelles, sociales ou politiques. De même faudrait-il s'intéresser, non seulement aux traditions que Paul utilise consciemment, mais aussi à celles dont il est tributaire malgré lui. Enfin il conviendrait également de distinguer entre les traditions qu'il problématise volontairement et celles qui sont subverties, presque malgré lui, par la logique même de son Evangile (cf. en particulier la question de l'esclavage et celle des femmes où l'Evangile paulinien fonctionne comme principe critique d'une pratique sociale par ailleurs assez conservatrice de l'Apôtre).

III. OUVERTURE

En terminant, nous aimerions proposer deux pistes complémentaires pour une actualisation possible de cette lecture de Paul :

— Tout d'abord au niveau de l'herméneutique biblique elle-même, il apparaît justifié d'essayer de distinguer, dans les textes de Paul, ce qui relève des traditions dont il est consciemment ou non tributaire, et ce qui relève de son Evangile. Ce dernier opère souvent comme recadrage et interprétation critique de traditions, parfois théologiquement profilées (cf. les traditions baptismales ou les traditions eucharistiques), parfois socialement figées (cf. la question des femmes ou de la soumission à l'Etat). L'actualisation du texte biblique ne consiste pas alors à plaquer des mots, des concepts ou des traditions, d'une situation donnée sur une autre qui lui est culturellement socialement et religieusement totalement différente ; il s'agit plutôt de discerner comment, dans les textes de Paul, l'Evangile du Dieu crucifié opère ou n'opère pas un recadrage du discours culturel ou théologique préformé. Il s'agit ensuite de nous interroger sur le fait de savoir comment l'Evangile du Dieu crucifié opère ou n'opère pas comme principe critique de nos propres discours culturels ou théologiques.

— D'un autre côté il est remarquable de constater que Paul ne renie pas les traditions qui le précèdent mais au contraire qu'il s'en empare pour les mettre au service de l'Evangile. On pourrait presque parler ici d'inculturation de l'Evangile paulinien dans la tradition chrétienne primitive. Il y a là sans doute, de point de vue de la pastorale mais aussi de la catéchèse de la prédication et de l'évangélisation, pas mal de pistes à approfondir. Qu'il suffise pourtant de rester conscient de ce que toujours nous nous trouverons sur une crête : tiraillés entre le versant de l'exclusion radicale des traditions au nom d'un Evangile pur et dur, et le versant d'une soumission de l'Evangile aux traditions humaines. Or en ce domaine, le témoignage de Paul constitue un paradigme pour une tentative, toujours à refaire et à actualiser, de dire l'Evangile dans un contexte donné.

ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

— Sur Rm 6,1-14, nous indiquons simplement trois commentaires qui permettront à chacun de trouver les pistes nécessaires pour une étude plus approfondie de ce passage :

F.J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT VI), Genève : Labor et Fides, 1981 ; cf. pp. 88-98.

C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* vol II, (ICC), Edinburgh : T&T Clark, 1980 ; cf. pp. 296-320.

U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* vol II, (EKK 6) Zürich, 1980 ; cf. pp. 5-62.

- Sur la question précise de l'articulation Évangile-traditions, signalons un travail remarquable concernant les représentations sur l'après-mort chez Paul. On peut lire cette enquête dans un ouvrage écrit conjointement par A. Gounelle et F. Vouga, *Après la mort qu'y-a-t-il ?* Paris : Cerf, 1990. Dans la seconde partie de l'ouvrage (pp. 123-173), F. Vouga montre comment le langage de Paul sur l'après-mort évolue avec le temps et selon les auditeurs auxquels il s'adresse, mais comment demeure et se profile toujours plus précisément le principe décisif qui conduit la réflexion de l'Apôtre, le *sola gratia*.

L'UNIVERSALISME MODERNE

Perspectives bibliques sur la révélation de Dieu

Par Chrys Caragounis
Docteur en théologie, Uppsala

I INTRODUCTION : PLUSIEURS CHEMINS VERS LE MÊME BUT ?

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

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

- que Dieu s'est révélé de façon égale, et adéquate, à travers les différentes religions (ou « expressions de foi »).
- qu'il y a plusieurs chemins – pas seulement la voie chrétienne – qui puissent mener vers Dieu et le Salut.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ cf aussi Ps. 8,1-3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Par ex., Es 44,9-20.

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

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

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

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

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

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

le v. 29 critique de façon incisive la fabrication d'idoles, à la manière de l'Ancien Testament³⁸. Le v. 30 définit la période pré-évangélique comme « les temps d'ignorance ». Un nouvel *éon* fait irruption avec l'Evangile. Dieu, sans tenir compte de l'ignorance passée, demande à présent aux hommes, où qu'ils soient, de se repentir. Il serait difficile d'exprimer plus clairement l'universalité de l'Evangile³⁹.

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

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

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

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

³⁷ Robertson, *Grammar*, 1021.

³⁸ cf Es 44,9-20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁰ Ga 3,26-29 ; Ep 2,11-22.

⁶¹ *Romans* I, p. 152.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Venons-en à quelques données néotestamentaires.

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

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

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

⁷² Cf Bright, *History...*, p. 153s.

⁷³ Bright, *History...*, p. 141.

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

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

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

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

⁷⁸ Cf Mt 11,27 ou Lc 10,22.

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

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

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

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

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

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

ii) L'enseignement de Jésus.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

iii) Le rapport de Jésus à la Loi.

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

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

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

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

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

v) La justification par la Foi.

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

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

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

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

⁹² Rm 4,3-12 ; Ga 3,7ss.

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

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

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

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

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

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

⁹⁵ Cf Dt 9,3 ; 32,22, et aussi 5,25.

⁹⁶ Cf aussi Lc 10 :22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« sauveurs » d'autres religions.

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

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

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

COLLOQUE THEOLOGIQUE

organisé par l'équipe Hokhma

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

du 25 août 1991 à 18 h.

au 28 août 1991 à 12 h.

Notre Dame de Tours
à Corcelles-près-Payerne
Suisse

Programme

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

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

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

Le dialogue se nouera grâce à :

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

Des recueils sont prévus le matin et le soir.

Des moments de synthèse réuniront l'acquis des débats.

Inscriptions :

Jean-Michel Sordet

6 rue de Bulle CH-1400 Yverdon

Tél. : (024)24 54 31.

VÉRITÉ MATHÉMATIQUE ET VÉRITÉ THÉOLOGIQUE

Par Herbert H. Knecht
Docteur en mathématiques, Lausanne

Les mathématiques ont, traditionnellement, sinon le monopole, du moins la prérogative du discours vrai. Dès la constitution des mathématiques comme discipline abstraite, dans l'Antiquité grecque, elles ont servi de paradigme épistémologique à toute vérité, à tel point que l'histoire des sciences exactes peut, dans une large mesure, être conçue comme l'histoire de la mathématisation de la connaissance.

Mais à quoi les mathématiques doivent-elles donc ce caractère particulier et si enviable d'absoluité ? On peut distinguer deux raisons, qui ne sont d'ailleurs pas totalement indépendantes l'une de l'autre. Tout d'abord, les objets dont s'occupent les mathématiques possèdent un statut d'idéalité que n'ont pas, ou du moins pas dans le même sens, les objets des autres sciences. Certes, les premiers êtres mathématiques, nombres entiers et figures géométriques simples, ont-ils été abstraits de l'expérience vécue, sont-ils la représentation mentale de certaines données concrètes, de même qu'à l'inverse les sciences de la nature ne parlent que médiatement de la réalité, à travers l'élaboration psychique des sensations, le symbolisme du langage, la mise en forme théorique des faits empiriques. Il n'en demeure pas moins que le haut niveau d'abstraction auquel prétendent, tout à fait consciemment, les êtres mathématiques leur confère une valeur de scientificité en les dépouillant de toute contingence matérielle, en leur assurant leur place dans le domaine de l'intellection pure, compris, à partie de Platon¹, comme le lieu même du vrai. Il n'est dès lors guère étonnant que l'on ait eu très tôt recours au paradigme mathématique pour importer la même exactitude dans d'autres disciplines. Cette mathématisation prend d'ailleurs deux formes, selon que les mathématiques sont considérées, dans ce contexte, comme un modèle ou un outil. Dans le premier cas, le processus d'abstraction qui a donné naissance à la mathématique est étendu à d'autres domaines de la réalité. Toute

