

Editorial

UNE FOI SANS LOI ?

S'il nous a semblé bon de regrouper les articles qui suivent dans un numéro spécial, bien qu'ils aient été rédigés dans des perspectives et sur des sujets différents, c'est qu'ils ont en commun de contribuer à éclairer le problème de la condition chrétienne. Quelles sont dans la vie de celui qui est mort et ressuscité avec le Christ les conséquences pratiques de l'œuvre de grâce ? Notamment, y a-t-il une loi qui régit la vie du chrétien, peut-il – et si oui, comment – la recevoir et y obéir ? L'éthique est-elle un lieu où se joue l'identité du disciple ?

« Une foi sans loi ? », ou comment éviter deux écueils : celui, tout d'abord, du perfectionnisme chrétien que Paul semble refuser dans un passage discuté de Rm 7, selon l'interprétation qu'en propose J. Packer ; et son contraire, un rejet radical de la Loi au nom de l'Évangile, rejet dont une théologie respectueuse de toute l'Écriture ne pourrait se satisfaire, comme le souligne l'analyse rigoureuse de Jn 1,17 par P. Jones, conduite dans une perspective de théologie biblique.

C. Baecher et M. Ummel montrent l'actualité permanente d'un débat qui remonte au XVI^e siècle, concernant les interprétations concurrentes du Sermon sur la Montagne. Cette « Charte du Royaume » est-elle l'appel que le Seigneur adresse à ses disciples en vue d'une obéissance sans compromission ? C'est la lecture, anabaptiste, qu'ils nous en proposent.

B. Bolay, pour sa part, étudie les critères qui permettent de discerner l'authenticité d'une conversion au Christ. Il montre leur pertinence et leurs limites, comme pour appeler le dossier que nous ouvrons dans ce numéro à ne pas se refermer sur des affirmations dogmatiques à l'emporte-pièce.

Après une chronique de livres que vous êtes nombreux à souhaiter toujours plus nourrie, le sommaire se clôt sur une innovation pratique. Elle répond à la suggestion d'un lecteur, et sans doute au désir secret de bien d'autres : un lexique des termes techniques employés dans les articles. Peut-on toujours les éviter ? Non, pas plus que dans n'importe quelle branche du savoir. Les mots concernés sont désignés dans le texte par un

astérisque, à leur premier emploi dans chaque article. Les définitions paraîtront peut-être, dans certains cas, risquées, trop partielles, voire partiales dans d'autres. Pour perfectionner l'outil, vous pouvez proposer les vôtres ! Ou nous signaler des termes dont la définition, manquante, vous serait utile.

Christophe DESPLANQUE
Responsable de la Publication

MOÏSE ET CHRIST DANS JEAN 1,17 : OPPOSITION OU COMPLÉMENTARITÉ ?

Par Peter JONES¹, professeur de Nouveau Testament, Westminster Seminary, Californie, Etats-Unis

« La foi chrétienne étant centrée sur l'enseignement et l'exemple moral de Jésus, c'est le Nouveau Testament et surtout les Evangiles qui nourrissent la méditation et la piété de l'Eglise, bien plus que l'Ancien Testament, facilement qualifié d'obscur, barbare et superstitieux. » C'est ainsi qu'Otto Schäfer, pasteur de l'Eglise Réformée de France, explique la mise à l'écart de l'Ancien Testament ; il cite à titre d'exemple un document d'union luthéro-réformée dans le Palatinat de 1818 où seul le Nouveau Testament est proclamé règle de la foi. Et l'on peut se demander quel est le nombre de chrétiens qui, de nos jours, même sans l'appui d'un tel document confessionnel, ne lisent en réalité que le Nouveau Testament. Pour combien en effet l'Ancien Testament n'est-il qu'un livre fermé, dépassé, caduc, utile seulement pour raconter des histoires moralisantes aux enfants de l'école du dimanche ?

A première vue, une telle attitude semble être justifiée par le Quatrième Evangile lui-même. Le Jésus de Jean ne parle-t-il pas aux Juifs de « votre loi » et ne demande-t-il pas à un docteur de la loi qu'il passe par une seconde et radicale naissance pour, apparemment, repartir à zéro ? Le texte de notre étude, Jn 1,17, n'enseigne-t-il pas que la loi de Moïse est dépassée et que Jésus n'en ferait aucun cas ? Moïse serait désormais hors jeu. Ceci est confirmé par une certaine critique néotestamentaire* qui, il y a quelques années, considérait que Jean avait hellénisé* le plus radicalement le message chrétien – selon ce point de vue l'Ancien Testament n'aurait joué aucun rôle apologétique* vis-à-vis du monde

¹ Conférence d'ouverture de la Faculté de Théologie réformée d'Aix-en-Provence, octobre 1990.

astérisque, à leur premier emploi dans chaque article. Les définitions paraîtront peut-être, dans certains cas, risquées, trop partielles, voire partiales dans d'autres. Pour perfectionner l'outil, vous pouvez proposer les vôtres ! Ou nous signaler des termes dont la définition, manquante, vous serait utile.

Christophe DESPLANQUE
Responsable de la Publication

MOÏSE ET CHRIST DANS JEAN 1,17 : OPPOSITION OU COMPLÉMENTARITÉ ?

Par Peter JONES¹, professeur de Nouveau Testament, Westminster Seminary, Californie, Etats-Unis

« La foi chrétienne étant centrée sur l'enseignement et l'exemple moral de Jésus, c'est le Nouveau Testament et surtout les Evangiles qui nourrissent la méditation et la piété de l'Eglise, bien plus que l'Ancien Testament, facilement qualifié d'obscur, barbare et superstitieux. » C'est ainsi qu'Otto Schäfer, pasteur de l'Eglise Réformée de France, explique la mise à l'écart de l'Ancien Testament ; il cite à titre d'exemple un document d'union luthéro-réformée dans le Palatinat de 1818 où seul le Nouveau Testament est proclamé règle de la foi. Et l'on peut se demander quel est le nombre de chrétiens qui, de nos jours, même sans l'appui d'un tel document confessionnel, ne lisent en réalité que le Nouveau Testament. Pour combien en effet l'Ancien Testament n'est-il qu'un livre fermé, dépassé, caduc, utile seulement pour raconter des histoires moralisantes aux enfants de l'école du dimanche ?

A première vue, une telle attitude semble être justifiée par le Quatrième Evangile lui-même. Le Jésus de Jean ne parle-t-il pas aux Juifs de « votre loi » et ne demande-t-il pas à un docteur de la loi qu'il passe par une seconde et radicale naissance pour, apparemment, repartir à zéro ? Le texte de notre étude, Jn 1,17, n'enseigne-t-il pas que la loi de Moïse est dépassée et que Jésus n'en ferait aucun cas ? Moïse serait désormais hors jeu. Ceci est confirmé par une certaine critique néotestamentaire* qui, il y a quelques années, considérait que Jean avait hellénisé* le plus radicalement le message chrétien – selon ce point de vue l'Ancien Testament n'aurait joué aucun rôle apologétique* vis-à-vis du monde

¹ Conférence d'ouverture de la Faculté de Théologie réformée d'Aix-en-Provence, octobre 1990.

païen. Aujourd'hui un autre courant de la critique voit quasiment l'Évangile de Jean comme l'expression d'une secte gnosticiante* en marge du christianisme primitif ; cet évangile contiendrait des idées très intéressantes pour appuyer telle ou telle spiritualité moderne, mais son témoignage historique au sujet de Jésus ne vaudrait pas grand chose, et l'intérêt pour l'Ancien Testament y serait pour ainsi dire nul.

Si ce jugement s'avérait juste, Jean prendrait certainement des allures sectaires : en effet, il est incontestable que le thème de l'accomplissement des Écritures de l'Ancien Testament et la référence constante à ces textes comme étant normatifs (une citation toutes les deux pages et demie, sans parler des allusions innombrables) constituent un lieu commun dans le reste du Nouveau Testament (Rm 1,2, 15,3, 1 Co 10,1-11, Lc 24, Mt 5,17, 1 Pi 1,19-20).

Ce sujet revêtant aujourd'hui une importance capitale, nous nous proposons de revoir cette question par le biais de l'exégèse* de Jean 1,17. Si dans un passé récent de larges courants de la théologie libérale laissaient de côté l'Ancien Testament, un important recentrage est en train de se faire en raison de problèmes d'ordre écologique. « Incontestablement, dit Otto Schäfer, nous assistons à l'heure actuelle à une véritable renaissance de la théologie de la création en Occident... Or, c'est l'Ancien Testament qui dépeint la création de l'univers avec une plasticité et une coloration qui stimulent fortement l'imagination et la pensée... »²

Peut-être par le biais de l'écologie, l'Église moderne dans son ensemble, en s'ouvrant de nouveau à l'Ancien Testament, après avoir été pendant de nombreuses années influencée par une certaine critique qui considérait le Dieu Créateur monothéiste comme secondaire, parce que second par rapport au Dieu Sauveur, redécouvrirait-elle l'unité de la Bible et le progrès organique de l'histoire de la rédemption à travers la structure création-chute-rédemption fondamentalement biblique et johannique. Après de nombreuses années de réflexion sur Jean 1,17, j'arrive à la conclusion que Jean s'inscrit tout à fait dans cette grande tradition scripturaire et que dans ce verset difficile parce que très condensé il enseigne à la fois la continuité profonde entre les deux dispositions de l'alliance, et la surprenante nouveauté qui est apparue avec le Christ. Quelles sont les raisons qui motivent cette conviction ?

² « Habiter la création », *Bulletin du centre protestant d'études* (mai 1987), p. 13.

1. LA CONTINUITÉ PROFONDE

Cette conviction est remise en cause par l'exégèse qui voit dans ce texte une opposition profonde entre Moïse et Christ. Cette exégèse provient de deux courants de pensée. Le *premier*, spécifiquement allemand, est associé surtout au nom de Bultmann. Pour celui-ci le centre de gravité du Quatrième Evangile n'est pas la présentation de la vie historique de Jésus dans la Palestine juive, mais plutôt la tentative de comprendre Jésus et le mouvement qu'il avait créé, à l'aide des catégories mythologiques du monde gréco-romain gnostique* de la fin du premier siècle. Quant au genre littéraire de cet Evangile, il serait inspiré de biographies païennes d'hommes prétendus divins qui prononçaient des paroles de sagesse et faisaient des miracles, dans le cadre de religions païennes. Il est évident que dans une telle perspective, Jean ne nous apprendrait pas grand chose sur le Jésus de l'histoire.

Ainsi, en 1939, Dibelius, dans son *Jésus*, dit que ce que nous savons de sûr au sujet de Jésus se trouve dans les Synoptiques*, et non dans l'Evangile de Jean. Bultmann, dans son étude sur Jésus, *Jesus and the Word* (1958), déclare sans ambages : « Nous ne pouvons pas prendre en compte l'Evangile de Jean comme source de l'enseignement de Jésus, ainsi aucune allusion n'y sera faite dans ce livre. » Il en va de même des *Jésus* de Bornkamm et de Conzelmann, disciples de Bultmann ; mais la position la plus extrême est adoptée par le disciple de Bultmann Herbert Braun qui, dans son livre *Jésus de Nazareth* (paru en allemand en 1968), prétend que « dans la recherche du Jésus de l'histoire l'Evangile de Jean n'a strictement aucune valeur ».

Refuser un intérêt historique quelconque au Quatrième Evangile, en faveur d'une apologétique gnostique conçue dans et pour le monde gréco-romain, conduit naturellement à dévaluer sensiblement la place de l'Ancien Testament dans la pensée johannique, car ce monde-là n'a d'intérêt ni pour l'Ancien Testament ni pour un Jésus strictement juif. Selon Bultmann, « on ne trouve dans Jean ni la perspective de l'histoire du salut (c'est-à-dire cette révélation progressive dans l'histoire qui fait l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament), ni la conception d'alliance (biblique) avec ses notions... de choix divin et de conduite divine du peuple. » Qui plus est, Jean serait au nombre des livres du Nouveau Testament qui « ne prennent pas du tout ou prennent à peine en considération l'Ancien Testament³ ». Il n'est donc pas surprenant de constater que lorsque Bultmann commente Jn 1,17, il n'y voit qu'une

³ *Foi et compréhension* (Editions du Seuil : Paris, 1969), pp. 349 ss.

opposition entre Christ et Moïse : « L'Évangéliste met l'accent sur le caractère absolu de la révélation en Jésus et le contraste avec l'Ancien Testament. Ici, il s'occupe seulement du contraste. »⁴

Or, malgré la stature impressionnante de Bultmann dans le monde académique critique, sa position extrême a été sérieusement minée par la découverte des textes de Qumrân en 1948 et la mise en évidence du caractère profondément sémitique* de la pensée de Jean. Car le « dualisme » johannique que l'on mettait au compte du gnosticisme* ou du manichéisme* est beaucoup plus proche du mouvement réformiste juif orthodoxe, géographiquement (à une heure de marche de certaines scènes racontées dans Jean), chronologiquement (contemporain) et spirituellement (ayant l'Ancien Testament comme source et point de référence) ; ce dernier mouvement parle aussi « de lumière et de ténèbres », « de vérité et d'erreur », « d'esprit et de chair », « de vie et de mort ».

Déjà en 1950, K. G. Kuhn, l'un des éditeurs allemands des textes de Qumrân, disait : « Pour la première fois nous sommes en contact direct avec le sol natal de Jean⁵ », et en 1958 Joachim Jeremias, à la lumière de ces découvertes, a exprimé l'opinion suivante : « Le Quatrième Évangile ne doit plus être interprété par rapport aux présupposés* gnostiques, mais par rapport à la pensée palestinienne et vétérotestamentaire* et par rapport à une piété enracinée dans la Bible⁶. » En 1961, Wilhelm Michaelis, dans son *Einleitung in das Neue Testament* (p. 123), écrivait : « L'on doit maintenant admettre que le caractère palestinien de l'Évangile de Jean est devenu tellement évident que les tentatives qui cherchent à trouver une autre provenance devraient cesser. » Il est certain que ces tentatives continuent : Ernst Hänchen, disciple de Bultmann, dans son commentaire sur Jean (paru en 1980) ne se réfère que quatre fois aux textes de Qumrân et d'autres disciples de Bultmann (Köster, Robinson) travaillent maintenant à l'édition des textes gnostiques de Nag-Hammadi (qui dépendent sans doute de Jean et ne l'expliquent donc pas) ; mais l'on peut dire que la situation ne sera plus jamais la même et que le vieux jugement de Westcott en 1881 reste toujours très à propos : « De tous les livres du Nouveau Testament, Jean est le plus imprégné de l'Ancien Testament, sans lequel cet évangile reste une énigme impénétrable⁷. »

⁴ *The Gospel of John* (Blackwell : Oxford, 1971), p. 79.