¹ Voir plus particulièrement le livre VII de la *République*.

régularité dans les phénomènes observés, toute permanence dans le comportement de la nature a son origine dans ce que nous pourrions appeler une mathématique transcendante et trouve donc son répondant en termes mathématiques, dans la mesure où ceux-ci constituent justement la conceptualisation de l'ordre même. Ainsi, dans la longue tradition pythagoricienne et kabbalistique, les nombres ne jouent-ils pas seulement le rôle d'agents explicatifs, en fournissant au philosophe et au savant le moyen d'appréhender le réel, mais ils constituent l'essence même des choses. De même chez Platon², et plus tard dans les premiers travaux de Képler³, les polyèdres réguliers constituent-ils, en leur emboîtement, l'être profond de l'univers planétaire, créé selon les lois d'une géométrie immanente. Leibniz encore verra dans son arithmétique binaire une image de la création *ex nihilo*, « 1 » représentant Dieu et « 0 » le néant⁴, et il résumera, en une formule célèbre, tout ce courant de réflexion : « Lorsque Dieu calcule et exerce sa pensée, le monde se crée.⁵ »

La mathématisation de la science ne prend pas seulement cette voie spéculative : elle fournit au chercheur l'instrument conceptuel propre à décrire le réel non plus uniquement en termes qualitatifs, tels que les représentent de manière exemplaire les catégories aristotéliciennes⁶, mais selon l'ordre quantitatif. C'est en ce sens que Galilée affirme que la nature est écrite en langage mathématique⁷, l'adéquation entre le monde et la connaissance que nous en pouvons avoir n'étant plus le signe d'une identité objective, mais une coïncidence formelle conçue dans un esprit nominaliste⁸, qui n'exclut d'ailleurs pas une conviction chrétienne.

Si les mathématiques détiennent le privilège de la vérité, elles ne le doivent pas seulement à la nature de leur objet, mais autant sinon

² Dans son *Timée*.

³ Johannes Kepler (1571-1630), *Mysterium cosmographicum*, Tübingen, 1596. On pourra consulter à ce sujet l'excellent ouvrage de Gérard Simon, *Kepler astronome astrologue*, Paris, 1979.

⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), *Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem...*, éd. R. Loosen & F. Vonessen, Stuttgart, 1968.

⁵ Cette remarque figure en marge d'un manuscrit intitulé *Dialogus* et daté d'août 1677 (*Die philosophischen Schriften*, éd. C.I. Gerhardt, Berlin, 1890, t. VII, p. 191).

⁶ Voir par exemple Jean Brun, *Aristote et le lycée*, Paris, 1961, pp. 31-34.

⁷ Galileo Galilei (1564-1642), *Il Saggiatore*, Rome, 1623.

⁸ Le nominalisme n'accorde qu'une existence purement verbale aux termes universels. Il s'oppose ainsi auéalisme des idées soutenu par Platon.

plus à la perfection de leur méthode. L'approche démonstrative des mathématiciens grecs, en particulier la démarche axiomatico-déductive telle que l'illustrent les *Eléments* d'Euclide⁹, constituent la condition d'un savoir absolu. Rappelons pour mémoire que, dans cette perspective, l'univers mathématique est conçu comme un tissu propositionnel logiquement ordonné, formé de théorèmes déduits successivement d'un ensemble d'axiomes admis en vertu de leur évidence. La garantie de la certitude n'est plus alors fournie par le caractère particulier des être manipulés, mais par la grâce de la méthode formelle à laquelle ils sont soumis. Cette indépendance de la vérité mathématique par rapport à ses objets a pour corollaire la possibilité, du moins théorique, d'étendre la méthode mathématique à des domaines qui en avaient été précédemment exclus. L'exposition *more geometrico*¹⁰ devient, au XVII^e siècle, le paradigme idéal de toute réflexion cohérente, non seulement dans des disciplines quantifiables, mais plus encore en philosophie, en droit, en théologie, dans la mesure où elle permet seule d'assurer le statut d'un discours transparent, absolu, incontestable. *L'Ethique* de Spinoza¹¹, pour ne prendre que cet exemple, se présente ainsi comme un enchaînement de théorèmes et de démonstrations. Toute la recherche logique de Leibniz manifeste de même une volonté de mathématisation de toute pensée rationnelle, la rationalité se ramenant, en dernière analyse, à la mathématicité même¹².

Mais, si la vérité mathématique possédait cet absolutité de droit divin que savants et philosophes lui ont trop souvent reconnue, l'évolution des mathématiques se réduirait à celle d'un développement linéaire, d'un accroissement progressif et continu du savoir. Paradoxalement, cependant, l'histoire des mathématiques est, en grande partie, une histoire de la vérité mathématique. Les progrès décisifs ont très rarement été le fait de la simple découverte d'un nouveau théorème, prenant sa place naturelle et prédestinée dans le réseau démonstratif. Au contraire, comme les autres sciences, les

⁹ Le mathématicien grec Euclide (306-283 av. J.C.) a codifié dans ses *Eléments* l'ensemble des connaissances mathématiques de son temps. Pour une introduction à cette méthode, on pourra consulter par exemple Robert Blanché, *L'axiomatique*, Paris, 1955.

¹⁰ A la manière des géomètres sur le modèle de la géométrie.

¹¹ *L'Ethique démontrée par la méthode géométrique* (1677), rédigée en latin, est l'ouvrage le plus important du philosophe Baruch de Spinoza (1632-1677).

¹² On verra sur tous ces sujets Herbert H. Knecht, *La logique chez Leibniz. Essai sur la rationalisme baroque*, Lausanne, 1981.

mathématiques ont été marquées par nombre de *coupures épistémologiques*¹³ et de *révolutions scientifiques*¹⁴, pour reprendre des termes consacrés. La première de ces crises remonte, comme on le sait, à l'Antiquité, lorsque les pythagoriciens découvrirent l'existence scandaleuse des grandeurs irrationnelles¹⁵. Les objets mathématiques n'ont jamais cessé, depuis lors, de manifester une certaine indépendance par rapport à l'esprit qui pourtant les pense, de se montrer quelque peu réfractaires à une conceptualisation immédiate. Ainsi l'histoire de l'arithmétique n'est-elle, assez curieusement, qu'un long travail d'unification théorique. Il faut attendre les mathématiciens arabes, en particulier les travaux d'Omar al-Khayyâm (1048-1131), pour que les fractions perdent leur caractère de rapports pour devenir des nombres¹⁶. Les nombres négatifs ne sont acceptés, en Occident du moins, qu'à la fin du XV^e siècle¹⁷, peu avant les nombres imaginaires¹⁸, dont le nom conserve la réminiscence de leur étrangeté. Le développement et le rapide succès du calcul différentiel et intégral¹⁹ relance la polémique autour des infiniment petits, dont le statut paradoxal embarrasse mathématiciens et philosophes²⁰ jusqu'à la clarification des fondements de l'analyse au siècle passé²¹.

¹⁵ Les grandeurs irrationnelles sont celles qui ne peuvent pas s'écrire comme un rapport entre deux nombres entiers, comme par exemple la racine carrée de 2.

¹⁶ Cf. Adolf P. Youschkevitch, *Les mathématiques arabes* (VIII^e-XV^e siècles), Paris, 1976, pp. 80-90.

¹⁷ Cf. René Taton (éd.), *Histoire générale des sciences*, Paris, 1957-1964, t. II, pp. 18-49.

¹⁸ Les nombres imaginaires sont des êtres mathématiques qui, élevés au carré, donnent des nombres négatifs. Ils sont apparus au début du XVI^e siècle, lors de la tentative de mathématiciens italiens de résoudre l'équation du troisième degré.

¹⁹ Le calcul différentiel et son inverse, le calcul intégral, ont eu pour premier objet la détermination de la tangente à une courbe et la mesure de l'aire délimitée par une courbe, respectivement. Le calcul différentiel et intégral au sens moderne a été créé indépendamment par G.W. Leibniz et par Isaac Newton (1642-1727).

²⁰ La conception de nombres infiniment petits, mais différents de zéro, est d'une certaine manière intuitive et conduit à des résultats corrects, bien qu'elle ne puisse être incluse dans la théorie des nombres réels.