⁵ Dans un article dans *ZThK* (1950) 210, cité dans A. M. Hunter, *According to John* (SCM : London, 1965), p. 27.

⁶ *Expositor's Times* (1958) 69, cité dans Hunter, *op. cit.*, p. 33.

⁷ *The Gospel According to John* (réédité par Eerdmans : Grand Rapids, 1950).

Le *second courant* exégétique*, qui voit dans Jn 1,17 une opposition entre Moïse et Christ, est moins radical et certainement plus nuancé. Néanmoins, voulant accentuer la nouveauté qui surgit avec le Christ, ces commentateurs minimisent sérieusement la continuité qui semble bien être inhérente au texte. Benedikt Scwank considère que Jean oppose la « grâce et la vérité » à la loi donnée par Moïse⁸. Claude Molla dit : « L'apôtre Paul aurait insisté sur l'opposition Loi et grâce, et relevé le caractère utile, certes imparfait, provisoire et limité, de la loi... notre auteur (Jean) délaisse une semblable distinction, il oppose la Loi à Jésus-Christ et déclare que Jésus-Christ seul actualise et accorde « la grâce et la vérité ».⁹ Quant aux commentateurs anglais, Hoskyns et Davey, ils estiment « qu'à travers cet Evangile, Jésus est contrasté de façon pertinente avec Moïse et la Loi (5,46, 6,32, 8,32-36, 9,28,29). Moïse demeure un témoin négatif de Jésus ».¹⁰

Dans un cas comme dans l'autre (certes à divers degrés) l'exégèse détruit ou minimise sérieusement la notion d'unité et de progression organique de l'œuvre de Dieu, qui a commencé lors de la création et s'est poursuivie dans l'histoire de la rédemption. Et pourtant cette continuité est affichée partout dans le Quatrième Evangile, et surtout, peut-être, dans notre texte.

Pour comprendre un texte, en l'occurrence Jn 1,17, il est de bon usage de se pencher sur *son contexte*, à savoir le Prologue, vv. 1-18. Ces versets constituent en effet un majestueux exorde à ce qui va suivre dans le reste de l'Evangile, un peu comme l'ouverture d'une symphonie annonce les thèmes majeurs de l'œuvre tout entière. Dans ce Prologue nous trouvons affirmée théologiquement la continuité profonde des œuvres de Dieu. Beaucoup d'encre a coulé pour déterminer si Jean se servait d'un concept grec en employant le mot *logos* : « verbe » ou « parole ». A vrai dire, cette question peut être posée pour chaque mot de l'Evangile, et même pour chaque mot dans le Nouveau Testament, puisque tous les auteurs se sont exprimés en grec ! Mais le contenu de sens est manifestement biblique. « Au commencement était la Parole... elle était Dieu... tout a été fait par elle. » Voici ce qu'enseigne l'Ancien Testament : la Genèse affirme, en se servant du mot *logos* dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (LXX), que par sa Parole le Dieu personnel a créé les cieux et la terre (Gn 1,1, 3, 6, 9) ; ce thème est repris dans le reste de l'Ancien Testament (2 Ch 2,12, Né 9,6, Ps 95,5, 124,8, Pr 8,26, 37,16, Es 37,16, Jr 10,12, Jon 1,9, etc.) et ainsi le psalmiste déclare : « Les cieux

⁸ *L'Evangile de Saint-Jean* (X. Mappus : Lyon, 1967), p. 53.

⁹ *Le Quatrième Evangile* (Labor et Fides : Genève, 1977), p. 31.

¹⁰ *The Fourth Gospel* (Faber : Londres, 1947), p. 152.

ont été faits par la parole (*logos*) de Dieu » (33,6). Nous ne pouvons donc pas manquer l'intention de Jean qui réaffirme ainsi d'emblée au début de son œuvre, au commencement même du prologue, la doctrine vétérotestamentaire de la création divine *ex nihilo**, cette fois-ci en opposition avec la notion grecque de Parménide qui affirmait l'éternité de la matière et face au rejet gnostique de la création considérée comme une immense bavure cosmique.

L'Ancien Testament affirme la continuité de l'œuvre divine de la création avec celle de la rédemption, car le Dieu qui « a fait sortir son peuple du pays d'Egypte, de la maison de servitude » (Ex 20,1 : la rédemption) est celui qui « en six jours... a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » (Ex 20,11 : la création). Le Nouveau Testament fait de même : entourée d'adversaires et de menaces l'Eglise primitive élève la voix vers Dieu et dit : « Maître, toi qui as fait le ciel, la terre, et tout ce qui s'y trouve... sois attentif à leurs menaces... donne à tes serviteurs d'annoncer ta parole. » (Ac 4,24-29). Ceci est également vrai pour Jean. Ayant éclairé la personne de Dieu et son œuvre de création, l'Evangéliste braque alors ses projecteurs sur la rédemption en Christ qu'il évoque pas moins de quatre fois dans le prologue (vv. 5, 10-11, 14, 17). Le Verbe (Parole) qui a tout créé est aussi celui qui « brille dans les ténèbres » (v.5), qui « est venu chez les siens » (v. 17), qui « a été fait chair » (v. 14) et en qui « la grâce et la vérité sont venues » (v. 17). Etant donné cet accord fondamental entre Jean et l'Ancien Testament quant à la continuité entre la création et la rédemption, il serait fort étrange que Jean n'ait pas vu de continuité entre la rédemption vétérotestamentaire et celle du Christ dont il est un témoin oculaire privilégié (1,14).

Sa façon de marquer la continuité consiste à présenter la rédemption à l'époque de Moïse comme typique de celle accomplie par le Christ. Ainsi l'incarnation de la Parole (v. 14) est présentée en des termes qui rappellent l'Exode et la mise en place de l'Ancienne Alliance. Jean déclare que la Parole « a habité parmi nous ». Or le verbe qu'il emploie, *skênoô*, veut dire littéralement « planter une tente » et évoque le « tabernacle » (*skênê*) que Dieu a fait construire dans le désert pour pouvoir demeurer au milieu de son peuple. Ce verbe (*skênoô*) rappelle par sa sonorité et par son sens le verbe hébraïque *shakan* (« demeurer ») qui signifie le fait que Dieu demeure avec son peuple (Ex 25,8, 29,46). Le substantif de la même racine (*shkinah*) veut dire « gloire », idée que Jean reprend dans la phrase suivante : « Et nous avons contemplé sa gloire. »

Lorsque Dieu est descendu pour se révéler à Israël, et en particulier à Moïse, Il s'est révélé comme le Dieu de *hesed we'emeth* (Ex 34,6), expression que l'on traduit souvent par « riche en bienveillance et en fidélité » mais que l'on peut traduire aussi bien en français par « grâce et

vérité ». Car *hesed* contient la notion de « faveur imméritée » donc de « grâce », et *emeth* a le sens de « fidélité », « ce sur quoi l'on peut compter », qui est l'idée de base de la notion hébraïque de vérité¹¹. Il est donc tout à fait approprié que ces mêmes épithètes (attribués à la divinité) soient associés à la Parole divine. Ainsi, en l'espace d'un seul verset, dont le sujet est la venue parmi les hommes de la Parole divine, il n'y a pas moins de trois références à la révélation de Dieu lors de l'établissement de l'Ancienne Alliance sous Moïse.

Progressons dans l'étude du contexte vers le v. 17 : le v. 15 évoque le témoignage historique de Jean Baptiste qui atteste lui aussi la divinité du verbe fait chair, qui était « avant lui » ; ensuite le v. 16 élargit ce témoignage à tous les chrétiens qui ont reçu sa plénitude, qui est appelée « grâce pour grâce ». Cette phrase souligne encore la continuité sous-jacente dans le Prologue. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une continuité purement répétitive, mais d'une progression organique. L'une des expressions les plus difficiles dans l'œuvre johannique est « grâce pour grâce », qui a donné lieu à bon nombre d'exégèses spéculatives. Certains (Bultmann¹², Barrett¹³, Ignace de la Potterie¹⁴) assimilent *anti* (la préposition dans cette phrase) à *epi* (une autre préposition grecque qui veut dire « sur ») en se référant à Philon et à Sir 26,15 (« *charis epi chariti* ») avec la nuance d'une accumulation de grâces¹⁵. Ils traduisent ainsi « nous sommes éblouis de la grâce, encore et encore ». Hänchen juge cette opinion « controversée », et R. E. Brown¹⁶ juge que « normalement l'idée d'accumulation serait exprimée par *epi* alors que *anti* sous-entend celle d'opposition ou de substitution ». Hoskyns et Davey¹⁷ sont néanmoins de la même opinion que Bultmann. La phrase évoquerait la notion de grâce surabondante, car la grâce que donne le Christ se renouvelle constamment, comme les disciples sont continuellement purifiés afin qu'ils portent de plus en plus de fruits (8,8 ; 15,5, 8, 16 ; 17,17-19). B. Lindars¹⁸ dit que la

¹¹ Voir M.-E. Boismard, *Le prologue de S. Jean* (Editions du Cerf : Paris, 1953), pp. 69 ss. ; R.E. Brown, *The Gospel According to John* (Doubleday : New York, 1966), p. 14, et A. T. Hansen, « Jn 1,14-18 and Ex 34 », *NTS* 23/1 (1976), pp. 90-101, contre I. de la Potterie, « *Charis* paulinienne et *charis* johannique », *Jesus und Paulus*, éd. E. Ellis et E. Grässer (Gottingen, 1975), pp. 256-282.

¹² *The Gospel of John*, p. 78 n.2.

¹³ C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (S.P.C.K. : Londres, 1967), p. 168.

¹⁴ *La vérité dans Saint Jean* (Rome, 1977), pp. 142-150.

¹⁵ R. Bultmann, *John*, p. 53 n.1.

¹⁶ *Gospel According to John*, p. 16.

¹⁷ *The Fourth Gospel*, p. 152.

¹⁸ *The Gospel of John* (Oliphants : Londres, 1972), p. 97.

phrase se réfère à la bonté progressivement révélée dans la vie chrétienne. Jean ne se réfère pas à l'ancienne alliance puisqu'il considère que l'ère de la grâce suit celle de la loi. E. Hänchen¹⁹ pense pouvoir entrevoir derrière cet évangile la communauté qui est consciente du fait qu'elle vit de la grâce qui est constamment renouvelée. Bernard²⁰ dit que la grâce n'est pas venue par la Loi mosaïque, il traduit donc « la grâce après la grâce qu'ont reçue tous les croyants ». Un peu dans le même sens, J.-M. Bover²¹, suivi de P. Joüon²², voit dans les deux grâces « la grâce du chrétien correspondant à la grâce du Christ. »

Ces exégèses apparaissent dans les traductions de la TOB, de la Bible d'Osty, de Lucien Daloz²³, et de la *Revised Standard Version* (RSV) – « grâce sur grâce » –, comparez celle de la *New International Version* (NIV) (presque une paraphrase) : « *benediction after benediction.* »

Une deuxième traduction, « grâce pour grâce », proposée par la Second révisée, par la Bible de Jérusalem et par la King James est un chef d'œuvre d'ambiguïté qui évite le caractère spéculatif de la première, mais qui ne facilite pas énormément la compréhension du texte. Or toutes les deux butent sur un fait quasiment incontournable quant au sens de *anti*.

Un article récent de R. B. Edwards²⁴, démontre que les sens « à la place de » comme dans la phrase « thèse et antithèse » ou « en face de » comme dans la relation « type et antitype » sont de loin les mieux attestés dans la littérature grecque ancienne. Edwards conclut qu'il s'agit de la grâce de l'Ancienne Alliance qui est remplacée par celle de la Nouvelle. D'autres considérations soutiennent aussi la traduction « grâce à la place de grâce ».

1. A deux reprises dans le contexte immédiat (vv. 14 et 17), l'évangéliste fait allusion à la grâce dans l'Ancien Testament en rappelant le nom du Dieu de l'Exode, le Dieu de grâce et de vérité.

2. Ce sens-ci de la phrase explique mieux le lien entre le v. 16 et le v. 17 ; l'existence de ce lien est indiqué par le vocable « car », une conjonction exprimant un rapport causal et logique. La comparaison entre Moïse et le Christ au v. 17, qui se présente comme l'élargissement de la pensée exprimée au v.16, suggérerait qu'il y a aussi une comparaison au

¹⁹ *John 1* (Fortress Press : Philadelphia, 1984), p. 120.

²⁰ J. H. Bernard, *Gospel According to St John* (T&T Clark : Edimbourg, 1928), p. 29.

²¹ *Bib* 6 (1925), pp. 454-460.

²² *R.S.R.* 22 (1932), p. 206.

²³ L. Daloz, *Nous avons vu Sa gloire* (Desclée de Brouwer : Paris, 1989), p. 20.

²⁴ « *Charin anti charitos*, Grace and Law in the Johannine Prologue », *JNST* (février 1988), pp. 3-15.

v. 16. Comme le Christ a suivi et accompli Moïse, ainsi une expression de grâce remplace une autre.

3. L'emploi de l'expression « plénitude » (*plérôma*) au v. 16 semble comprendre le progrès de la rédemption qui passe par les pères et les prophètes et atteint sa pleine et entière réalisation en Jésus-Christ (des promesses à la plénitude de la rédemption). Lindars, p. 97, suivant Dodd (*Interpretation*, p. 84), commentant le v. 17, voit un grand contraste entre Jésus et la Loi (5,39) comme entre l'ombre et la substance. Les deux grâces en question seraient donc la grâce préparatoire de l'Ancienne Alliance et la grâce finale de la réalité plénière. Il est certain que l'idée de la plénitude de la grâce au lieu de celle des ombres cadre bien avec la théologie du Quatrième Evangile où Jésus est présenté comme le vrai pain (le pain véritable) comparé au pain de la manne qui l'annonce, la vraie vigne comparée à la vigne annonciatrice qu'était Israël. La Samaritaine demande : « Es-tu plus grand que notre père Jacob ? » (4,12), et les Juifs : « Es-tu plus grand que notre père Abraham ? » (8,53) et la réponse sous-entendue dans les deux cas est affirmative, car en Jésus la plénitude est atteinte. Le vrai culte eschatologique*, le culte dans toute sa plénitude, n'aura lieu ni sur le mont Garizim ni à Jérusalem, mais sera centré sur Jésus animé de l'Esprit de vérité (4,23). D'autres textes du Nouveau Testament corroborent cette interprétation, comme par exemple 2 Co 3,7ss. où Paul appelle l'Ancienne Alliance glorieuse, mais, par rapport à l'Ancienne Alliance, la Nouvelle est revêtue d'une gloire supérieure de sorte que l'Ancienne perd en quelque sorte de sa gloire. Ce rapport de plénitude par rapport aux promesses et aux ombres est donc parfaitement bien exprimé par l'expression « grâce à la place de grâce ».