²¹ Grâce à la clarification des notions de fonction et de limite chez le mathématicien français Augustin-Louis Cauchy (1789-1857). Plus récemment, Abraham Robinson est parvenu à donner un sens précis aux concepts de nombres infiniment grands et infiniment petits, grâce à une construction qui

Dans la mesure où, en mathématiques classiques, ils sont censés isoler les propriétés fondamentales des êtres mathématiques, les axiomes participent aux mêmes péripéties théoriques. L'invention des géométries non-euclidiennes illustre de façon exemplaire l'importation, dans l'axiomatique, de la crise ontologique susceptible d'affecter les objets, et par voie de conséquence la fragilité des systèmes d'axiomes. Comme son nom l'indique clairement, le cinquième postulat d'Euclide, qui affirme que pour un point extérieur à une droite on peut toujours mener une droite parallèle à celle-ci, et une seule, ne fait qu'exprimer, dans l'esprit de son rédacteur, une propriété spécifique de la ligne droite, et n'est assimilable à un axiome qu'à titre provisoire. Durant des siècles donc, la géométrie s'est développée en admettant ce postulat, cependant que d'innombrables mathématiciens se sont évertués à le déduire des autres axiomes euclidiens, jusqu'au moment où les travaux de Bolyai et Lobatchevsky eurent démontré l'inutilité de ces efforts²². La construction de géométries dans lesquelles, par un point, on ne peut possiblement mener aucune parallèle à une droite donnée, ou au contraire une infinité, toutes choses restant égales par ailleurs, manifeste ce qu'il est convenu d'appeler d'indépendance d'un axiome par rapport à un système²³, et met par là même en question la notion de droite au sens d'une entité douée de propriétés parfaitement définies. Du même coup, la notion de vérité mathématique se trouve pour la première fois relativisée²⁴. Cependant, le premier moment de surprise passé, l'édifice des mathématiques regagne sa stabilité par simple remaniement théorique et intégration des géométries nouvelles à un niveau conceptuel plus élevé. La droite euclidienne est alors simplement comprise comme cas particulier de la notion générale de géodésique, c'est-à-dire de courbe de longueur minimale joignant deux points, les géométries non-euclidiennes trouvent une application

s'appuie sur des résultats extrêmement subtils de la logique mathématique (*Non-standard Analysis*, Amsterdam, 1966).

²² Le mathématicien hongrois Janos Bolyai (1802-1860) et le mathématicien russe Nicolas Lobatchevsky (1793-1856) ont découvert indépendamment l'un de l'autre une géométrie appelée hyperbolique dans laquelle une droite possède une infinité de parallèles par un point donné. Dans cette géométrie, la somme des angles d'un triangle est toujours inférieure à 180 degrés et elle dépend de sa surface.

²³ Un axiome est dit indépendant d'un système d'axiomes s'il est possible de lui adjoindre cet axiome et la négation de cet axiome, respectivement, sans que les deux nouveaux systèmes ainsi obtenus soient contradictoires (cf. *infra*, note 30).

naturelle dans l'étude intrinsèque des surfaces, qu'il est loisible de continuer à se représenter comme plongées dans l'espace usuel. La révolution a été évitée.

Les efforts des mathématiciens du XIX^e siècle pour assurer les fondements de l'analyse, et en particulier pour définir avec précision la notion de nombre réel²⁵, n'ont pas été étrangers à la création de la théorie des ensembles en tant que discipline mathématique²⁶ et, assez rapidement, à sa constitution, par le biais de l'arithmétique, comme base même des mathématiques. Ainsi s'explique tout naturellement l'importance qu'allait revêtir la découverte, au sein de la théorie ensembliste, de paradoxes, ou antinomies : un raisonnement apparemment sans faille aboutit à une conclusion absurde, insensée, contradictoire.

On distingue actuellement entre paradoxes sémantiques et logiques. A la première catégorie ressortissent des propositions toutes apparentées à la célèbre antinomie du menteur²⁷, connue depuis l'Antiquité, mais reformulées en termes modernes.

Prenons, pour donner un exemple, le paradoxe énoncé par G. G. Berry en 1906 : l'ensemble des nombres entiers dont la définition comporte moins de 70 lettres est évidemment fini ; il existe donc un nombre n défini comme « le plus petit nombre entier qui ne peut être défini en moins de soixante-dix lettres » ; or nous venons précisément de le définir en 69 lettres ! Ce type de paradoxe résulte d'une confusion entre deux niveaux du discours : celui de la langue, qui parle des objets, et celui de la métalangue, qui parle de la langue. Le langage usuel a ceci de particulier qu'il n'opère pas nécessairement de distinction entre ces deux niveaux (contre-exemple : « le cercle » est masculin). En restreignant le formalisme mathématique au premier niveau, autrement

²⁴ Dans la géométrie de Poincaré, par exemple, les droites peuvent être représentées par des demi-cercles dont le centre appartient à une droite qui représente l'infini. Ce qui change fondamentalement, c'est la mesure des distances.

²⁵ Une définition exacte des nombres réels, sans recours à l'intuition géométrique, constitua, autour de 1870, le centre des recherches des mathématiciens allemands Karl Weierstrass (1815-1897), Richard Dedekind (1831-1916) et Georg Cantor (1845-1918).

²⁶ Créée par G. Cantor, la théorie des ensembles constitue le cadre le plus général et le plus abstrait dans lequel toute la mathématique était censée trouver son origine.

²⁷ Ce paradoxe, attribué au philosophe crétois Epiménide de Cnossos (VI^e siècle av. J.-C.), résulte de l'impossibilité de savoir si quelqu'un ment ou dit la vérité au moment où il affirme qu'il ment.

dit en l'empêchant de s'exprimer sur lui-même, on élimine tout naturellement les paradoxes sémantiques du champ théorique.

Formulables à l'aide des termes usuels de la théorie des ensembles, les antinomies logiques soulèvent des problèmes plus complexes. En 1902, B. Russell²⁸ mit en évidence le caractère paradoxal de l'ensemble des ensembles qui ne sont pas éléments d'eux-mêmes, puisque cet ensemble est élément de lui-même s'il ne l'est pas, et ne l'est pas s'il l'est ! Cette découverte ne mit pas seulement abruptement fin au rêve de G. Frege²⁹ de construire les mathématiques sur des bases purement logiques, mais eut des répercussions considérables sur l'histoire et la philosophie des mathématiques.

Afin d'empêcher l'apparition des antinomies logiques dans la théorie des ensembles, force fut d'adjoindre aux axiomes qui la définissaient des axiomes *ad hoc*, dont c'était là la seule justification. Dès lors, les axiomes ne servaient plus uniquement à expliciter les propriétés élémentaires et plus ou moins intuitives des êtres mathématiques, mais plus subtilement à préserver la théorie de déductions malvenues. Pourtant c'était là ouvrir du même coup la porte à un doute fondamental : l'introduction d'axiomes que rien ne justifiait *a priori* ne pouvait-elle pas, sous condition, être cause de contradiction ? Il suffit en effet qu'on puisse démontrer simultanément une proposition et sa négation pour que toute proposition devienne démontrable, que n'importe quelle assertion soit vraie, et donc que la théorie perde tout intérêt. Aussi, pour que le remède ne risquât pas d'être pire que le mal, fallait-il s'assurer, d'une manière ou d'une autre, que la théorie ainsi obtenue restait consistante³⁰. Ce fut la tâche à laquelle s'attela D. Hilbert³¹ et qui devint la raison d'être de la

²⁸ Cf. Alfred North Whitehead & Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge, 1925², t. 1, p. 60.

²⁹ Le philosophe et mathématicien allemand Gottlob Frege (1848-1925) est l'auteur, entre autres, de *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, 1884, et de *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschriftlich abgeleitet*, 2 vol., Iéna, 1893-1903.

³⁰ Une théorie est dite consistante s'il n'est jamais possible d'y démontrer une proposition et sa négation. Dans le cas contraire, elle est dite inconsistante ou contradictoire ; on voit aisément qu'il est alors possible de démontrer n'importe quelle proposition.

³¹ Dans sa célèbre conférence au Congrès International de 1900, le mathématicien allemand David Hilbert (1862-1943) inclut dans sa liste de problèmes à résoudre celui de la démonstration de la non-contradiction de l'arithmétique. Ses propres travaux et ceux de ses élèves datent essentiellement des années 1920.

métamathématique. Comme le suggère son appellation, cette discipline prend pour objet la mathématique, plus exactement les systèmes de signes et de règles qui permettent de la formaliser, pour en étudier les propriétés globales, telles que justement la non-contradiction.

Les dernières décennies du XIX^e siècle avaient en effet vu les mathématiques s'orienter résolument, à la suite des travaux de Frege, vers la formalisation, c'est-à-dire le remplacement des méthodes intuitives de la mathématique « naïve », le recours au bon sens cartésien que l'apparition des antinomies avait totalement discrédité, par des procédures formelles, la construction, opérée selon des lois à la limite mécanisables, d'assemblages de symboles représentant propositions et théorèmes. Cette manière de faire, prônée déjà par Leibniz, pousse à ses ultimes conclusions la méthode axiomatique-déductive, puisqu'elle est censée ramener la vérité mathématique à l'ensemble des formules obtenues par un procédé algorithmique, par des prescriptions qui relèvent de l'ordre de la syntaxe.

Le projet hilbertien se solda par un échec retentissant. En 1931, en effet, K. Gödel³² prouva que si un système est assez large pour que l'arithmétique y soit formalisable³³, il n'est pas possible d'y formaliser la démonstration de sa propre consistance, autrement dit encore que pour montrer la non-contradiction d'un système formel, il est nécessaire de se placer dans un système plus puissant, dont la non-contradiction devrait à son tour être vérifiée. Il s'en suit que l'édifice mathématique ne peut plus être considéré comme le paradigme de la vérité, en ce sens du moins que rien ni personne ne garantit sa consistance.

Cette impossibilité à démontrer la non-contradiction de la mathématique n'est, en réalité, que le corollaire d'un résultat plus général de Gödel, de son théorème d'incomplétude³⁴. Définissons une proposition comme indécidable s'il est impossible d'en prouver ni la vérité, ni la fausseté, plus précisément si les axiomes de la théorie à

³² Cf. Kurt Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I*, *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38 (1931), pp. 173-192. Pour un exposé du théorème de Gödel, le lecteur se reportera à Jean Ladrière, *Les limitations internes des formalismes*, Louvain-Paris, 1957, pp. 93-157.

³³ Cette restriction est essentielle pour la démonstration de Gödel, mais un système qui ne remplirait pas cette condition n'aurait aucun intérêt du point de vue mathématique.

³⁴ Cf. Kurt Gödel, *On undecidable propositions of formal mathematical systems*, Princeton, 1934.

laquelle elle appartient ne permettent d'en déduire ni la proposition elle-même, ni sa négation. Or le théorème de Gödel établit, par une construction effective, existence de propositions indécidables au sein du tout système formel assez puissant pour contenir l'arithmétique³⁵.

Il convient de bien interpréter ce fait, qui ne signifie pas qu'à côté du vrai et du faux il y aurait une troisième modalité³⁶, et que par conséquent le principe du tiers exclu serait en défaut³⁷. Il dit, plus modestement, que la méthode formaliste, à laquelle il a fallu recourir pour conférer aux mathématiques la précision et la rigueur nécessaires, ne permet pas, en revanche, de donner à la vérité un sens en accord avec ce qu'on serait en droit d'attendre. Entre les propositions démontrables et les énoncés réfutables, il n'y a pas le trait ténu d'une frontière commune, la ligne de partage du vrai et du faux, mais bien hiatus, solution de continuité, assez d'espace pour le *no man's land* de l'indécidable. Par l'adjonction de nouveaux axiomes, il est certes toujours loisible de réduire le domaine de l'indétermination, mais jamais de colmater la brèche, de combler la faille, de suturer la plaie béante entre le démontré et le réfuté. Combien qu'il s'enrichisse, le système n'échappe pas aux prémisses du théorème de Gödel. La méthode syntaxique, à la base d'une philosophie formaliste des mathématiques, est inapte à fonder la vérité : il s'y trouvera éternellement une place pour le mystère de l'indécidable.

Ce n'est donc qu'improprement que l'on continue de parler de « la » mathématique. Diverses théories, avec ou sans l'axiome du choix³⁸, avec ou sans l'hypothèse du continu généralisée³⁹, avec ou sans l'axiome de fondation⁴⁰, sont logiquement concevables, sans qu'il

³⁵ Voir *supra*, note 33.

³⁶ Les modalités sont des catégories logiques auxquelles appartiennent des énoncés. Dans certains systèmes, appelés non-standard, il existe des modalités autres que le vrai et le faux, par exemple, le possible ou le nécessaire.

³⁷ Selon ce principe, toute proposition est soit vraie, soit fausse.

³⁸ L'axiome du choix, énoncé explicitement en 1904 par le mathématicien et logicien allemand Ernst Zermelo (1871-1953), permet de former un ensemble en choisissant un membre dans chacun d'une suite d'ensembles, même si celle-ci est infinie.

³⁹ On sait que, même pour les ensembles infinis, la cardinalité d'un ensemble (notion qui généralise celle du nombre d'éléments) et celle de l'ensemble de ses parties sont incommensurables. L'hypothèse du continu généralisée affirme qu'il n'existe jamais de cardinal intermédiaire entre ceux-ci.

⁴⁰ L'axiome de fondation affirme que tout ensemble non vide possède un élément qui n'a lui-même (en tant qu'ensemble) aucun élément en commun avec ce premier ensemble. On montre que cet axiome est équivalent à l'axiome

soit possible d'affirmer que l'une soit la vraie, ou même que l'une soit plus vraie qu'une autre. Simplement certaines sont-elles jugées plus intéressantes, selon des appréciations en partie subjectives. Bien plus, aucune de ces théories ne peut valablement garantir qu'elle est non-contradictoire. Certes, comme l'écrit N. Bourbaki, « on n'a jamais rencontré de contradiction, et on est fondé à espérer qu'il ne s'en produira jamais.⁴¹ » Epistémologiquement parlant, il s'agit là au mieux d'un fait d'expérience, au pire d'un vœu pieux. Au lieu de l'absolu que jalourent toutes les autres sciences, la vérité mathématique n'est qu'une vérité de fait, l'objet, en somme d'un acte de foi.

En exposant succinctement ces quelques éléments d'histoire et de philosophie des mathématiques, notre but est de repenser le rapport entre le rationnel et le spirituel. Il est encore fréquent, en effet, de voir opposer la raison à la foi, la science à la théologie, que ce soit dans l'esprit d'un rationalisme étroit pour discréditer tout sentiment religieux, ou au contraire par souci apologétique pour investir le discours théologique d'éléments empruntés aux sciences. Ne s'agit-il pas, après tout, d'un faux débat ?

Si les théorèmes de limitation ne ruinent pas l'entreprise mathématicienne, ni ne mettent en cause le statut des mathématiques comme paradigme de toute scientificité, ils coupent cependant court aux prétentions impérialistes d'un scientisme dépassé. Alors que les évidences dont juge le bon sens n'évitent pas la voie des paradoxes, le formalisme ne saurait, quant à lui, esquiver les pièges de la relativité. Malgré tous les positivismes, la science n'est pas le véhicule d'une vérité absolue et universelle, dont le complément, délimité avec précision, serait le domaine du mythe ou de la superstition. Au contraire, elle comporte, de manière nécessaire bien que souvent inconsciente, une composante fidéiste qui l'apparente, de ce point de vue du moins, aux doctrines métaphysiques ou aux croyances des religions.

On pourrait nous objecter ici que ce qui vaut pour les mathématiques ne s'applique pas *eo ipso* aux autres disciplines du savoir. Les mathématiques s'occupent en effet d'êtres de raison ; elles sont, selon l'heureuse formule de Leibniz, la science de l'imagination, alors que l'objet de la physique ou de la chimie ou de la biologie appartient

de constructibilité, qui énonce que tous les ensembles peuvent être construits à partir de l'ensemble vide en construisant par induction (infinie) les ensembles de parties des ensembles déjà obtenus, ainsi que leur réunion.

⁴¹ Nicolas Bourbaki, *Théorie des ensembles*, livre I, Paris, 1960, Introduction, p. 9.

au monde réel. Si cette conception « naïve » a encore largement cours dans l'opinion publique, et même dans l'esprit de nombreux scientifiques, peu enclin à l'analyse épistémologique et ignorants de toute philosophie des sciences, il n'en demeure pas moins qu'une théorie scientifique n'est jamais l'image fidèle, transposée au niveau intellectuel, du monde extérieur en soi, mais bien sa conceptualisation par le moyen de « formes symboliques », selon les termes d'E. Cassirer⁴², autrement dit une représentation sélective et simplificatrice. L'esprit n'appréhende pas la réalité telle qu'elle est, il s'en construit un modèle.