4. Cette exégèse a été défendue par les anciens pères de l'Eglise. D'après X. Léon-Dufour²⁵, « Selon les Pères grecs (notamment Origène, Cyrille d'Alexandrie et Chrysostome), ces deux grâces correspondraient aux deux économies du salut ». Chrysostome, par exemple, considère que la grâce supérieure de Christ est donnée en échange de la grâce de la Loi, car, dit-il, « même les choses de la Loi étaient de pure grâce » (cité dans Bernard, p. 29).

2. LA NOUVEAUTÉ

Celui qui veut démontrer la nouveauté de l'Evangile enfonce une porte ouverte. La nouveauté est partout présente et tout le monde la constate. Elle est même inhérente à la notion de continuité, qui chez Jean n'est pas statique ou répétitive, mais organique et progressive. Il est

²⁵ *Lecture de l'Evangile selon Jean* (Editions du Seuil, Paris, 1988), p. 129.

néanmoins intéressant de mesurer la radicalité de cette nouveauté chez Jean, en particulier en Jn 1,17, où la description de la comparaison entre Moïse et Christ comme une opposition (telle que nous l'avons déjà vue) s'avère bien en deçà de ce que l'Évangéliste Jean semble vouloir proposer.

D'abord, il faut constater un parallélisme structurellement parfait entre les éléments de la protase (la première proposition) et de l'apodose (la seconde proposition) dans ce verset.

1. Les deux sujets, la « Loi » et « la grâce et la vérité » évoquent les deux dispositions de l'Alliance de grâce. Bien sûr la Loi, conçue faussement comme moyen de salut pour le pécheur, est opposée à la grâce : mais la Loi n'a pas été donnée comme moyen de salut. Elle a été accordée après le salut par grâce lorsque Dieu eut délivré son peuple de la maison de servitude. C'est la grâce, non la Loi, qui assure le salut. La Loi a toujours servi à des fins de sanctification. Dans ce sens, il s'agit de deux choses différentes dans l'économie de la rédemption, qui ont toujours leur place respective.

Sur le plan exégétique, *nomos* dans Jean n'a pas de résonance négative (bien que le terme se trouve parfois dans des contextes polémiques) : il est utilisé comme synonyme des « Saintes Écritures » que Jésus fait siennes en les citant et en les accomplissant tout au long de son ministère. Ainsi Jésus appelle loi (*nomos*) le Psautier qu'il cite pour faire comprendre la portée théologique des incidents qui jalonnent sa vie (10,34, 15,25 ; cp Rm 3,19), et déclare aux Juifs que les Écritures, celles qu'ils sondent en tant que « docteurs de la Loi », donnent la vie, dans la mesure où l'on est capable de discerner qu'elles témoignent à son sujet.

Les deux termes « grâce et vérité » (*charis kai aléthia*), pris dans le texte comme un singulier²⁶, évoquent le caractère du Dieu « sauveur », qui s'est déjà révélé lors de la rédemption d'Israël hors d'Égypte (Ex 34,6)²⁷, dont « la Loi » parle partout. Lors de l'Exode le Dieu « de grâce et de vérité » se révèle également comme le « Je suis ce que Je suis » – *egô eimi ho ôn* (Ex 3,14) –, non pas pour se faire connaître comme l'origine de toutes choses, selon la pensée abstraite grecque, mais comme le Dieu Emmanuel, celui qui est avec son peuple pour le racheter. Le commentateur juif italien Cassuto, ancien professeur à l'Université hébraïque de Jérusalem, propose cette explication : « Je suis ce que je suis toujours, et comme je suis avec toi (Moïse), je suis aussi avec tout le peuple

²⁶ Comme pour « la loi », le verbe qui modifie « grâce et vérité », *egeneto* – « est venu » –, est au singulier.

²⁷ Voir *supra*, p. 5.

d'Israël qui est sous le joug de l'esclavage en Egypte, et avec tous ceux qui ont besoin de mon secours, aussi bien maintenant qu'à l'avenir. »²⁸

Sous cet angle « loi » et « grâce et vérité » sont deux notions différentes mais complémentaires qui coexistent dans l'histoire de la rédemption²⁹.

2. La même préposition de moyen – *dia* – « par », « à travers », « par l'entremise de » est associée à deux verbes différents (voir la suite).

3. Les deux agents, « Moïse » et « Jésus-Christ », sont tous deux médiateurs de ces deux éléments distincts. S'il est vrai que dans sa médiation prophétique, Christ est comparable à Moïse en tant que second Moïse, sa personne dans les aspects divins est incomparable (voir la suite).

4. Les deux verbes sont au passé : « a été donnée » et « sont venues ». On s'étonne que le premier verbe, « a été donnée », ne soit pas répété dans l'apodose – « la grâce et la vérité ont été données par Jésus-Christ ». L'auteur donne ainsi l'impression de vouloir marquer la différence. De quoi s'agit-il ? La première phrase désigne Moïse comme un vrai agent, mais sans plus. Il est médiateur d'une parole qui n'est pas la sienne. Or la deuxième phrase est bien plus compliquée. Elle est rendue dans la plupart des versions par « sont venues » (Second Révisée, TOB, BJ, Osty, King James Version (KJV), RSV, NIV, Philips, Good News, New English Bible, Crampon), mais une difficulté surgit dans la mesure où ce verbe *ginomai* veut dire presque toujours « devenir » ou « être ».

L'intérêt de cette expression *ginomai dia* est qu'elle ne se présente que trois fois dans tout le Nouveau Testament et que ces trois emplois se trouvent uniquement dans le Prologue de Jean, un fait qui est ignoré par tous les grands commentateurs (Calvin, Godet, Westcott, Bernard (ICC), Barrett, Hendriksen, R.E. Brown, Hänchen, Mollat *et al.*). Bultmann affirme que l'emploi de deux verbes différents dans ce verset est « sans aucune signification » (*John*, 79, n. 2). Néanmoins Calvin nous met sur la piste lorsqu'il traduit, sans commentaire, « grâce et vérité (sont) faite(s) par Jésus-Christ » ; car dans les deux autres emplois de *ginomai dia*, il s'agit de l'œuvre créatrice de la Parole : au v. 3 – « tout a été fait par elle » – *panta di' autou egeneto*, et le v. 10 – « le monde a été fait par elle » – *ho kosmos di' autou egeneto* ; et toutes les traductions qui ont rendu l'expression du v. 17 par « sont venues », la rendent dans ces deux versets par « ont été faites ». Seul Calvin est conséquent, ne serait-ce que de manière timide, et sans tirer de conclusion. Or les conclusions à tirer ne manquent pas. A la différence de Moïse, qui n'est qu'un médiateur prophétique, Jésus-Christ est la source créatrice voire l'origine *même* de la grâce et de la vérité. En

²⁸ U. Cassuto, *A commentary on the Book of Exodus* (Magnus Press, Hebrew University, Jerusalem, 1951, 1974), p. 38.

²⁹ Sur l'emploi de *egô eimi* par Jésus, voir *infra*.

ceci Jean affirme deux choses primordiales quant à la personne et l'œuvre de Jésus-Christ. En ce qui concerne son œuvre, Jésus-Christ est l'auteur unique du salut qui jaillit de la grâce divine. En ce qui concerne sa personne, les attributs divins du Dieu de grâce et de vérité, révélés au Sinaï, trouvent en lui leur origine.

3. CONTINUITÉ ENCORE

A côté de cette nouveauté radicale selon laquelle l'homme Jésus-Christ, l'auteur de notre Salut, est en fait le Dieu qui a créé les cieux et la terre, se trouve une mystérieuse et fondamentale continuité, à savoir que le Christ, Verbe de Dieu, s'est révélé tout au long de l'histoire de la rédemption. Nous modernes avons de la peine à accepter une telle notion, comme en témoignent si souvent nos exégèses et nos prédications tellement hésitantes lorsqu'il s'agit de voir le Christ dans l'Ancien Testament. Mais ce n'est pas le cas de nos aïeux dans la foi, les Pères de l'Eglise ancienne. S'il y a, en effet, des dangers à éviter, tels l'allégorisation* ou la « déshistoricisation » des textes, il faut néanmoins reconnaître que l'exégèse patristique*, même dans ses formes quelque peu exagérées, allait dans la bonne direction. Car un danger plus grave encore est que les chrétiens fassent une lecture quasiment rabbinique de l'Ancien Testament sans y reconnaître la présence de Jésus et minant ainsi la radicale continuité entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliances.

Les Pères de l'Eglise (du côté grec : Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie, Athanase, Basile de Césarée, Grégoire de Nysse, Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Cyr ; du côté latin : Hilaire de Poitiers, Grégoire d'Elvire, Ambroise, Jérôme, Tertullien et Novatien) ont tous massivement affirmé que c'était le Verbe de Dieu qui s'était révélé aux patriarches. A titre d'exemple, Justin de Samarie (100-165) a dit : « Ni Abraham, ni Isaac, ni aucun homme ne vit le Père et indicible Seigneur... mais seulement son Fils... Et c'est Lui, c'est le Christ qui a parlé du milieu du buisson. » Irénée (130-200) a enseigné qu'il s'agissait du Verbe qui « parlait à Moïse face à face ». Enfin Novatien (200-258) soutenait que toutes les théophanies* de l'Ancien Testament devaient être attribuées au Fils. « Le Père, personne ne l'a jamais vu. Le Fils est l'image du Dieu invisible, c'est donc lui qui est vu. C'est lui, le Christ, et non le Père, qui a été l'hôte d'Abraham. »³⁰

³⁰ Cité dans L. Devillers, « Exégèse et théologie de Jean 1:18 », *RevThom* (1989), p. 198.

Cette interprétation patristique est-elle la relique exégétique d'un passé révolu ou un juste reflet du texte biblique et de ses affirmations canoniques ? Pour ce qui concerne le reste du Nouveau Testament, il est certain que Paul voit en Christ le créateur des cieux et de la terre. « Tout a été créé par lui » dit Col 1,16, affirmation reprise par l'auteur de l'épître aux Hébreux (1,10) qui applique au Christ le Ps 102,26-28 : « C'est Toi, Seigneur, qui au commencement as fondé la terre. » Paul emploie le même procédé, appliquant au Christ des textes vétérotestamentaires qui ont pour sujet l'Eternel, le Dieu de l'Ancien Testament (Rm 10,9 et 1 Co 1,2b citant Jl 3,5 ; Rm 14,10-11 citant Es 45,23 ; 2 Co 10,17 citant Jr 9,27). Or si, selon le témoignage du Nouveau Testament, le Christ est le Créateur du monde, la question qui concerne son activité entre cette première œuvre et l'Incarnation est tout à fait pertinente. Une fois au moins, Paul y répond très explicitement (1 Co 10,4) en identifiant le roc auquel les Israélites ont bu dans le désert et que Moïse a frappé au Christ, référence d'autant plus intéressante que le mot « roc » est souvent employé comme un nom de Dieu (Dt 32,4, 15, 18, 30, 31 ; 2 S 22,2-3, Ps 18,2 ; 31,3 ; 42,9 ; 71,3). L'Évangéliste Jean donne la même réponse, comme les éléments suivants l'indiquent.

1. C'est dans Jean que le nom de Dieu révélé à Moïse lors de l'épisode du buisson ardent – *egô eimi*, « Je suis ce que Je suis » (Ex 3,14) – est attribué à Jésus (cf. 8,24, 28, 58 ; 13,19, entre bien d'autres)³¹.

2. Dans Jean Jésus est présenté supérieur aux patriarches, parce qu'il les a précédés, parce qu'il s'est fait connaître à eux. « Abraham a vu mon jour et il s'est réjoui... Avant qu'Abraham fût, Je suis » (Jn 8,56, 58) ; Moïse a écrit à son sujet (5,39, 45) ; Esaïe a vu sa gloire (12,41) tout comme Jacob (1,51).

3. La mention d'Esaïe est très instructive. Jean (12,40-41) cite le texte de l'envoi du prophète (Es 6,9) et rajoute : « C'est ce que dit Esaïe lorsqu'il vit sa gloire et qu'il parla de lui. » Ici la gloire du Christ est identifiée avec celle du Seigneur qui se révéla dans la théophanie accordée au prophète l'année de la mort du roi Ozias, lorsque le Seigneur descendit entouré des séraphins (l'armée céleste) qui criaient : « Saint, saint, saint est l'Eternel des armées. Toute la terre est pleine de sa gloire. » La conclusion suivante semble bien s'imposer : si cette gloire est celle du Christ, Christ est, pour Jean, le Seigneur des armées. Cette conclusion est confirmée par le fait que la révélation de la gloire et de la sainteté de Dieu donnée au prophète Esaïe rappelle justement celle accordée à Moïse – prophète par excellence de la lignée des prophètes qui porte son nom (Dt 18,15 ss.) – sur

³¹ Voir A. Feuillet, « Les *egô eimi* christologiques du Quatrième Évangile », *RSR* 1-2 (1966).

la montagne où Dieu descend dans sa gloire et se déclare le Dieu de gloire et de vérité. La boucle est bouclée. D'après l'enseignement de Jean et des autres apôtres, comme d'après celui des Pères, les théophanies de l'Ancien Testament sont des théophanies du Christ. C'est la raison pour laquelle cet évangile se termine (30,29) avec la confession inouïe de Thomas devant Jésus-Christ : « Mon Seigneur et mon Dieu. »

4. CONCLUSIONS

1. Comment ne pas penser que Jean affirme dans ce verset que Jésus-Christ est, et a toujours été, la source de la révélation de la grâce et de la vérité ? Et comment ne pas se demander s'il est juste de parler en fin de compte d'*opposition* entre Moïse et le Christ ? On oppose de bonnes pommes à de mauvaises, on oppose Jésus au Bouddha ou à Socrate ; mais pour Moïse et la révélation préalable de Jésus-Christ qui est accordée à Moïse, le mot « opposition » ne saurait convenir. Moïse et le Christ ne sont pas opposés. Ils sont plutôt juxtaposés, dans un résumé très condensé de la dynamique organique de l'histoire de la rédemption qui fait que la nouveauté et la progression de la rédemption éclatent dans toute leur splendeur. Ce n'est pas Moïse *ou* le Christ, mais le Christ *de* Moïse, voire le Dieu de Moïse, celui dont parle Moïse (5,45) (Jg 5,45), qui s'est révélé à Moïse dans le buisson ardent et sur le Sinaï comme le *egô eimi* et comme le Dieu de grâce et de vérité, et qui maintenant, en prenant chair à la fin des temps se révèle définitivement aux apôtres, témoins inspirés de sa gloire, et à travers eux à « nous tous » dans sa plénitude. Il s'ensuit que la distinction simpliste populaire, souvent entendue, entre le Dieu guerrier de haine et de loi de l'Ancien Testament et le Dieu d'amour du Nouveau Testament, dénote une méconnaissance totale de cet enseignement apostolique*.