Or la réflexion métamathématique ne s'est pas seulement intéressée à l'aspect syntaxique des systèmes formels : elle s'est également poursuivie selon l'axe sémantique⁴³, en analysant les rapports qui subsistent entre une théorie axiomatique-déductive et le modèle qu'elle est censée décrire. Les résultats ont, encore une fois, été passablement surprenants, puisqu'ils ont mis en évidence d'autres faits de limitation, dont le plus célèbre est connu sous le nom de théorème de Löwenheim-Skolem⁴⁴. Il en découle qu'un système formel d'une certaine puissance ne définit pas de manière univoque un modèle donné, mais peut décrire, de façon tout à fait valable, un modèle très différent⁴⁵. En d'autres termes, des concepts mathématiques fondamentaux, comme celui d'ensemble, peuvent recevoir une signification très éloignée de celle qu'on lui donne usuellement, sans que la théorie, au sens du système formel, s'en trouve modifiée. Le langage construit pour assurer la clarté et l'univocité, le langage du formalisme mathématique, est en ce sens ambigu, relatif, sujet à d'innombrables interprétations.

Il est évident que, dans la mesure où tout discours scientifique qui ne se borne pas à décrire des faits, mais s'efforce d'en rendre compte au sein d'une théorie, emprunte la forme mathématique, les résultats relatifs aux champs d'interprétation et aux modèles lui sont applicables. Par conséquent, si le théorème de Gödel empêche de

⁴² Le philosophe allemand Ernst Cassirer (1874-1945) est l'auteur d'un ouvrage essentiel intitulé *La philosophie des formes symboliques* (Trad. fr., 3 vol., Paris, 1972).

⁴³ La syntaxe étudie l'aspect purement formel, « grammatical », d'un système, alors que la sémantique en étudie le ou les sens possibles.

⁴⁴ Cf. Y. Labrière, *op. cit.*, pp. 353-364.

⁴⁵ Il est possible, par exemple, de construire une théorie des ensembles dénombrables (c'est-à-dire qui n'a pas plus d'éléments que l'ensemble des nombres entiers).

concevoir la vérité sous une forme purement syntaxique, comme l'ensemble des propositions dérivables dans un système axiomatico-déductif, il n'est pas non plus possible d'en revenir à la notion traditionnelle de la vérité comme adéquation de la pensée au réel⁴⁶. Le passage par le modèle permet certes de trancher entre deux théories, relativement contradictoires l'une par rapport à l'autre parce que contenant respectivement un axiome et sa négation, il n'assure pas, au contraire, que la théorie rende compte de manière adéquate de la réalité qu'elle est supposée représenter.

La raison humaine se révèle donc radicalement incapable d'instituer un discours démontrant sa propre vérité, ou même de fonder une vérité univoque, que celle-ci soit définie syntaxiquement ou sémantiquement. En ce sens on a pu dire que le théorème de Gödel constituait la preuve mathématique de l'existence de Dieu. Les limitations qu'il impose ne sont en effet pas absolues : elles sont inhérentes à l'usage, par l'homme, d'un système formel. Les formalismes définis dans le but de fonder les mathématiques ou toute autre science se caractérisent, pour des raisons évidentes, par leur caractère fini : nombre fini de signes spécifiques, de règles de déduction, d'axiomes ou de schémas d'axiomes, longueur nécessairement finie des formules ou des démonstrations. D'un autre côté, ils sont censés comprendre l'infini, puisqu'un objet aussi simple que l'ensemble des nombres entiers est sans borne. Or les faits de limitation procèdent, en quelque manière, de cette exigence somme toute contradictoire d'un fini susceptible de rendre compte de l'infini. Dans l'intellection divine en revanche, posée déjà par Leibniz⁴⁷ comme le lien d'un formalisme infinitiste, la contradiction se résout, les limitations sont dépassées, puisque la barrière de la finitude ne s'oppose plus à la construction d'un système capable de formaliser sa propre vérité.

Il s'agit de alors de dénoncer un autre danger, auquel la pensée théologique n'a que trop souvent succombé. Devant les succès intellectuels et matériels de la science, elle a tenté de s'appropriier les procédés et les résultats de cette dernière, plutôt que de les soumettre à la critique de l'Évangile et de préserver la spécificité radicale de l'interpellation biblique. Certes, à première vue, rien n'est plus opposé à la rationalité scientifique que l'annonce du Christ ressuscité,

⁴⁶ Comme chacun le sait, cette conception remonte à Aristote.

⁴⁷ Cf. *Théodicée*, 192 (éd. Gerhardt, t. VI, p. 230). Voir aussi H. H. Knecht, *op. cit.*, pp. 210-219.

« scandale pour les Juifs et folie pour les païens.⁴⁸ » Mais son élaboration dans le discours catéchétique et apologétique n'a pas toujours su échapper à une logique du oui ou non, à un cartésianisme méthodologique, à l'idéal d'une théologie exacte (au sens où l'on parle de sciences exactes).

Pour affirmer la foi, l'Eglise primitive disposait dès la fin du II^e siècle du canon néo-testamentaire⁴⁹ qui réunit tous les textes, récits évangéliques et lettres apostoliques, choisis en vertu du témoignage qu'ils rendent à la personne de Jésus-Christ⁵⁰. Mais le Nouveau Testament, s'il a toujours constitué et constitue encore la base de la doctrine chrétienne, ne répond pas directement à chaque question précise qu'un fidèle peut se poser, ni ne prescrit de recette universellement valable pour chaque problème existentiel. Il recèle même des contradictions apparentes qu'il n'est pas possible d'occulter. C'est pourquoi une lecture littéraliste n'a jamais été en mesure de faire l'économie d'une herméneutique, dont la vocation est de donner à l'Ecriture son sens exact, de l'incarner, pour ainsi dire, dans son contexte passé et présent. Cette approche rationnelle qui caractérise la théologie biblique, par opposition à la voie mystique, et qu'on trouve déjà chez saint Paul, est pleinement justifiée et a toujours été considérée comme telle.

Cependant, toute licence d'interprétation expose au risque de voir se dessiner des opinions divergentes, qui représentent autant de défis pour l'unité. Lorsque, aux IV^e et V^e siècles, les conciles œcuméniques sont appelés à se prononcer sur un certain nombre de points controversés, ils érigent en dogmes l'enseignement officiel de l'Eglise universelle⁵¹. En ce sens, le dogme permet de clarifier et d'expliciter la teneur de la prédication chrétienne, et constitue la réponse de l'Eglise aux questions soulevées par des théologiens confrontés à la philosophie grecque, aux religions païennes, aux spéculateurs gnostiques, tous courants de pensée qui imprègnent profondément la basse Antiquité.

⁴⁸ I Co 1,23.

⁴⁹ Le canon de Muratori (Rome, vers 200) comprend déjà la plupart des livres du Nouveau Testament. Le canon actuel n'a cependant été admis universellement qu'avec les conciles d'Hippone (393) et de Carthage (397).

⁵⁰ Cf. C. F. D. Moule, *La genèse du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1971.

⁵¹ En 325, le concile de Nicée condamne Arius (280-336) pour avoir nié la divinité du Fils. Un siècle plus tard, celui d'Ephèse (431) rejette l'enseignement de Nestorius (vers 380-451), pour lequel il y a en Jésus-Christ deux personnes dont l'union ne se réalise pas de manière substantielle.

Les dogmes servent ainsi à surmonter les crises, fût-ce au prix d'une exclusion.