2. Le fait que cette perspective du progrès de l'histoire et de la révélation de la rédemption, conçue à travers la conviction d'une profonde continuité, soit exprimée dans le Prologue (Jn 1,1-18) sous-entend que l'Évangile tout entier est écrit à sa lumière.

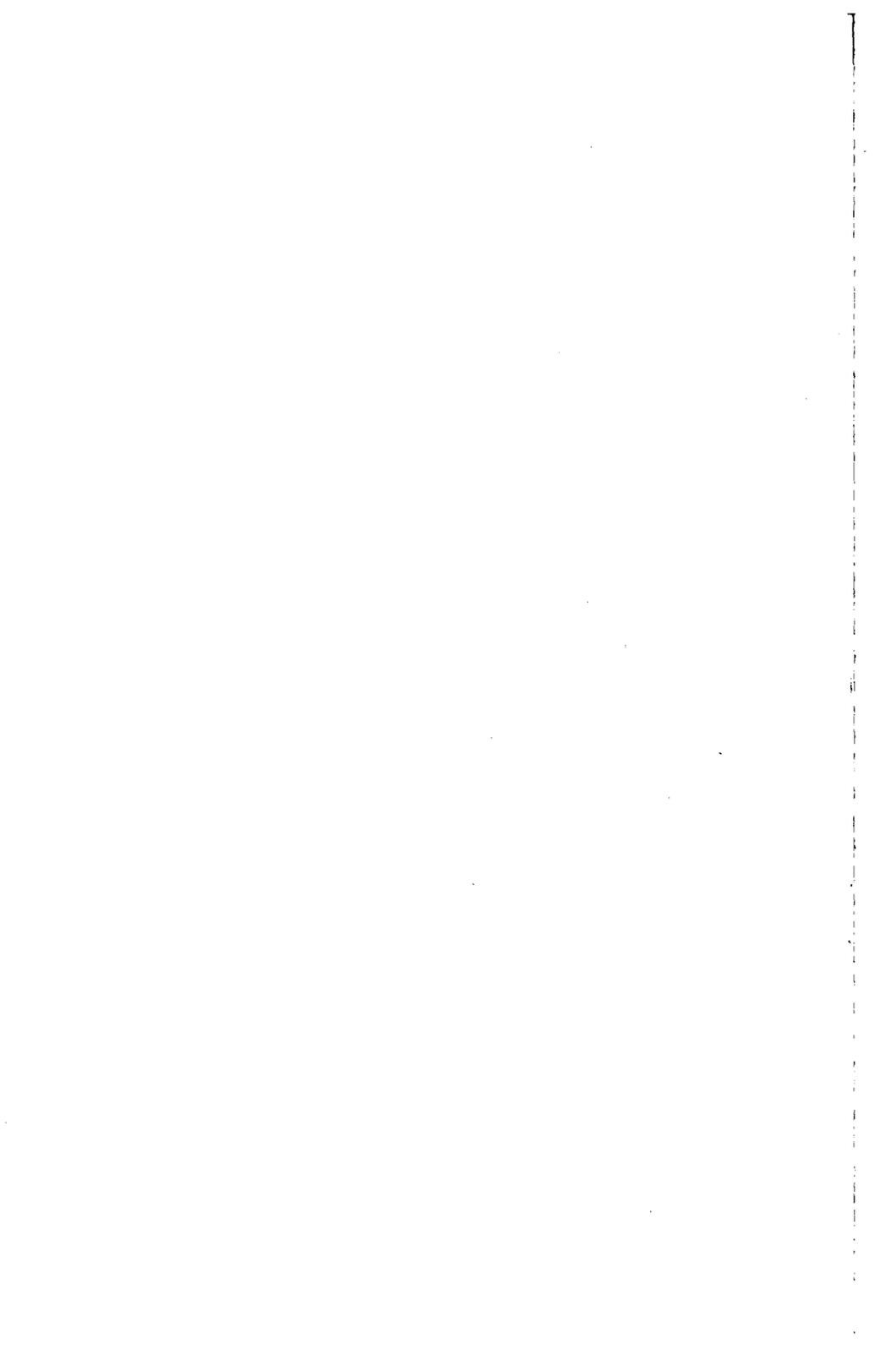
3. Il s'ensuit que Jean n'est pas en marge de l'orthodoxie (comme il est souvent dit de nos jours par une certaine critique, prônant l'éclatement de l'unité néotestamentaire, et arrivant ainsi à miner son autorité³², mais qu'il se trouverait à son centre véritable, maintenant un équilibre difficile mais essentiel entre les deux testaments. Si les sectes se sont souvent

³² E. Käsemann, « The NT and the Unity of the Church », *Essays on NT Themes* (SCM, Londres, 1964), pp. 95-107, va jusqu'à exclure Jean du canon.

trompées sur ce point précis, il n'en est rien pour Jean et sa communauté. C'est pourquoi ils ne constituent pas une secte (malgré ce que disent certains), justement parce que toute la Bible y est respectée à travers l'histoire de la rédemption, où le même Dieu Créateur se révèle progressivement comme le Rédempteur de son peuple.

4. La conception johannique du Christ Créateur et Rédempteur souligne l'universalité de la souveraineté de notre Seigneur et nous engage activement dans ces deux aspects de son œuvre. Il s'ensuit que si le chrétien n'est pas du monde, il est néanmoins pleinement à l'aise dans la création. Une vision aussi vaste de l'œuvre du Christ ne permet plus cette hésitante récupération de quelques « beaux » textes de la Genèse pour que l'Eglise ait son mot à dire en ce temps de crise écologique, mais exige à nouveau une pleine acceptation de la Bible comme canon dans sa totalité.

5. Pour des théologiens, l'exemple de Jean (comme celui des autres apôtres et des Pères de l'Eglise) est un rappel, un défi et une invitation à chercher dans l'Ancien Testament toute la richesse du Christ. L'Evangile consiste à prêcher le Christ dans toutes les Ecritures, comme l'a fait Jésus lui-même (Jn 5,39-45, Lc 24). L'Evangile est, d'après Paul, « selon les Ecritures » (1 Co 15,3-5). Sachons lire ces mêmes Ecritures, et plus précisément l'Evangile de Jean, aussi Ecriture sainte, puisqu'inspiré par le Paraclet, pour notre consolation et pour posséder l'espérance qu'elles procurent (Rm 15,4), afin que nous croyions que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (dans son acception pleine) et que nous ayions la vie en son nom, vie dont il est le Créateur et le Rédempteur.



LE « MALHEUREUX » DE ROMAINS 7

par James I. PACKER

professeur de théologie systématique, Regent College, Canada*

« Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? »

Nous chercherons dans cet article à clarifier l'identité de l'homme qui s'exprime ainsi (Rm 7,14-25). Ce problème a divisé les commentateurs depuis l'époque d'Augustin et les divergences de vue demeurent très grandes aujourd'hui encore.

LE CONTEXTE

Le problème se présente ainsi : dans le chapitre précédent, Paul a établi un lien entre « être sous la loi » et « être esclaves du péché » (6,14 ; 7,5) ; après avoir montré que le règne du péché s'exerce et se renforce par la loi (5,20 ; 7,5 ; cf. 1 Co 15,56), Paul craint qu'on en déduise que la loi elle-même est mauvaise. D'où sa question : « la loi serait-elle péché ? » (Rm 7,7). Il s'empresse de répondre par la négative : « Certes non ! » puis justifie sa position en analysant la relation qui existe réellement entre la sainte loi de Dieu et le péché. Cela occupe la fin du chapitre. Dans l'argumentation de Paul, il semble qu'il y ait trois points principaux :

1. La loi a pour effet de donner aux hommes la connaissance du péché, non pas comme une notion abstraite mais comme réalité concrète et dynamique qui se trouve à l'intérieur d'eux-mêmes : un esprit de révolte contre Dieu et de désobéissance à ses commandements (vv. 7 et 13 ; cf. 3,20).

2. C'est en exprimant les commandements et les interdictions de Dieu que la loi donne cette connaissance du péché. Les commandements

* Cet article est un extrait de *Keep in Step with the Spirit*, Grand Rapids, Fleming H. Revell, Baker Book House, 1984. Nous remercions ici l'auteur et l'éditeur de leur autorisation. La traduction est de Gérard Pella.

incitent en effet le péché à la révolte active puis rendent les hommes conscients des transgressions spécifiques ou des manquements (dans les mobiles ou dans les actes) auxquels le péché les a conduits (vv. 9, 13 et 23).

3. La loi ne donne aucun pouvoir à quiconque d'accomplir le bien qu'elle commande. Elle ne peut pas non plus délivrer de la puissance du péché (vv. 9-11 ; 22-24).

En exposant cela, Paul parle constamment à la première personne du singulier et son enseignement prend la forme de réminiscences personnelles et de réflexion sur lui-même. Son exposé a deux parties et chacune d'elle (comme cela se voit fréquemment chez Paul) commence par un condensé de la thèse que les versets suivants vont expliciter.

Dans la première partie (vv. 7 à 13), les verbes sont conjugués au passé (aoriste) et on est tout naturellement porté à comprendre cela comme un récit autobiographique. Sa thèse est énoncée au v. 7 : « Je n'ai connu le péché que par la loi. » On découvre ensuite comment l'interdiction de convoiter a suscité chez Paul une convoitise incontrôlable, de telle sorte que cette loi qui devait indiquer le chemin de la vie a eu pour effet de mener Paul à la mort.

La seconde partie (vv. 14 à 25) est écrite entièrement au présent. Grammaticalement, il semblerait donc naturel de la comprendre comme l'expression de la problématique personnelle de Paul au moment où il écrit. Mais son contenu amène de nombreux commentateurs à mettre en doute cette interprétation. Ces versets présentent en effet l'expérience d'un homme qui se voit constamment dans l'incapacité d'accomplir le bien que la loi prescrit – et qu'il désire lui-même réaliser – et qui est parvenu, en réfléchissant à ce fait, à voir l'amère vérité qui est annoncée dès le départ comme la thèse de cette partie : « je suis charnel, vendu comme esclave au péché » (v. 14). C'est cette perception qui suscite le cri : « Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera... ? »

LE PROBLÈME

Ce qui fait problème, c'est la contradiction (à première vue) entre la situation de ce « malheureux » et celle de Paul dans Rm 8, ce même Paul qui déclare : « La loi de l'Esprit qui donne la vie m'a libéré de la loi du péché et de la mort. » (v. 2) et qui se compte parmi ceux qui ne marchent pas sous l'empire de la chair mais de l'Esprit (v. 4), possèdent les prémices de l'Esprit (v. 23) et à qui l'Esprit vient en aide (v. 26). Tout cela soulève les questions suivantes : 1. Le « malheureux » est-il réellement Paul ou un

personnage fictif ? 2. S'il s'agit bien de Paul, est-ce Paul le chrétien ou Paul le juif encore inconverti ? Nous aborderons tour à tour ces deux questions.

LE « MALHEUREUX » EST-IL PAUL LUI-MÊME ?

La majorité des commentateurs estime que Paul décrit dans ce passage une expérience qu'il faisait ou qu'il avait faite. Cela me paraît difficilement contestable. On peut évidemment suggérer que ce passage ne traduit pas son expérience personnelle ; qu'il s'agit tout au plus du récit de l'expérience d'autres personnes ; ou encore d'une description imaginaire de l'état d'esprit dans lequel les hommes pourraient sombrer s'il n'y avait pas la grâce de Dieu. Avec Kirk, j'estime que cette hypothèse est difficile à croire¹.

Cela revient à penser que Paul, malgré le passage de la première personne du pluriel (« nous », désignant tous les chrétiens) à la première personne du singulier (v.14, cf. vv. 5-7), décrit une expérience qui, en ce qui le concerne, est purement hypothétique et imaginaire... C'est dire que le « je » emphatique (*ego*, vv. 14, 17, 24 ; *autos ego* v. 25) signifie « non pas moi mais vous, ou quelqu'un d'autre » et que le cri « malheureux que je suis ! » n'est jamais sorti de ses lèvres... Cette interprétation est trop artificielle et théâtrale pour être traitée comme une option sérieuse.

Il est vrai, comme on l'a souvent fait remarquer, qu'il faut comprendre toute l'expérience décrite dans les vv. 7-25 non comme une particularité de Paul mais comme une expérience typique et représentative car elle dévoile la relation entre la loi et le péché dans la condition humaine ; elle a donc une valeur universelle. C'est une raison supplémentaire de croire que Paul a lui aussi fait cette expérience.

Saul ou Paul ?

Nous admettons donc que le « malheureux » est Paul lui-même. Mais s'agit-il de Paul dans le passé ou dans le présent ?

S'agit-il de Saul le Pharisien, représentatif de l'humanité religieuse non convertie, l'humanité « en Adam », connaissant la loi sous une certaine forme, mais sans l'Évangile, sans la foi, sans l'Esprit ? Ou s'agit-il de Paul le chrétien, représentatif de l'homme « en Christ » ?

Il est clair que Rm 7,7-13 décrit Paul avant la conversion et que tout Rm 8 exprime la compréhension de soi théologique de Paul comme

¹ « Romains », *Clarendon Bible*, Oxford, Clarendon Press, 1937, p. 206.

chrétien. Mais à quel Paul appartiennent les versets intermédiaires ? Comme nous l'avons dit plus haut, les commentateurs se divisent à ce sujet.

Certains estiment que le Paul des vv. 14-25 est le même homme non converti que nous rencontrons dans les vv. 7-13 ; ils comprennent donc cette réflexion sur soi comme un commentaire des événements rapportés dans les vv. 7-13. Dans cette interprétation, l'usage du présent dans les vv. 14-25 ne sert qu'à rendre ce passage plus vivant puisqu'au moment où Paul écrit cela, il s'agit déjà pour lui d'une expérience passée. C'est ainsi que Bultmann, par exemple, décrit ce paragraphe comme « un passage dans lequel Paul décrit la situation d'un homme sous la Torah, telle qu'elle apparaît rétrospectivement du point de vue de la foi chrétienne »². Si cette interprétation est correcte, le malheur du « malheureux » est dû à l'échec de ses efforts religieux. Il a recherché la justice par les œuvres et ne l'a pas trouvée. Il sent son impuissance et se sait en route pour la ruine éternelle, d'où son appel au secours. C'est le cri de désespoir d'un homme inconverti ; la réponse de Dieu vient en Rm 8,1-4 qui proclame l'Évangile de la grâce. Dans cette interprétation, la délivrance saluée au v. 25 (« Grâce soit rendue à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur ») est une délivrance passée ou présente (analogue à « m'a libéré » de 8,2).

Cette interprétation de Rm 7,14-25 est l'une des plus largement répandues aujourd'hui mais elle prête le flanc à des objections très importantes :

1. Le temps des verbes

Le passage de l'aoriste au présent au v. 14 reste inexpliqué. Il est pourtant fort peu naturel puisqu'il se produit au milieu d'un texte traitant, d'après cette interprétation, d'une seule et même expérience et, qui plus est, d'une expérience passée et révolue. On ne trouve rien de tel ailleurs chez Paul. L'utilisation du présent historique dans les Évangiles, pour donner vivacité au récit, ne constitue pas un parallèle car, dans Rm 7, c'est la partie narrative qui se trouve à l'aoriste et le commentaire explicatif au présent. A moins qu'on ne découvre une particularité linguistique qui explique ce changement de temps – ce qui ne semble pas être le cas – il est

² *Theology of the New Testament I*, Londres, SCM Press, 1952, p. 247. En 1932, Bultmann écrivait : « Il me semble que ces questions (concernant l'identité du « je » de Rm 7) ont été suffisamment discutées et qu'il ne peut y avoir de doute : la situation décrite ici est la situation courante de l'homme sous la loi telle qu'elle apparaît au regard de quelqu'un qui a été libéré de la loi par Christ. » (*Existence and Faith : Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, trad. Schubert M. Ogden, Londres, Hodder & Stoughton, 1961, p.147.

plus naturel d'interpréter les verbes au présent des vv. 14ss. comme se référant au présent et décrivant une réalité distincte de l'expérience passée rapportée par les versets précédents. Faut-il soupçonner Paul d'obscurcir à dessein sa pensée et de s'exposer sciemment au malentendu en changeant de temps sans aucune raison ? Voilà à quoi aboutit l'interprétation que nous critiquons, et c'est ce qui la rend suspecte.

2. Quelle logique ?

Si le v. 25a est censé proclamer la délivrance présente de l'esclavage du péché, le v. 25b (« me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché ») vient apparemment démentir ce qui le précède, et de manière cinglante ! On a proposé deux expédients pour résoudre ce problème ; aucun cependant n'est très convaincant.

Le premier consiste à interpréter la tournure emphatique *autos egô* (« moi-même ») comme signifiant non pas « moi, même moi » – ce qui serait la traduction la plus naturelle – mais « laissé à moi-même ; moi seul, sans Christ ; livré à mes propres forces ». Parmi d'autres Meyer, Denney³, Mitton⁴ et Arndt-Gingrich choisissent cette interprétation. Mais il est très peu probable que *autos* puisse être chargé d'un tel poids de sens. Arndt-Gingrich ne fournissent aucun parallèle (les deux passages cités comme comparables, Mc 6,31 et Rm 9,3, ne sont pas du tout parallèles dans leur signification). Grammaticalement, l'explication est tirée par les cheveux. De plus, si Paul voulait effectivement dire cela, il aurait mis le verbe à l'aoriste ou à l'imparfait (« je fus assujetti » ou « j'étais assujetti »). N'aurait-il pas été conscient qu'après le chant de délivrance du v. 24a, un verbe au temps présent était déconcertant ?

Le second expédient consiste à suggérer, sans le moindre manuscrit pour soutenir cette thèse, que le v. 25b n'est pas à sa place et devrait suivre le v. 23 (Moffatt, Kirk, Dodd). Mais il s'agit là d'une acrobatie propre à discréditer la théorie qui la rend nécessaire.

3. Quelle anthropologie* ?

D'après l'interprétation que nous critiquons, Paul parle d'un homme « en Adam » comme de quelqu'un qui a une affinité naturelle avec la loi de Dieu : il est d'accord avec elle et reconnaît qu'elle est bonne

³ Dans *The Expositor's Greek Testament*.

⁴ C. L. Mitton, « Romans VII Reconsidered : III », *Expository Times* 65 (1954), p.133.

(v. 16), il y prend plaisir (v. 22), il désire l'accomplir (vv. 15, 18-21), il la sert avec son intelligence (*nous*) et son être intérieur (v. 22, cf. v. 25).

Mais, dans une autre épître, Paul nie catégoriquement l'existence d'une telle affinité et va jusqu'à affirmer que l'esprit et le cœur de l'homme « en Adam » sont aveuglés, corrompus, immoraux, hostiles à Dieu (Ep 2,3 ; 4,17ss.). Et même dans le chapitre qui suit Rm 7, on trouve une déclaration qui va très clairement dans ce sens : « Sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel... Car le mouvement de la chair est révolte contre Dieu ; elle ne se soumet pas à la loi de Dieu ; elle ne le peut même pas. » (Rm 8,5 et 7). A moins de supposer que Paul a changé d'anthropologie en l'espace de moins de dix versets, nous devons conclure que Paul, dans Rm 7, 14-25, ne décrit pas un homme « en Adam » mais un homme « en Christ ».

4. Quelle libération ?

La délivrance de la puissance du péché que Christ accorde dans cette vie ne correspond pas pleinement à la délivrance que demande le « malheureux ». Car il désire la délivrance « de (*ek*) ce corps de mort », c'est-à-dire ce corps mortel qui est pour le moment la résidence du péché (v. 23). Mais cette délivrance ne viendra pas avant que « cet être mortel revête l'immortalité » (I Co 15,54). Il s'agit d'une délivrance que ceux qui ont l'Esprit attendent en gémissant (Rm 8,23). C'est précisément ce gémississement que Rm 7,24 exprime.

Le « malheureux » aspire à ce que Rm 8,23 appelle « la délivrance (litt. : rédemption) pour notre corps ». Si tel est bien le cas, par l'action de grâce du v. 25a Paul remercie Dieu de ce qu'en Christ, cette bénédiction lui sera finalement donnée. La juxtaposition de l'action de grâce de v. 25a et du sombre constat de 25b ne pose alors plus de problème. En effet, dans cette interprétation, le v. 25b n'est pas en contradiction avec ce qui précède ; il résume simplement la situation décrite jusqu'ici, un état de fait qui durera tant que la vie mortelle durera. L'homme « en Christ » sert la loi de Dieu par l'intelligence, en ce sens qu'il veut très sérieusement l'accomplir, mais par la chair il est prisonnier de la loi du péché, de telle sorte qu'il ne parvient jamais à obéir à la loi aussi parfaitement qu'il le désire. L'emphatique *autos egô*, « moi, même moi » montre que Paul est conscient de ce paradoxe douloureux : un chrétien comme lui, qui désire si ardemment garder la loi de Dieu et ne faire que du bien, se retrouve constamment dans la « nécessité » de transgresser la loi et de faire le mal qu'il réprouve. Mais telle est pourtant la condition du chrétien, jusqu'à ce que son corps soit racheté.

RÉINTERPRÉTONS !

Les critiques ci-dessus ont déjà laissé voir quelle nous paraît être l'interprétation la plus satisfaisante de ce passage. En voici les éléments principaux :

Paul utilise le présent à partir du v. 14 parce qu'il décrit une situation présente. Il dit comment il se voit et se comprend théologiquement. Il ne s'agit pas d'une image complète de la condition chrétienne mais d'une image partielle, celle qui correspond au sujet traité : la fonction de la loi, qui donne connaissance du péché. L'autre partie de la compréhension de soi paulinienne, celle qui lui est donnée par l'Évangile, est développée dans le chapitre 8.

La thèse de ce passage : « Je suis charnel, vendu comme esclave au péché » (v. 14) est énoncée catégoriquement, non parce que c'est toute la vérité au sujet de Paul comme chrétien, mais parce que c'est la seule part de vérité sur lui-même que la loi puisse lui donner.

Ce que fait la loi pour le chrétien, c'est de lui donner connaissance du péché qui demeure encore en lui. Lorsqu'il observe sa vie à la lumière de la loi, il constate toujours qu'il fait moins que le bien qu'il voulait faire ; par là, il « constate » et « voit » que le péché demeure encore en lui et qu'il en est toujours, dans une certaine mesure, le prisonnier (vv.22-23). Le malheur du « malheureux » provient ainsi du fait qu'il découvre qu'il continue d'être pécheur et qu'il ne peut espérer se débarrasser du péché, cet hôte troublant qui demeure chez lui, tant qu'il reste dans ce corps. Il est douloureusement conscient du fait que, pour le moment, il veut plus et mieux que ce qu'il peut ; par conséquent il aspire à la libération eschatologique* qui abolira la tension entre volonté et réalisation, but visé et résultat atteint, projet et concrétisation.

Cette interprétation nous semble rendre compte du contexte comme des détails de ce passage. En particulier, elle éclaire nettement mieux que l'interprétation courante le sens des vv. 24-25.



DE QUELQUES « CRUCIFIXIONS » DU SERMON SUR LA MONTAGNE

Vers une approche christoséquente de Mt 5-7

Perspectives anabaptistes

par Claude BAECHER et Michel UMMEL¹

La présente étude de Mt 5-7 se propose dans un premier temps d'aborder quelques approches du Sermon sur la Montagne² qui paraissent « crucifiantes », parce que, de notre point de vue, elles réduisent la force de son message éthique et la portée de sa mise en pratique. Dans un second temps, elle tentera de donner de ce texte matthéen une interprétation que l'on a appelée « christoséquente » : ceci en raison de la tradition, chère aux Anabaptistes, de la *Nachfolge Christi* (suivance ou séquence du Christ³), et du fait surtout de l'influence déterminante que le Sermon sur la Montagne devrait avoir dans le façonnement de l'identité des disciples du Christ. Finalement, nous considérerons l'enjeu de l'application⁴ d'une telle approche à la vie de disciple dans notre société en cette fin de siècle.

¹ Claude Baecher est professeur dans la section francophone de l'*Ecole Biblique Mennonite Européenne* du Bienenberg (Suisse). Michel Ummel accomplit actuellement un service volontaire avec l'*Organisation Mennonite Suisse de Secours* dans un des bidonvilles de Amadora (banlieue de Lisbonne, Portugal). Il enseigne également au *Seminário Evangélico de Teologia* (Presbytérien) de Lisbonne.

² Nous nous rallions sans entrer dans de plus amples explications à la note de la Traduction Œcuménique de la Bible concernant l'appellation de « Sermon » pour qualifier l'intervention de Jésus dans Matthieu 5-7: « Le sermon sur la montagne est présenté par Matthieu comme une didachè, enseignement qui suppose la proclamation antérieure du Royaume. » (T.O.B., 1988, note c, p. 2313).

³ Pour *Nachfolge*, suivance et séquence cf. note 53

⁴ Sans minimiser l'influence/apport de la recherche herméneutique* et exégétique* sur la praticabilité du Sermon sur la Montagne, nous pensons qu'à aucun moment le principe d'application de Matthieu 5-7 ne se trouve remis en cause. Nous

Il va sans dire, le lecteur s'en rendra rapidement compte, que cet article doit beaucoup au livre de Clarence Bauman *The Sermon on the Mount : The Modern Quest for its Meaning* moins connu, semble-t-il, dans l'Ancien Monde que dans le Nouveau⁵. Avec une rare pénétration et un parti-pris certain, son auteur retrace, de Tolstoï à Strecker⁶ l'histoire de l'interprétation de Mt 5-7.

I. DE QUELQUES « CRUCIFIXIONS » DU SERMON SUR LA MONTAGNE

Avant l'exposé de quelques « crucifixions » (réductions) du Sermon sur la Montagne, classées en différentes catégories, certaines remarques préalables s'imposent pour aider à mieux cerner l'intention et les limites de la démarche choisie.

Premièrement, l'établissement de catégories (ou « écoles ») pour parler des différentes approches de Mt 5-7 n'a rien de novateur⁷.

partageons la perspective de Robert Guelich à ce propos: « *Until this century the controlling issue for interpreting the Sermon was practicability. This issue still obtains in the so-called "homiletical" commentaries whose primary concern is application. But the impact of Gospel criticism has moved the focus to the historical, religious, and literary context of the Sermon and raised antecedent issues that greatly influence the question of practicability and, as we have seen, the question of applicability.* »

Guelich est aussi convaincu que malgré le manque de consensus relatif aux différentes analyses du Sermon sur la Montagne, le message de Matthieu 5-7 et son application aujourd'hui ne sont pas remis en question. (cf. R. Guelich, « Interpreting the Sermon on the Mount », *Interpretation*, Vol. XLI/2, Avril 1987, p. 130)

⁵ Par exemple, le livre de Bauman ne se trouve pas, à notre connaissance, dans les ouvrages recensés par la revue des *Etudes théologiques et religieuses* (ETR) ; il ne figure pas non plus dans la bibliographie consacrée au Sermon dans la plaine de F. Bovon alors que d'autres ouvrages figurant généralement en compagnie de l'étude de Bauman y sont mentionnés. (F. Bovon, *L'Evangile selon Saint Luc 1-9*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 282)

⁶ Clarence Bauman, *The Sermon on the Mount : The Modern Quest of Its Meaning*, Macon (Georgia), Mercer University Press, 1985, pp. 6 et 7. On trouvera dans ces pages une bibliographie commentée sur l'histoire de l'interprétation du Sermon sur la Montagne.

⁷ Dans l'océan de publications en relation avec le Sermon sur la Montagne, voici quelques références utiles pour notre perspective de travail. Les études suivantes opèrent une classification des interprétations de Matthieu 5-7: tout d'abord celle de Ed. Thurneysen, *Le Sermon sur la Montagne*, Genève: Labor et Fides, 1958, pp. 9-17. J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, Paris: Editions du Cerf, 1969, pp. 17-29.

Cependant, le parti-pris de parler des interprétations qui semblent, de notre perspective, entraver le sens véritable de ce texte et sa mise en pratique, présente un intérêt et un enjeu que cet article s'efforcera de montrer.