Pourtant, l'entreprise dogmatique n'est pas sans péril. La rationalisation à outrance de la pensée théologique conduit à la création d'un système clos dont les dogmes fonctionnent à l'instar d'axiomes. En cas de doute, le recours ne sera plus la Bible, mais son exposé codifié, résumé, décanté. Dès lors, il n'est plus possible de tolérer aucune marge entre le vrai et le faux, et l'on assiste corrélativement à un nivellement des enjeux : les détails doctrinaux prennent soudain autant d'importance que l'essentiel du message. Plus grave encore, les conséquences ultimes déduites analytiquement d'un dogme, accepté comme prémisses parce que censé rendre compte adéquatement de la vérité révélée, peuvent paradoxalement manifester soudain un caractère déviant⁵². Sans compter qu'avec le temps, l'évolution des mentalités ou les modifications de l'ambiance idéologique, la portée originellement attribuée à un dogme s'estompe et sa signification même n'est plus perçue par la majorité des croyants. L'attitude dogmatique est celle d'une raison qui n'accepte pas ses limites, qui refuse de se libérer d'une logique binaire toute-puissante, qui est la théologie ce que le scientisme⁵³ est à la science. La glorification du dogme comme vérité absolue et organisée, et la condamnation sans recours possible de l'erreur comme hérésie sont les deux faces indissociables d'une même appréhension rationnelle de la foi. Cette position a trouvé son achèvement, pour ne pas dire son paroxysme, dans la théologie scolastique, qui est encore aujourd'hui le fondement de l'Eglise catholique romaine. Mais de semblables tentatives sont également récurrentes au sein des Eglises issues de la Réforme⁵⁴.

Il n'entre pas dans nos intentions de plaider pour l'irrationalisme, de prôner une théologie négative ou de promouvoir un mysticisme sauvage. Nous nous demandons simplement si la fascination exercée

⁵² Ainsi le titre de *Théotokos* (Mère de Dieu), reconnu à Marie en réaction à l'hérésie nestorienne, n'a-t-il pas peu contribué au développement du culte de la Vierge et à la position prépondérante de la mariologie dans l'Eglise catholique.

⁵³ Le scientisme est un mouvement de pensée, né au siècle passé, selon lequel la science serait à même de résoudre tous les problèmes et d'expliquer toutes choses, non seulement dans les disciplines de la nature, mais également dans les domaines philosophiques et religieux.

⁵⁴ Il n'est que de penser, par exemple, à la question de la liberté, qui se trouve au cœur des controverses entre les différentes tendances du protestantisme au cours des XVI^e et XVII^e siècles.

par la raison scientifique, dont nous avons rappelé les limites, n'a pas, depuis plusieurs siècles, obnubilés certains penseurs chrétiens et ne les a pas détournés d'une compréhension juste de l'esprit évangélique. Nous ne pouvons nous garder de penser, en effet, qu'en même temps que le foi tendait à devenir dogme, la liberté cédait le pas aux contraintes et l'amour se faisait morale : à une théologie rigoureuse répond toujours une éthique rigoriste. Là où, dans les sciences, le choix d'une axiomatique détermine arbitrairement un domaine de vérités, une dogmatique formelle court le risque d'empêcher de vivre.

L'indécidable, nous l'avons vu, joue par rapport à la vérité mathématique le rôle de lisière, d'horizon perpétuellement hors d'atteinte. Dans le domaine théologique, au contraire, il survient en tant qu'élément libérateur, la dimension selon laquelle la foi est toujours susceptible de se renouveler. Loin d'apparaître comme le scandale de la finitude de la raison humaine, l'indécidable devrait, à notre sens, être revalorisé comme le moyen d'échapper au dogmatisme, à l'esprit de secte, à l'intransigeance, à l'intégrisme, comme la chance d'ouvrir la révélation biblique à l'actualité et de vivre humblement la Parole de Dieu ici et maintenant. De même que la métamathématique, analysant le langage mathématique, a découvert ses limitations intrinsèques, de même le discours théologique est-il justiciable d'une « métathéologie » qui affirme, au-delà de toute systématisation, les valeurs de l'amour fraternel et de l'unité dans le Christ. L'indécidable réaliserait alors les conditions pour qu'à la définition de la vérité succède la découverte de la Vérité.

Robert Somerville : *L'Éthique du travail*

Ed. Sator, Méry-sur-Oise, 1989.

« Le disciple n'est pas plus grand que le maître. » Cette formule n'est pas de moi. Cependant, je l'ai eu à l'esprit tout au long de ma lecture de ce livre.

Robert Somerville est professeur à la Faculté de Théologie évangélique de Vaux sur Seine et Président de la Fédération des Eglises baptistes de France. Son livre présente donc un intérêt à ce double titre.

On a constaté ces dernières années une méfiance des évangéliques à l'égard de tout engagement social explicite. Dans ce livre, j'apprécie d'abord que les églises évangéliques reviennent « habiter » parmi nous, dans ce monde, « ici et maintenant », où nous écartèlent toutes les réalités de la vie concrète qui sollicitent de notre part un engagement conséquent et militant. Son message, à mon sens, ne peut en sortir que crédibilisé et affermi.

Ensuite, il y a cet inventaire quasi systématique des références et repères bibliques. Ils donnent au travail de l'homme et à toutes les formes de sa participation sociale un sens par rapport à ce que la Bible a voulu vraiment dire. C'est cet enracinement du type du cep et du sarment qui pourrait éviter la dérive de la militance pour la militance à bien des égards desséchante et sans objet ultérieur.

Ainsi, Somerville, dans sa réflexion, nous amène à la réhabilitation de certaines données du problème du travail. A commencer par le travail lui-même. Pour lui, du récit de la chute on ne pourrait tirer l'idée de travail-malédiction, mais bien plutôt celle de travail-condition où il s'exerce. Car, souligne-t-il, le travail est un élément de l'identité de l'homme en tant qu'image de Dieu. Il est imitation et reflet de l'activité du dieu créateur. L'auteur lève également le tabou sur le syndicalisme, la lutte pour les hommes et les femmes privés de travail...

Tout cela fera évidemment sourire un militant fortement ancré dans son engagement social. Pourtant, il me semble important de noter que cette ouverture sur le champ socio-économique a quelque chose de très prometteur si du moins elle donne l'occasion d'un débat interne et d'une traduction concrète dans les groupements évangéliques d'une part, et, d'autre part, si elle donne l'occasion d'un dialogue serein avec les militants dont l'ombre de la lecture marxiste des conditions sociales tend à se dissiper de plus en plus.

Je relève que l'ébauche du système éthico-pratique que développe ce livre débouche sur cette sorte de lieu commun des théologiens qui veulent absolument que travail soit traduit par service. Juste vérité théologique qui ne peut avoir que la vie dure lorsqu'elle veut rendre compte (vraiment) de ce que les hommes vivent vraiment quotidiennement. Car qu'est-ce qu'un service dans l'exercice véritable d'un travail ? Ne renvoie-t-il pas à une catégorie d'exploitation, certes de type manichéen, mais qui situe bien ceux qui le

produisent et ceux qui l'utilisent et en tirent le profit ? Qu'est-ce qu'un service rémunéré dans un système marchand où le travail tend à déterminer l'homme, sa vie, sa valeur, son patrimoine et son rôle social ? Que devient le service dans une société duale où l'avenir du travail crée une stabilité apparente pour les performants et une précarité pour les autres ?

Tant de questions demeurent après la lecture de ce livre, car le travail dans son exécution concrète avec ses répétitions, ses contradictions, ses enjeux de pouvoir, ses bénéfices, a quelque chose à nous apprendre, à nous autres théologiens, afin que nous formulions une éthique que le monde attend.

Dominique Nkounkou Moundele

Madeleine Taradach : *Le Midrash*

Labor et Fides, coll. « Le monde de la Bible » n° 22, Genève, 1991, 283p.

Cet ouvrage vient à son heure quand on connaît l'intérêt grandissant des biblistes pour cette littérature rabbinique en marge de l'Écriture. L'auteur, d'origine française, licenciée en théologie s'est spécialisée dans ce domaine particulier et poursuit sa recherche dans le cadre du Département des Écritures de la Faculté de Théologie de Catalogne à Barcelone. Comme elle le précise dans son avant-propos, Madeleine Taradach vise surtout un public d'étudiants ou de débutants. Dès lors, elle publie une « introduction thématique », qui ne manque pas de caractère et balise sérieusement le chemin pour tous ceux qui, d'aventure, voudraient pénétrer dans le dédale de cette abondante littérature ancienne.

La présentation structurée, aérée, didactique, d'une typographie plaisante sur papier extra-blanc, rend la lecture fort agréable, comme c'est souvent le cas pour les ouvrages publiés chez Labor et Fides. La remarque mérite d'être mentionnée quand les éditeurs, aujourd'hui, sont tentés de raboter sur la qualité pour obtenir des prix concurrentiels en raison du faible tirage des sujets aussi spécifiques.

En ce qui concerne le contenu, l'ouvrage se divise en trois parties précédées d'un chapitre ayant trait à la « Terminologie » dans lequel l'auteur exprime succinctement ce qu'on entend par midrash.