Deuxièmement, le fait de traiter le Sermon sur la Montagne de façon macroscopique comporte des dangers notoires⁸. Le texte de Matthieu risque d'être noyé dans le conflit « idéologique » des approches ; en ne considérant que les reflets lumineux, on se hasarde à négliger la source qui les émet. On ne peut que réaffirmer l'importance, capitale, de la tâche exégétique même si elle ne trouve peu ou pas sa place dans notre cheminement⁹.

Troisièmement, les catégories envisagées (sans aucune prétention à quelque exhaustivité !) peuvent présenter certains traits artificiels. On ne peut réduire à une catégorie l'analyse d'un théologien ou encore les lignes directrices d'une église chrétienne. La réalité va contre ces monolithismes, mais ils ont l'avantage d'arrêter et d'organiser des

U. Berner, *Die Bergpredigt, Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*, Göttingen, Zürich: Vandenhöck & Ruprecht, 1979. G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen: Vandenhöck & Ruprecht, 1984, 1985, pp. 13-23. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1985, notamment *Zur Auslegungsgeschichte der Bergpredigt*, pp. 191-197. J. Lambrecht, « *Eh bien ! Moi je vous dis* », *Le discours-programme de Jésus (Mt 5-7; Lc 6,20-49)*, Paris: Cerf (*Lectio Divina* n° 125, 1986, pp. 16-19). P. Lapide, *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action ?*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1986, pp. 4-6. W. D. Davies and D.C. Allison Jr. « Reflections on the Sermon on the Mount », in *Scot. Journ. of Theol.*, Vol. 44, (3, 1991) pp. 283-309. Enfin, des revues qui ont consacré un numéro spécial sur le Sermon sur la Montagne et qui aident ainsi à faire le point sur certains aspects de la recherche concernant Matthieu 5-7: *Interpretation*, Vol. XLI/2, Avril 1987, *Lumière & Vie*, Tome XXXVI (183), sept. 1987, *Southwestern Journal of Theology*, 35 (1,1992) d'après la revue *New Testament Abstracts*, Vol. 37/1, 1993 pp. 24 et 25.

Pour la question de la praticabilité et de l'application du Sermon sur la Montagne, trop rarement abordée, les trois ouvrages suivants méritent d'être mentionnés : J. Miller, « La Voie Chrétienne » in *Les Cahiers de Christ-Seul*, n° 3-4, 5/1981, Montbéliard, J. Stott, *Matthieu 5-7, le Sermon sur la montagne*, Lausanne: P.B.U., 1987 et R. B. Gardner, *Matthew*, Scottdale Pennsylvania, Waterloo Ontario: Herald Press, 1991. (cf. aussi Lapide, *The Sermon on the Mount. Utopia or Program for Action ?*)

⁸ cf. Davies and Allison, « Reflections on the Sermon on the Mount », pp. 284-285.

⁹ Bauman rappelle cet impératif: « *May this history of interpretation serve the logic of inquiry as prelude to that more demanding exegetical task of examining the text itself to discern what it says before dealing with what it means.* » (Bauman, *Sermon on the Mount*, p. X.)

mouvements, des tendances. Le poids de l'Histoire a parfois aussi renforcé ce jeu des étiquettes et des grandes généralités. Les querelles qui ont fondé et situé les différences de doctrine entre, par exemple, les Catholiques, les Protestants et les Anabaptistes du XVI^e siècle, sont-elles encore les mêmes aujourd'hui ?¹⁰

Quatrièmement il est utile d'exposer quelques raisons premières qui poussent à parler de « crucifixions » pour traiter des approches qui réduisent le « sens plein » du Sermon sur la Montagne.

Bauman paraît avoir formulé une raison fondamentale qui conduit les lecteurs de Mt 5-7 à appréhender de façon « crucifiante » ce texte lorsqu'il affirme : « Toutes ces tentatives fort variées d'analyser, de caractériser, de « catégoriser », de critiquer et de moderniser le Sermon sur la Montagne semblent être invariablement motivées, consciemment ou inconsciemment, par le même souci de base : se redécouvrir en Jésus et ses paroles de façon à autoconfirmer son propre point de vue et à justifier à son tour ses propres intérêts et valeurs. L'arbitraire désillusionnement de l'interprétation théologique ne peut être transcendé que dans la mesure où nous discernons le sens du Sermon sur la Montagne dans son contexte juif d'origine, en permettant à Jésus de parler à notre temps de l'intérieur du sien. »¹¹

Une telle vision de l'interprétation de Mt 5-7 recherche dans ce texte des lignes normatives et incontournables qui doivent guider l'éthique et la morale du disciple du Christ. En fait, le lecteur du Sermon sur la Montagne doit se laisser interpellé et se remettre en question ; il doit laisser le texte parler d'abord et en tirer les conséquences. Les désirs, les intérêts immédiats ne doivent pas déterminer la lecture et la réception du texte afin de ne pas en limiter l'application.

¹⁰ « Il serait possible de montrer sur toute une série de points à quoi nous conduit la relecture des textes, faite souvent en commun avec les héritiers spirituels des adversaires visés au XVI^e siècle. Donnons quelques exemples. Les dialogues avec les mennonites et les baptistes ont réduit le différend à la question de la légitimité ou non du baptême des enfants (et de l'ecclésiologie* impliquée). Tout en considérant comme théologiquement légitime cette forme de baptême, les Eglises luthériennes savent aujourd'hui que pour des raisons pastorales et dans une société sécularisée, il n'est pas possible de baptiser les enfants dans toutes les situations, mais qu'il faut valoriser le baptême d'adultes. » M. Lienhard in *La Foi des Eglises Luthériennes, Confessions et Catéchismes*, Paris, Genève: Editions du Cerf et Editions Labor et Fides, 1991, p. 24. Prise au sérieux, « l'ecclésiologie impliquée » à laquelle l'auteur fait référence donnerait-elle lieu à une application plus conséquente du Sermon sur la Montagne ?

¹¹ Bauman, *Sermon on the Mount*, pp. 4-5.

Alors qu'en interprétant la loi divine dans le Sermon sur la Montagne, Jésus disait : « Pas seulement... mais même »¹², le disciple est tenté de limiter et d'amputer la portée originale des commandements par une interprétation qui correspond à une démarche du type : « Oui... mais seulement. »

Certains n'ont pas caché leur agacement face à tel ou tel passage biblique¹³ et parfois le texte biblique semble avoir été corrigé¹⁴.

Le disciple du Christ, comme les pharisiens et les païens, recherche une interprétation qui ne mette pas en péril ses propres intérêts, ceux de son « clan » ou de sa nation ; une interprétation arrangeante est recherchée à cause de peurs, de craintes, de doutes, de manques de confiance et de foi qu'il éprouve et qui souvent précèdent toute démarche herméneutique ou de compréhension. Son profit (Mt 19,16-22), sa « dureté » (Mt 19,1-9), sa soif de paraître (Mt 23,1-36) etc, limitent les commandements de Christ. Oui, à l'obéissance aux enseignements de Jésus, mais... ! C'est une telle attitude qui entraîne les drames que l'on connaît du fait que la justice et les commandements du Fils de Dieu se trouvent affaiblis et perdent ainsi leur teneur. Il est en effet plus aisé de chercher, consciemment ou inconsciemment, à conserver le *statu quo* en justifiant ce que l'on fait et ce que les autres font déjà ; l'important est le *résultat*, la quiétude et la tranquillité relatives aux dépens même de la justice, de la miséricorde et de la fidélité (Mt 23,23).

Le disciple chrétien, par son intérêt personnel, ses désirs, ses peurs « crucifie » les commandements du Christ. Cependant, on le verra dans ce qui suit, l'enseignement de Jésus a parfois été compris davantage comme « crucifiant » que comme « crucifié ».

¹² Bauman, *Sermon on the Mount*, p. 417, note 2. Idée en fait de G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris: Seuil, 1973, p. 120.

¹³ Les réserves, par exemple de Luther à propos de l'épître de Jacques. Cf. F. Vouga, *L'Épître de Saint Jacques*, Genève: Labor et Fides, 1984, p. 33, note 1.

¹⁴ Cf. D. A. Black, « Jesus on Anger: The Text of Matthew 5:22a Revisited », in *Novum Testamentum*, XXX, 1 (1988) pp. 1-8. « *It is true that to accept εἰκῆ makes Jesus' words less harsh than the alternative construction* », p. 4. Dans le même ordre d'idée il faudrait se pencher avec attention sur les remarques faites par Léon Tolstoï dans son livre *Ma Religion* à propos notamment du jugement (Mt 7,1 et Lc 6,37, pp. 32 ss.), de la colère (Mt 5,21-26, pp. 76 ss.), du divorce et de la convoitise sexuelle (Mt 5,32, pp. 83 ss.) (Les numéros de page renvoient à L. Tolstoï, *Ma Religion*, 6^e édition précédée de la *Réponse au Saint Synode*, Paris, Librairie Fischbacher, 1898.)

Voici sans ordre notoire six approches « crucifiantes » (réductrices) du Sermon sur la Montagne¹⁵.

1. Théorie du précepte impossible

Oui, mais seulement pour révéler mon impuissance et ma faiblesse.

Cette théorie dite de l'« orthodoxie luthérienne »¹⁶ prétend que les commandements de Jésus sont irréalisables. En effet, comment considérer les six antithèses de Mt 5,21-48, concernant le meurtre et la réconciliation, l'adultère et le scandale, la répudiation, le talion et l'amour des ennemis¹⁷ sinon comme un idéal inaccessible qui effraie le disciple du Christ en lui montrant sa petitesse, son insignifiance et sa condition de pécheur perdu ? C'est alors que va intervenir la Loi comme *praeparatio evangelica*¹⁸, comme « propédeutique » ou encore comme « pédagogie du salut » puisqu'elle révèle au disciple sa nature pécheresse ; par conséquent dans cette situation de faiblesse et de désespoir, l'homme ne peut que reconnaître, par la foi, les bienfaits de la grâce divine seule capable de changer son état de pécheur et de le sauver.

Bauman (répondant aux thèses de Stange), de même que Jeremias repousse cette approche du Sermon sur la Montagne parce qu'elle interprète « Jésus par Paul, au lieu de Paul par Jésus ». « C'est de l'exégèse pauliniane, c'est-à-dire tendancieuse.¹⁹ »

¹⁵ Les catégories proposées dans ce travail ne suivent pas une logique particulière si ce n'est celle d'exposer au mieux quelques facettes des aspects, à nos yeux, réducteurs et « crucifiants » des approches en question. Nous ne nous sommes intéressés qu'à la *description* des différents arguments pour former nos catégories. Nous intéresser à leur *nature* nous aurait conduits à créer une autre typologie. L'étude des théories de différents auteurs en relation à Matthieu 5-7, en nous référant à Bauman – qui parfois même ne recourt pas à la première source – comporte des risques. Cette lecture, au « cube » dans certains cas (Luther, Luther vu par X, Luther vu par X vu par Bauman), peut entraîner des distorsions du message initial. C'est un problème dont il faut tenir compte dans l'approche macroscopique qui est celle de Bauman et la nôtre.

A remarquer encore que ce dernier ne se réfère que trop peu (voire pas du tout) aux études sur Matthieu 5-7 parues dans le monde théologique francophone.

¹⁶ J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, pp. 22-25.

¹⁷ Les références bibliques viennent, sans autres précisions, de la *TOB* (1988).

¹⁸ Bauman qualifie l'approche de Mt 5-7 de G. Kittel de *Praeparatio Evangelica* (*Sermon on the Mount*, pp. 187-196.)

¹⁹ J. Jeremias, *Paroles de Jésus*, p. 25 et Bauman, *SM*, p.185. A propos des relations entre la théologie de Paul et celle de Matthieu, certaines nuances sont apportées dans la seconde partie de l'article. (cf. point 4, « De quelques limites et dangers »)

Dans une telle approche de Mt 5-7, l'engagement/obéissance du disciple envers Dieu/Christ se trouve réduit à la foi en Dieu/Christ, au croire ? Est-ce suffisant ?

Si l'on considère par exemple le commandement de Jésus concernant l'amour des ennemis (Mt 5,43-48), une telle approche du Sermon sur la Montagne pourrait signifier que le but pour les disciples n'est pas d'aimer leurs ennemis, mais de reconnaître l'impossibilité de les aimer et par là, percevoir, par la foi, les bienfaits de la grâce de Dieu²⁰.

2. Interprétation spiritualisante

Oui, mais seulement pour illustrer des intentions louables.

Cependant dans ce débat classique entre l'apôtre et l'évangéliste sur la Loi et l'Évangile, les remarques de J. Zumstein sur le contexte de rédaction des textes pauliniens et matthéens nous paraissent éclairantes. « Pourquoi cet écart (entre Paul et Matthieu) ? Un premier élément à prendre en compte est le fait que Paul et Matthieu écrivent dans des contextes fort différents. Paul est un croyant de la première génération. [...] [Il] est donc un théologien missionnaire concentré sur la nouveauté et la spécificité de la foi chrétienne. L'Évangile sera le pivot falsifiant la Loi comme chemin du salut, puis la réhabilitant comme thème de l'éthique. Matthieu, en revanche, est un chrétien de la deuxième génération. L'identité chrétienne, développée et confessée dans une multitude de traditions, se dit devant l'Église constituée. Or le souci majeur du théologien de l'Église n'est pas la conversion à la foi, mais le devenir dans la foi. C'est dire que pour le théologien d'Église, l'importance de l'éthique croît – il s'agit de vivre la foi dans la durée – et, naturellement, dans un espace judéo-chrétien, cette croissance du souci éthique provoque une nouvelle réflexion sur la Loi. (J. Zumstein, « Loi et Évangile dans le témoignage de Matthieu », in Collectif : *Loi et Évangile*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 48-49.)

²⁰ Pour chaque « crucifixion », réduction, nous essayerons de montrer ce que devient une des prescriptions du Sermon sur la Montagne, en l'occurrence Mt 5,43-48. Cet exercice est périlleux, car il avoisine la caricature. Ne faut-il pas parfois exagérer certains aspects des choses pour mieux en saisir le contenu et la portée ? On peut se demander si pour obéir aux commandements de Jésus et éviter de les caricaturer, il faut les appliquer littéralement. Avec Menno Simons (c. 1496-1561), nous posons cette question : « Dites-moi, comment un chrétien peut-il défendre d'après l'Écriture, la riposte, la rébellion, la guerre, les actes de violence, les meurtres, la torture, le vol, le pillage, la mise à sac et à feu de villes et la conquête de pays ? » (notre traduction) in Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons, c. 1496-1561*, Scottdale, Pa, Herald Press, 1956, 1986^s, p. 555. D'autre part, y aurait-il des commandements qui valent moins que d'autres dans le contexte de Mt 5-7 ?