La première partie, assez brève (pp. 33 à 48), fait état de « La technique Midrashique dans la Bible » par trois exemples : celui du miracle des caillies et du serpent d'airain avec leur nouvelle interprétation dans le livre de la Sagesse et, enfin, en Mt 2,15b, une relecture d'Os 11,1 appliquée à Jésus.

La deuxième partie, la plus importante (pp. 49 à 160 – soit plus d'un tiers de l'ouvrage) aborde la présentation des versions araméennes (targumim) de l'Écriture. Madeleine Taradach explique cette vaste digression par le fait que les targumim ne sont pas de simples traductions vernaculaires (ou populaires) de l'Écriture, mais contiennent souvent d'authentiques interprétations-actualisations ou commentaires homilétiques qui sont habituellement l'objet des midrashim.

Cette deuxième partie présente un relevé assez exhaustif du patrimoine de cette littérature spécifique et contient une mine de renseignements sur les

divers targumim, ou fragments de targum, recensés avec leurs caractéristiques textuelles, linguistiques, les principaux manuscrits, leur datation et le lieu où l'on peut les trouver, les éditions, traductions et études les concernant...

On pourra regretter que l'auteur se soit si longuement étendue sur une littérature, par ailleurs, déjà bien connue et présentée par les travaux – pour ne citer que les principaux facilement accessibles – de A. Diez Macho (en espagnol) et de R. Le Déaut (en français) à qui nous devons, depuis quelques années déjà, la traduction en français des targumim Néofiti et Pseudo-Jonathan du Pentateuque dans la collection « Sources Chrétiennes » des Editions du Cerf (5 volumes).

La troisième partie qui, avec la première si on s'en tient au titre, constitue le centre d'intérêt de l'ouvrage, fait le relevé du « Corpus Midrashicum » (en rapport avec la Bible). Toujours avec le même soin, l'auteur passe en revue l'essentiel des connaissances actuelles sur chacun des midrashim inventoriés nous donnant tous les renseignements que nous pouvons attendre au sujet de ces oeuvres anciennes peu ou mal connues. Ce travail de recension se termine par un glossaire avantageux mais plutôt sommaire. La bibliographie est abondante dans les notes en bas de page.

Cette introduction à la littérature midrashique est d'un intérêt évident pour tous ceux qui souhaitent, indépendamment de l'attention que l'on peut porter à cette spécialité, approfondir les études exégétiques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette approche permet, en effet, de découvrir les diverses lectures que le judaïsme ancien pouvait faire de l'Ecriture dans les premiers siècles de l'ère commune. L'auteur étoffe et parfait une partie de l'œuvre déjà ancienne de H. Strack revue et corrigée par G. Stemberger (1982) et traduite en français par M-R Hayoun aux Editions du Cerf, collection « Patrimoine », 1986 : « Introduction au Talmud et au Midrash » auquel le lecteur est invité à se référer dès la « Présentation » page 20, note 1.

Espérons que la collection « Le monde de la Bible » des Editions *Labor et Fides* qui ouvre ainsi ses portes à un domaine riche et rarement exploré, verra d'autres chercheurs francophones nous faire part des résultats de leurs prospections dans ce vaste compendium que constitue la littérature hébraïque ancienne.

Cette étude serait sans ombre s'il n'y avait cette remarque que semble partager Madeleine Taradach qui rapporte en note 3 p. 164 les propos désobligeants de J. Neusner, concernant le pionnier que fut l'orientaliste et théologien protestant allemand Hermann L. Strack (1848-1924), qui note sarcastiquement que l'ouvrage du brillant sémitologue a « l'intérêt d'un annuaire des Téléphones ». Il se pourrait que l'on puisse tenir avec une égale sévérité, d'ici quelques années, des propos gratuits similaires à l'égard de cette récente publication.

Nous exprimons le regret que le glossaire n'ait pas été étendu à des mots comme : théurgie, colophon, trishagion... et qui ne font malheureusement pas l'objet d'une note en bas de page, ce qui aurait facilité, nous semble-t-il, la formation des étudiants.

Il convient encore d'ajouter que la lecture de ce livre nécessite malgré tout une initiation à la littérature talmudique. Comment le néophyte pourrait-il

savoir que « BB 14 b » (p. 260) désigne le traité Baba Batra de l'ordre Neziqin du Talmud de Babylone, le verso du quatorzième folio ?

Les puristes regretteront que la transcription des mots hébreux féminins ne soient pas systématiquement accompagnée du « h » final : Torah, Mishnah, parashah, aggadah (avec deux « g »), halakah...

Bref, malgré ces quelques réflexions critiques d'usage, il s'agit d'un ouvrage indispensable pour tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent à ce trésor qu'est la littérature midrashique.

Jean-Joseph Hugé

**Moïse Maïmonide, Rachi, Rabbénou Yona,
Le Maharal de Prague et Rabbi Hayim de Volozyne :**

Commentaires du Traité des Pères - Pirqé Avot.

Traduit de l'hébreu, introduit et annoté par Eric Smilévitch.

Coll. « Les Dix Paroles », Ed. Verdier, 1990, 299 p.

Tout en offrant des ouvrages d'un excellent niveau de culture scientifique, la collection « Les Dix Paroles », des Editions Verdier, fait œuvre de vulgarisation en mettant à la disposition des lecteurs francophones quelques grands classiques de la littérature hébraïque.

Eric Smilévitch nous avait déjà familiarisé avec « Les leçons des Pères du Monde – *Pirqé Avot* et *Avot* de Rabbi Nathan – (les versions A et B) dans une traduction parue chez les mêmes éditeurs en 1983. Sept ans plus tard, il nous fournit, avec le texte hébreu non vocalisé (Ed. de Vilna, 1883), la traduction intégrale du texte de la Michnah et du commentaire de Rabbi Moïse ben Maïmon, dit Rambam ou Maïmonide (Andalousie, Egypte, XII^e s.) et des traductions partielles de divers commentaires anciens parmi les plus célèbrement connus :

- de Rachi - Rabbi Salomon fils d'Isaac (Troyes XI^e et XII^e s.) ;
- de Rabbénou Yona (Gérone, XIII^e s.) ;
- du Maharal de Prague (Rabbi Juda Loew Betsalel - Prague XVI^e s.) ;
- de Rabbi Hayim de Volozyne (Lituanie, XVIII^e et XIX^e s.).

On regrettera qu'Eric Smilévitch ne nous ait pas livré l'« Introduction » du « Commentaire des *Pirqé Avot* » de Maïmonide auquel il est si souvent fait allusion dans sa présentation, même si le traducteur nous avise que cette introduction qui porte le titre de « Traité des huit chapitres » a déjà été livrée en appendice à l'œuvre maîtresse de Maïmonide : « Le Guide des égarés » (Ed. Verdier, 1979).

Les *Pirqé Avot* (Leçons des Pères), compilées au II^e s. de notre ère sous la direction de Juda le Prince, président de l'Académie de Yabneh, est un ensemble de sentences morales et spirituelles qui forme l'avant-dernier traité du Seder Neziqin du Talmud. Ce traité, véritable voie d'accès à toute la littérature talmudique, est la synthèse de l'enseignement des sages, surnommés « Les Pères du Monde », qui succédèrent aux prophètes des temps bibliques.

Ce travail remarquable d'Eric Smilévitch est indispensable à tous ceux qu'intéresse cette littérature juive des I^{er} et II^e s. de l'ère commune et qui, par

ailleurs, a fait l'objet de nombreux commentaires. Un ouvrage à lire, à méditer et à diffuser.

Jean-Joseph Hugé

Joseph Longton : *Fils d'Abraham*

Panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes

Ed. Brépols, Turnhout, 1987, 263 p. + 1 tableau.

C'est déjà en 1987 que Joseph Longton, de l'Abbaye de Maredsous, lançait aux Ed. Brépols (Belgique) une nouvelle et ambitieuse collection sur les « Fils d'Abraham » avec un premier ouvrage du même titre et proposant un « panorama des communautés juives, chrétiennes et musulmanes ». S'il n'est pas possible de résumer un tel livre, il convient cependant de préciser que c'est un outil indispensable pour avoir une connaissance élargie des grands courants issus des trois religions du Livre.