Wilhelm Herrmann est le principal représentant d'une théorie appelée « *Gesinnungethik* » (éthique de l'intention) qui consiste à faire prévaloir les intentions sur les actes²¹. Il affirme que le Sermon sur la Montagne ne contient pas d'enseignements qui puissent trouver une application concrète dans le monde d'aujourd'hui²². L'idée de *Nachfolge Jesu* n'est pas non plus épargnée puisque pour lui, elle n'a rien à voir avec ce qu'entendait Jésus. La plus grave erreur d'interprétation des commandements du Sermon sur la Montagne est de les considérer comme des lois qui, dans chaque cas, sont censées être appliquées²³. Bauman réagit de manière assez directe à l'approche proposée par Herrmann. « Evidemment Jésus voulait une nouvelle obéissance, et non pas une nouvelle gnose ! Une intention vraie se manifeste elle-même par un comportement correct envers Dieu (par exemple, aumône, prière, jeûne) et envers le genre humain (par exemple, réconciliation avec son voisin, amour des ennemis). "Chaque arbre en effet se reconnaît au fruit qui lui est propre." (Lc 6,44) "Ceux qui *font* la volonté de Dieu vont entrer dans le Royaume." (Mt 7,21) "Et pourquoi m'appelez-vous « Seigneur, Seigneur ! » et ne *faites-vous* pas ce que je dis ?" (Lc 6,46). Herrmann ne nous a pas convaincu que Jésus ne voulait pas que ses commandements soient compris et appliqués littéralement. Qu'intellectuellement ou moralement nous ne voulions pas ou soyons incapables de suivre Jésus ne justifie pas que nous attribuions notre propre approche de la vie à l'intention [*Gesinnung*] de Jésus. »²⁴

En effet, on voit difficilement comment la Loi réaffirmée, « relue » et recentrée par Jésus – notamment en Mt 5,21-48 – n'en resterait qu'à un niveau d'intentions.

En relation à Mt 5,43-48, ce qui compte pour le disciple selon l'éthique de l'intention, c'est de tendre vers l'amour de ses ennemis ; qu'il y parvienne ou pas, cela est secondaire.

3. Interprétations eschatologiques*

Oui, mais seulement pour le temps de la fin dans lequel Jésus vivait.

Oui, mais seulement comme loi du Royaume des cieux.

Oui, mais seulement comme éthique futuriste.

²¹ Bauman, *SM*, pp. 37-51.

²² Bauman, *SM*, p. 39.

²³ Bauman, *SM*, p. 43.

²⁴ Bauman, *SM*, pp. 49-50.

La dimension eschatologique, par son caractère même d'exception, sert de refuge, idéal, pour différer l'enseignement du Christ contenu en Mt 5-7.

Le Sermon sur la Montagne est interprété par Johannes Weiss et Albert Schweitzer comme une « éthique de l'intérim »²⁵. Weiss écrit que « la "nouvelle moralité" que Jésus a proclamée n'était pas destinée au Royaume lui-même, [...] mais était censée indiquer les conditions pour y entrer. Dans la mesure où ses commandements n'étaient pas basés sur l'idéal d'une communauté humaine parfaite ni dérivés de normes éthiques universellement valides, ils étaient fondés sur la terrifiante gravité du moment où le plus grand événement de l'histoire était près d'arriver. »

La question de la *Nachfolge Christi* pose également problème à Weiss qui affirme que « nous ne sommes pas les contemporains des premiers disciples, et par conséquent nous ne sommes pas capables de prendre part à leur ascétisme et à leur obéissance. Le statut de disciple (discipulat) chrétien peut exister aujourd'hui seulement dans des conditions différentes sur le plan psychologique. Nous ne devrions pas permettre à notre piété de dégénérer en une pure et mécanique imitation du Christ. L'image de Jésus n'est plus normative. »²⁶ « A qui devons-nous aller, si nous ne pouvons pas suivre Jésus ? »²⁷ s'interroge Bauman face à l'interprétation de Weiss.

Schweitzer répond à cette question. Il affirme que « Jésus est pour nous un étranger et une énigme. Il fait autorité non pas pour notre savoir, mais seulement notre foi. Notre seul moyen d'approcher le mystère de son esprit est à travers Paul. Paul raisonnait : si Jésus est le porteur du Royaume, alors il n'y a aucune raison pour qu'il ne revienne pas tout de suite. »²⁸ Bauman rétorque qu'« il n'y a pas de raison de croire Paul quand on ne peut pas croire Jésus ! »²⁹

Pour sa part, Martin Dibelius voit dans le Sermon sur la Montagne un enseignement que l'on ne peut ni appliquer, ni pratiquer dans notre monde actuel ; les commandements de Jésus se rapportent au Royaume des cieux: « Les paroles et les actes de Jésus sont des signes du royaume de Dieu ; Jésus proclame la pure volonté de Dieu. »³⁰

L'eschatologie dispensationaliste « crucifiée » également la portée immédiate, *hic et nunc*, du Sermon sur la Montagne. Cette interprétation

²⁵ Jeremias, *Paroles de Jésus*, p. 25.

²⁶ Bauman, *SM*, pp. 102 et 108.

²⁷ Bauman, *SM*, p. 110.

²⁸ Bauman, *SM*, p. 126.

²⁹ Bauman, *SM*, p. 126.

³⁰ Bauman, *SM*, p. 242.

découpe l'histoire du peuple de Dieu en différentes périodes – dispensations – (sept, généralement) durant lesquelles Dieu s'est révélé de façon particulière³¹. Chafer prétend que « les enseignements du royaume n'ont pas été appliqués à l'homme à tous les âges ; non, bien plus, ils n'ont pas encore été appliqués à qui que ce soit. Puisqu'ils anticipent Satan lié, une terre purifiée, la restauration d'Israël, et le règne personnel du Roi, ils ne peuvent pas être appliqués jusqu'au moment fixé par Dieu où ces conditions, les accompagnant sur terre, auront été amenées à se réaliser. »³² Chafer montre que le Sermon sur la Montagne ne peut pas concerner les croyants durant la présente dispensation (dispensation de grâce), mais se rapporte seulement aux Juifs incroyants dans une dispensation à la fois précédant et suivant la Loi³³. Dans cette interprétation, le système – la grille des dispensations – semble prendre le pas sur le texte biblique. « En lisant les Evangiles, – tout comme Bauman – on n'a pas l'impression que Jésus a poussé ceux qu'il a appelés à repousser leur obéissance si longtemps. »³⁴ L'Eglise primitive déjà a compris que le Royaume avait été proclamé aux Gentils comme aux Juifs (Ac 28,28 et 31).

Aimer ses ennemis (Mt 5,43-48), dans ce cas, ne concernerait pas le disciple d'aujourd'hui mais celui du passé ou du futur.

4. Interprétations sélectives

Oui, mais seulement pour les parfaits.

Oui, mais seulement au niveau individuel.

Oui, mais seulement au niveau interpersonnel.

Une autre façon de diminuer la portée du Sermon sur la Montagne consiste à réduire en qualité comme en quantité le groupe auquel l'enseignement de Jésus s'adresse. Martin Dibelius reconnaît que « les commandements de Mt 5-7 ne peuvent pas s'appliquer à la vie quotidienne exception faite pour la vie monacale. »³⁵

³¹ Cf. article *Dispensationalism* p. 322, in W.A. Elwell (editor), *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1985 (3rd printing).

³² L. S. Chafer, *Systematic Theology*, Vol. 4 Dallas (TX): Dallas Seminary Press, 1948, p. 207.

³³ Bauman, *SM*, p. 127.

³⁴ C. Bauman, *Recovering Jesus Word and Way*, brochure reçue par les auteurs au printemps 1991, p. 240.

³⁵ Bauman, *SM*, p. 240.

Davies et Allison montrent que beaucoup de penseurs catholiques romains ont compris Mt 5,48³⁶ à la lumière de Mt 19,20-21³⁷. Cette vision crée deux sortes de croyants, les parfaits (moines, nonnes, ascètes, etc.) et les autres³⁸. La *Didachè* déjà induit l'idée de ces deux classes de croyants lorsqu'elle dit : « Veille à ce que nul ne te détourne de ce chemin de la Doctrine, car celui-là t'enseigne en dehors de Dieu. Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait ; sinon fais du moins ce qui est en ton pouvoir. »³⁹ Le texte matthéen, d'après Davies et Allison, n'est pas normatif pour envisager deux sortes de croyants⁴⁰ ; la même idée est appuyée dans l'ouvrage désormais classique de Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*⁴¹. Ainsi l'enseignement de Jésus et sa mise en pratique concernent chacun au même titre.

D'après Bauman, dans son approche du Sermon sur la Montagne, Baumgarten établit que « la *Bergpredigt* ne s'adresse pas à la multitude en tant que telle, mais à un petit cercle de disciples (cf. Mt 5,1-2). Les foules mentionnées en conclusion du Sermon sur la Montagne (Mt 7,28-29) n'entrent pas en considération comme auditeurs véritables mais en tant que décors d'arrière-plan dans la construction matthéenne. »⁴² Il prétend « que les déclarations de Jésus à propos du Royaume qui vient vont mettre fin à l'Etat, la société et la famille. »⁴³ Un jugement bien tranché est apporté par Bauman sur la démarche de Baumgarten : « Nous avons passé en revue le traité de Baumgarten de façon exhaustive non précisément parce qu'il mérite d'être entendu mais parce qu'en effet il a été largement et naïvement

³⁶ « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (*T.O.B.*)

³⁷ « Le jeune homme lui dit : « Tout cela je l'ai observé. Que me manque-t-il encore ? » Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens, suis-moi ! » (*T.O.B.*)

³⁸ Davies et Allison, « Reflections », p. 284.

³⁹ H. Hamman, *Naissance des Lettres Chrétiennes*, Paris: DDB, 1979, p. 115.

⁴⁰ Davies et Allison, « Reflections », p. 285.

⁴¹ W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, London: Cambridge University Press, 1964, pp. 213-214.

⁴² Bauman, *SM*, p. 144. Cf. également l'approche de H. Windisch: « It [*The Sermon on the Mount*] is related to a man's neighbor, brother, enemy, and judge, but not to his fellow countryman, fellow citizen, superior, employer or governor. It is individualistic. Social and national considerations are beyond its horizon. » (Bauman, *SM*, p. 217.). Bornhäuser aussi soutient que le *Berglehre* ne s'applique qu'aux douze disciples. (Bauman, *SM*, p. 161).

⁴³ Bauman, *SM*, p. 144.

entendu malgré le fait que ses insuffisances sont si évidentes qu'il apparaît ni nécessaire, ni intéressant de les faire remarquer. »⁴⁴

Une autre manière encore de sélectionner le domaine d'application du Sermon sur la Montagne s'est révélée dans le calvinisme, ou peut-être chaque fois que l'Eglise s'est rapprochée par trop de l'Etat et du pouvoir politique. Les critiques de Calvin à propos de la Confession de Schleithem⁴⁵ gardent une actualité et une résonance certaine, mais « crucifiante » à notre avis quant au message de Mt 5-7. Richard Stauffer, dans une étude pointue, analyse et commente les critiques formulées par Zwingli et Calvin envers cette confession. Il expose ainsi le point de vue du Réformateur de Genève sur le quatrième article de ce document qui traite – entre autres – du refus d'utiliser « les armes diaboliques de la violence » : « Se fondant sur Romains 13/4, il [Calvin] relève que le “magistrat est ministre de Dieu, à nostre profit et en nostre faveur, pour réprimer et empêcher la violence des meschans”, et que, “pour ceste cause, le glaive luy est donné en main à fin de punir les maléfices” (p. 77). Mais le Réformateur de Genève n'en reste pas là. Il se fait encore l'avocat du droit de légitime défense des princes (montrant qu'après avoir épuisé tous les « moyens de paix », ceux-ci peuvent légitimement recourir aux armes pour repousser un envahisseur, cf. p. 78), l'avocat enfin du service militaire (soulignant que le chrétien doit s'en acquitter comme d'une « vocation sainte », à l'instar du « capitaine de bande » que fut le centenier Corneille, cf. p. 78). »⁴⁶

La raison d'Etat l'emporterait-elle sur les enseignements de Jésus ?
Le Sermon sur la Montagne ne s'appliquerait-il qu'à la sphère

⁴⁴ Bauman, *SM*, p. 150. Pour établir un tel jugement sur Baumgarten, Bauman s'appuie moins sur des arguments d'ordre exégétique que sur le contexte dans lequel le théologien allemand a écrit son livre *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*. A l'époque de l'armistice signé en novembre 1918, Baumgarten se pose cette question : « *Must we now unlearn our past and break our national ethos in favor of a conjoint humane and humanitarian commitment which evidently stands infinitely closer to the ethos of the Sermon on the Mount than the proud Bismarckian national spirit ?* » (Bauman, *SM*, p. 141).

⁴⁵ Cette confession de foi ou entente fraternelle entre les Anabaptistes de Suisse et du Sud de l'Allemagne a été rédigée en 1527, vraisemblablement par Michel Sattler. Cf. la traduction et le commentaire de ce document par Claude Baecher, *L'Affaire Sattler*, Méry-sur-Oise, Montbéliard: Editions Sator, Editions Mennonites, 1990.

⁴⁶ R. Stauffer, *Interprètes de la Bible, Etudes sur les Réformateurs du XVI^e Siècle*, Paris: Beauchesne, 1980, pp. 103-128. Les numéros de page dans la citation de Stauffer renvoient à la *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*, cf. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia*, Vol. VII, Braunschweig, 1868, pp. 45-142.

inter-personnelle ne passant pas la rampe quand il s'agit du domaine inter-national ?⁴⁷ Le commandement de Jésus d'aimer ses ennemis (Mt 5,43-48) ne s'adresserait donc qu'à une certaine élite religieuse ou encore ne s'appliquerait qu'à certains types de relations.

5. Interprétation christologique*

Oui, mais seulement pour Jésus, à notre place.