L'ouvrage est agrémenté d'un double tableau reproduisant au recto un arbre généalogique des principales familles dont le dénominateur commun est précisément de se réclamer d'Abraham et au verso leur répartition dans le monde.

Les « fiches d'identité » proposées ici sont restreintes mais l'auteur annonce la parution d'une centaine de volumes dont quelques-uns sont déjà sortis de presse :

Les Adventistes du septième jour, Les Baha'is, Les Syriens orthodoxes et catholiques, Les Sikhs, Les Juifs maghrébins, Les Falashas et Les Hassidim. D'autres titres sont également annoncés : *Les Ethiopiens, Les Orthodoxes russes, Les Arméniens, Les Maronites, Les Druzes...*

Joseph Tolédano : *Les Juifs maghrébins*

Collection « Fils d'Abraham », Ed. Brepols, Turnhout, 1989, 312 p.

Cet ouvrage, qui s'inscrit dans la collection « Fils d'Abraham » dirigée par Joseph Longton et R. Ferdinand Poswick et passe en revue les différents aspects du judaïsme maghrébin, est constitué de sept parties.

La première, consacrée à l'Histoire, présente en 30 pages un survol de près de 2000 ans de présence juive en Afrique du Nord, depuis la destruction du Temple de Jérusalem en 70 de notre ère jusqu'à la date de rédaction de l'ouvrage en 1989.

La deuxième partie retrace en 19 pages les grandes lignes de la doctrine séfarade. Au centre de la pensée juive, il y a la Torah écrite (Bible) et orale (Talmud) avec cette nuance que cette Torah est avant tout un principe de vie : « Tout est dans la Torah, rien ne peut se faire sans elle... » (p.44). Le judaïsme maghrébin s'épanouit dans un pragmatisme jamais démenti et ses rabbins, en bons disciples de Hillel et adeptes de la modération, n'ont pas oublié que la loi est « donnée à l'homme pour en vivre et non pour en souffrir gratuitement » (p.49). Quant à la ferveur mystique, elle trouve son plein épanouissement dans la kabbale et l'espoir messianique qui a su voir dans le sionisme politique « un signe annonciateur des temps de la rédemption » (p.60).

Vient ensuite une remarquable petite anthologie de 58 pages, véritable florilège de la littérature contemporaine, principalement de langue française, sur les mœurs et coutumes juives autour des thèmes suivants : Heures juives au Maghreb, l'Identité sépharade, Exil et Rédemption, Le grand livre de la sagesse populaire, Tolérance et humiliation, la Colonisation française...

La section suivante, un peu faible et moins importante (17 p.), est réservée à l'Art sacré dont le seul souci est de rendre hommage à Dieu. Elle n'aborde que l'architecture (synagogues), les objets du culte, la musique et la poésie.

La cinquième partie, fournie et passionnante (58 p.) débute par « Le calendrier hébraïque » des nombreuses fêtes juives pour conclure avec « Les saisons de la vie », c'est-à-dire les étapes religieuses qui vont de la naissance à la mort et marquent l'existence de l'homme respectueux des traditions de son peuple.

L'avant dernier chapitre donne le « Profil sociologique » du judaïsme maghrébin (38 p.) caractérisé par un dynamisme démographique surprenant et salutaire, et dont la culture est passée en quelques décennies, pratiquement sans transition, d'une mentalité rurale à celle d'un univers avant-gardiste et à la tête des plus hautes instances du savoir, devenant capable d'influencer l'horizon géo-politique du monde et du peuple juif.

Pour terminer, l'auteur propose une liste assez longue (22 p.) d'organisations nationales et internationales avec les buts poursuivis et leurs coordonnées.

L'ouvrage s'achève par une bibliographie importante, des annexes diverses et un glossaire lacunaire. On y cherchera en vain certains termes hébraïques usités dans le texte et dont la traduction n'est pas donnée.

Edouard Robberechts : *Les Hassidim.*

Coll. « Fils d'Abraham », Ed. Brepols, Turnhout, 1990, 304 p.

Nous sommes loin des grand classiques déjà parus en langue française tels « Les récits Hassidiques » rassemblés par Martin Buber (Ed. du Rocher), « Le guide des Hassidim » de Jehudad ben Chemouel le Hassid (Coll. Patrimoine, Cerf) ou même de la modeste « Célébration Hassidique » d'Elie Wiesel (Coll. Points, Seuil) ; mais il s'agit d'une excellente vulgarisation de ce qu'est, depuis plus de deux siècles, le mouvement hassidique dans le monde.

D'emblée, l'auteur nous introduit dans l'univers feutré de cette mouvance depuis ses origines, au milieu du XVIII^e siècle, avec l'énigmatique Ba'al-shem-Tov, jusqu'à sa récente dissémination suite au génocide qu'a connu l'ensemble de la population juive d'Europe.

Toujours avec le même schéma des sept rubriques, ce livre aborde avec beaucoup de sérieux les multiples facettes de ce judaïsme « charismatique » : son histoire, sa doctrine, son art sacré, son mode de vie spirituelle, et nous laisse une masse d'informations contemporaines sur le profil sociologique et les organisations de cette population qui continue à vivre un peu en dehors du temps, sans oublier de nous offrir un riche échantillon de cette littérature mystique teintée d'hagiographie à l'égard des grands maîtres du passé.

Comme les autres ouvrages de cette collection, il s'agit d'un livre passionnant susceptible d'élargir l'horizon de nos connaissances sur l'une des communautés juives bien vivante en notre fin de vingtième siècle.

Steven Kaplan : *Les Falashas*

Coll. « Fils d'Abraham », Ed. Brépols, Tunhout, 1990, 233 p.

Rien de très complet sur les Falashah n'avait été publié en français à ce jour. Voici que c'est chose faite. La traduction de l'original anglais de Steven Kaplan dans cette prestigieuse collection « Fils d'Abraham » est donc une grande première. D'autant qu'il s'agit d'un livre passionnant et d'une curiosité. Qui avait jamais entendu parler de ces « Juifs noirs éthiopiens » avant que la presse internationale ne révèle, en janvier 1985, l'existence d'un pont aérien secret israélien cherchant à sauver de la guerre et de la famine ceux qu'on appelait : Beta Israël (Maison d'Israël).

Indépendamment de la légende qui ferait remonter l'origine juive de ces éthiopiens à la célèbre rencontre de la reine de Saba avec Salomon, dont Ménilek Ier serait le fruit de leurs amours passagères, les hypothèses égyptienne, sud-arabique ou autochtone, sont tout aussi aléatoires. Il est d'ailleurs beaucoup trop tôt, dans l'état actuel des connaissances, pour espérer tirer quelques conclusions définitives.

Quoiqu'il en soit, la beauté de cette race éthiopienne, les mœurs et usages si proches des pratiques bibliques anciennes teintées par la ruralité et le caractère agricole de leur mode d'existence, l'ésotérisme d'une foi assez éloignée de la sainte orthodoxie talmudique, tout cela suscite un courant de sympathie pour la minorité ethnique et religieuse que constituent ces énigmatiques Falashas qui ont su résister jusque-là à l'usure et aux bourrasques du temps. Mais pour combien de temps encore ?

On peut regretter l'absence d'un glossaire final.

Jean-Joseph Hugé

L

a goutte qui déborde, déborde les
arbres la terre mouillée la terre sèche et la chute
silencieuse

La goutte qui déborde la tige et le corps et
l'écorce, l'étal abandon où fleurit l'onde
frémissante

Ô l'onde ! la vie la musique interstitielle, folie et
débordement vital pour instruire les choses, le
secret et l'invisible

Lointain écho où la parole fleurit l'Évangile au
nid des oiseaux...

Le secret du pauvre, le saint d'Assise...

Tu reviendras à la terre, la caisse de résonance
de ton malheur,

Le cri de ta victoire qui triomphe de l'ombre par
la soie du ciel bleu.

Sur l'écorce humide de l'herbe
médite l'éternité.
Et là-haut, sur la Montagne
la nature déroule ses béatitudes.
Heureux le jour qui naît au jour
Dans la minute transparente du repos.

Tu veux toucher le fond profond
l'ancre moelleux, la pupille vibrante.
Tu ne sais dérouler le parchemin
des Béatitudes, les Psaumes des degrés.
Ne promène pas comme cela tes yeux d'orphelin,
Les caresses sont dans la doublure de la veste.

Nimrod Bena Djangrang

in *Pierre, Poussière*
Ed. Obsidiane