Dans le premier chapitre de son livre, *Le Sermon sur la Montagne*, E. Thurneysen présente sa compréhension christologique de Mt 5-7 de la manière suivante : « Si Jésus seul et rien que lui est le vrai contenu de l'Évangile, il l'est aussi du Sermon sur la Montagne, puisque ce dernier est un fragment de l'Évangile centré sur Jésus. C'est dire que le Sermon sur la Montagne contient uniquement des paroles non seulement prononcées par lui, mais qui traitent exclusivement de sa personne. Dès lors, nous ne devons d'aucune manière le dissocier de ses paroles parce qu'il est, lui, leur vrai contenu. Il ne fait pas de doute que Matthieu ait compris ainsi le Sermon sur la Montagne. Là même où Jésus ne parle pas de sa personne,

⁴⁷ Voir à ce propos le chapitre intitulé « Romains 13 et la soumission aux autorités » pp. 176-194, de l'ouvrage de John Yoder, *Jésus et le Politique, la radicalité de la croix*, Lausanne: P.B.U., 1984. Yoder affirme que : « Le Nouveau Testament ne nous enseigne nulle part deux éthiques, l'obéissance au gouvernement d'une part, l'amour des ennemis d'autre part, entre lesquelles il faudrait choisir lorsqu'elles se contredisent. Il n'y a pas de dichotomie entre Rm 12 à 13 et Mt 5 à 7, dans la mesure où ces deux textes posent les principes d'une non-résistance active du croyant dans toutes ses relations, y compris dans le domaine social. L'un et l'autre invitent les disciples de Jésus à ne pas participer aux chassés-croisés des égoïsmes qui habitent la « vengeance » ou « justice » des hommes. Tous deux l'appellent à se soumettre au processus de l'histoire dans laquelle le glaive continue à être porté pour qu'un ordre minimum soit maintenu, mais sans confondre cette fonction avec son ministère propre de réconciliation. » p. 194. Le terme « ennemis » (Mt 5,44) ne désigne pas pour nous un type d'ennemis particuliers (ennemis publics, ennemis personnels, etc), mais n'importe quel type d'ennemi. Nous ne voulons pas « jouer au maître de la loi » et demander à Jésus : « Mais qui sont nos ennemis ? » Il aurait certainement une parabole aussi brillante que celle du « bon Samaritain » (Lc 10,25-37) pour nous répondre. Sur cette question des « ennemis » (Mt 5,44), R. A. Horsley a écrit un article fort intéressant, mais qui de notre point de vue « crucifie », parce qu'il est relativisé, le commandement de Jésus. (Cf. R.A. Horsley, « Ethics and Exegesis : « Love your Enemies » and the Doctrine of Non-Violence », in *Journal of the American Academy of Religion*, LIV/1 1986, pp. 3-31 (avec plus d'une quarantaine de références bibliographiques sur le sujet).

Matthieu ne le fait parler qu'afin de placer Jésus devant ses auditeurs. Nous serons donc avisés de lire à notre tour le Sermon sur la Montagne comme l'évangéliste veut incontestablement qu'il soit lu. Tel est le sens de ma première thèse : la compréhension christologique du Sermon sur la Montagne. »⁴⁸

Bauman de répondre : « L'interprétation christologique du Sermon sur la Montagne par Thurneysen accentue la vérité fondamentale que Christ avec son évangile se trouvent au centre crucial de son enseignement. Mais en faisant ainsi Thurneysen ignore le fait que Jésus était juif précisément dans son enseignement et que le Sermon sur la Montagne avec son insistance sur une obéissance radicale se trouve tout à fait dans la tradition éthique juive. Thurneysen dit qu'il a appris son approche de Luther et Calvin, qui à leur tour, la développèrent en polémique pour condamner d'un seul coup les Juifs, les Catholiques et les Anabaptistes. Même la plus noble défense de l'évangile peut dans son exagération devenir une forme de distorsion. »⁴⁹

De notre point de vue, la compréhension christologique du Sermon sur la Montagne telle que l'expose Thurneysen n'est plus celle d'un enseignement, mais bien d'une sorte d'automonologue qui confond à la fois le locuteur, le récepteur et le message en la personne de Jésus-Christ.

Le disciple ne peut ainsi pas vraiment aimer ses ennemis (Mt 5,43-48), car, de cela, seul Jésus est capable.

6. Interprétation historicisante

Oui, mais seulement au temps de Jésus

A vouloir à tout prix rechercher et découvrir le Jésus de l'Histoire et son enseignement, certains ont oublié l'importance du message du Sermon sur la Montagne pour la vie quotidienne du disciple d'aujourd'hui. Herrmann, Weiss, Schweitzer, Baumgarten, etc.⁵⁰ ont tous puisé aux sources de l'Histoire pour mieux comprendre qui était Jésus et la nature de son enseignement ; les fruits de leur quête ont déjà été exposés, ci-dessus, *Gesinnungsethik* pour Herrmann, *éthique de l'intérim* pour Weiss et Schweitzer, application seulement au niveau individuel pour Baumgarten. Ce type de recherche a été poussé à l'extrême par Bornhäuser qui n'essaie même plus d'établir un pont entre le sens que Mt 5-7 avait du temps de Jésus et la signification qu'il prend aujourd'hui.

⁴⁸ Ed. Thurneysen, *Le Sermon sur la Montagne*, Genève: Labor et Fides, 1958, p. 8.

⁴⁹ Bauman, *SM*, p. 285.

⁵⁰ Bauman, *SM*, pp. 37ss, pp. 95ss, pp. 111ss, pp. 139ss.

Bauman réagit ainsi : « La méthodologie historique elle-même fournit son propre éclaircissement ; c'est, comme Herrmann le dit, le gain de la critique historique, puisqu'elle nous affranchit de la douleur de n'avoir aucune parole de Jésus qui concerne les structures de nos valeurs modernes. En effet, cela implique que nous n'en avons pas réellement besoin. [...] Bornhäuser nous assure que l'enseignement de Jésus sur la Montagne ne nous était pas destiné et que par conséquent il n'a rien à nous dire. »⁵¹ Hans Windisch posant de façon très claire la différence à faire entre l'exégèse historique et l'interprétation théologique arrive pratiquement aux mêmes conclusions que celles de Bornhäuser. Il reconnaît que les limitations, les réductions, les « crucifixions » – pourrait-on même dire – appliquées à l'enseignement de Jésus ne font pas partie du Sermon sur la Montagne, mais sont imposées par ceux qui le critiquent et le commentent. « C'est nous qui ne considérons pas les paroles de Jésus comme règles et règlements ; ils exigent un accomplissement littéral. »⁵²

La rédaction de l'Évangile selon Matthieu, près d'un demi-siècle après les événements qu'il relate, ne montre-t-elle pas à quel point l'enseignement de Jésus avait pénétré les pratiques des premières communautés chrétiennes ?

Avec une telle démarche, on en reste à se demander si Jésus a réellement prononcé le commandement d'aimer ses ennemis (Mt 5,43-48) et si l'évangile de Matthieu nous rapporte vraiment les paroles du Christ.

II. VERS UNE APPROCHE CHRISTOSÉQUENTE

Avec une approche christoséquente⁵³ – qui marche à la suite du

⁵¹ Bauman, *SM*, p. 161.

⁵² Bauman, *SM*, p. 224.

⁵³ Il n'est pas opportun de retracer ici l'histoire du concept de *Nachfolge Christi*, « thème central de la théologie anabaptiste » (Cf. Baecher, *L'Affaire Sattler*, p. 63.) Cependant il faut relever les problèmes de traduction, en français, que ce terme occasionne. Il a été rendu, entre autres, par « suivance » du Christ (Baecher, *ibid*, p.38.), par « marche à la suite du Christ » (N. Blough, *Jésus-Christ aux Marges de la Réforme*, Paris: Desclée, 1992, p. 34.) ou encore par « obéissance » (D. Bonhöffer, *Le Prix de la Grâce*, Neuchâtel, Paris: Delachaux et Niestlé, 1967, p. 6, note 1). Le terme de *christoséquence*, séquence du Christ, prend sa source dans le verbe du latin classique *sequi* : « suivre, marcher à la suite de, ou avec ». Le texte de Mt 19, 21 traduit par Jérôme dit: « *et veni, sequere me.* » (Nestle, Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Editio vicesima secunda, p. 51.). Luther traduit par : « *und komm und folge mir nach !* » (*Die Bibel*, DBS, 1987, p. 27.).

Christ ou obéissante⁵⁴ – mise notamment en valeur par les Anabaptistes⁵⁵, se pose le problème de la « distance » entre le dire et le faire, la théorie et la pratique, la foi et les œuvres de la foi. On a écrit que les Anabaptistes n’avaient pas de « théologie explicite » et que « depuis l’Eglise des temps apostoliques* l’Anabaptisme est le seul exemple dans l’histoire de l’Eglise d’un christianisme existentiel [*existential Christianity*]. »⁵⁶ De nos jours on retrouve certaines traces de cette théologie par exemple dans ces questions : « Comment incarner au mieux l’Evangile dans notre temps ? » ou « Nos paroles et nos actes sont-ils complémentaires ? »⁵⁷

Pour mieux appréhender cette notion de christoséquence et ce qu’elle implique, nous considérerons d’abord les conclusions – et les éléments qui y conduisent – énoncées par Bauman dans sa quête de la signification du Sermon sur la Montagne. Ensuite, quelques compléments – historiques entre autres – seront apportés à ces conclusions, avant que finalement certaines interrogations et remises en cause ne leur donnent plus de relief en montrant les limites et les dangers.

1. Praticabilité du Sermon sur la Montagne

Dans sa conclusion, Bauman affirme « qu’il n’y a rien actuellement qui devrait ou pourrait nous empêcher de suivre Jésus sinon notre besoin instinctif de protéger la haute opinion que nous avons de nous-même, théologiquement ou d’une autre manière. Aussi longtemps que nous insistons sur ce « droit inaliénable », nous ne voyons dans le Sermon sur la Montagne que nos propres problèmes théologiques. Mais si nous nous décidons à poursuivre, avec une inconditionnelle franchise, le chemin qui s’ouvre à nous, nous entrons en contact avec la même source qui l’inspire [le Sermon sur la Montagne]. Au travers de l’Esprit nous sommes dotés, à l’horizon de notre être nouveau, d’une conscience identifiable à celle de Jésus. La Parole de Dieu, qui dans sa forme indicative et impérative nous appelle à l’imitation de Dieu en le suivant sur sa voie, ne peut pas être dissoute dans la subjectivité – flottant librement – de notre auto-compréhension. [...] En obéissant à l’appel de Dieu et en y répondant dans son amour qui constitue l’ensemble de la religion et de l’éthique, nous

⁵⁴ D. Bonhöffer, *Le Prix de la Grâce*, p. 6, note 1.

⁵⁵ « Anabaptistes » fait référence à la naissance du mouvement du même nom autour des années 1520 sans tenir compte de ses multiples facettes.

⁵⁶ R. Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, Scottdale, (PA): Herald Press, 1973, p. 27.

⁵⁷ J. Baumann, « Quelle Mission ? » in *Perspective*, hebdomadaire des Eglises Mennonites Suisses, Bruegg, 28 février 1993.

réalisons, cependant, que Dieu nous laisse avec quelque chose de moins tangible, de moins discutable, de moins enseignable, et de moins vital que la Torah. [...] La vérité n'est pas une possession statique mais une inspiration dynamique. Entendre véritablement le Sermon sur la Montagne c'est être inspiré par l'esprit et la volonté de Jésus pour risquer notre propre chemin à la lumière du Sermon sur la Montagne. »⁵⁸

Avant d'en arriver à cette conclusion en faveur d'une christoséquence radicale, Bauman a situé les couples/pôles théologiques – bien connus – suivants: eschatologie et éthique, Jésus (Evangile) et la Loi⁵⁹.

2. Eschatologie et éthique

Il montre que le présent et le futur (l'éthique et l'eschatologie) sont liés et que cette « corrélation pour le disciple constitue la signification de sa foi et de sa vie. » L'enseignement de Jésus « est valide dans le contexte de la foi juive qui confirme son application dans le présent » et le quotidien sans ignorer l'espoir qu'il porte dans le futur. Ainsi le comportement du chrétien, son éthique et sa morale, *hic et nunc*, dans cette relation – imbriquée et paradoxale⁶⁰ – présent et futur, futur et présent n'est pas neutre, il doit prendre position, rechercher la volonté de Dieu. « Il ne suffit pas de me dire : « Seigneur, Seigneur ! » pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux. » dit Jésus (Mt 7,21)⁶¹. Le Royaume de Dieu/des cieux est déjà à l'œuvre ; en acceptant cet état de fait et en obéissant à l'enseignement de Jésus, les Béatitudes (Mt 5,3-12) s'adressent déjà aux suivants du Christ, aujourd'hui⁶². Le disciple cependant ne peut que se préparer à l'ultime accomplissement du Règne de Dieu (Mt 26,29) dont il ne peut forcer l'arrivée (Mc 13,32-37).

⁵⁸ Bauman, *SM*, p. 423.

⁵⁹ Bauman, *SM*, pp. 369-396.

⁶⁰ G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris: Seuil, 1973, pp. 106ss décrit admirablement cette tension qui existe entre le futur et le présent en référence au Règne de Dieu.

⁶¹ Bauman, *SM*, pp. 381-382.

⁶² G. Bornkamm montre cette actualité du Royaume/Règne. Nous considérons comme Bornkamm l'emploi des termes « Royaume » et « Règne » indifféremment (Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, p.75, note 1); ceci contre la distinction exclusive (utilisation du terme « Royaume » seulement dans un sens spatial) proposée dans la *T.O.B.*, p. 2309, note g.

3. Jésus et la Loi

A propos de la relation que Jésus entretient avec le Loi (Mt 5,17-20), Bauman expose une position bien tranchée qui s'inscrit totalement dans la ligne proposée par une interprétation christoséquente de Mt 5-7. Il affirme : « Les catégories mosaïques sont transcendées du fait que la Torah messianique reflète l'autorité personnelle du Messie, Seigneur (Mt 7,24,28), dont l'appel à la foi est immédiatement une invitation à la *Nachfolge Christi* et dont l'instruction dans la justice s'exerce dans l'*imitatio Christi*. Par conséquent, accomplir les commandements et « être parfait » signifient suivre Jésus (Mt 19,21). La perfection consiste dans le discipulat, et cela signifie obéir à la Loi comme elle a été interprétée par Jésus. »⁶³

4. La dimension ecclésiologique*

Avant d'examiner plus à fond les limites de l'approche christoséquente, il paraît nécessaire de considérer un aspect important dans ce contexte que Bauman n'a pas traité: le rôle déterminant joué par la communauté des croyants⁶⁴, *corps du Christ* plutôt que *corps des chrétiens*⁶⁵. En effet, les premiers Anabaptistes voyaient leurs relations avec Dieu (dimension verticale) et avec leurs frères et sœurs en Christ dans la communauté (dimension horizontale) comme indissociables ; ceci dans la perspective de suivre le Christ et de former ou d'essayer de former sur terre, un « noyau » (église visible) du Royaume de Dieu (1 Jn 1,3 et 1 P 2,9). L'exemple des apôtres est souvent une référence normative pour les Anabaptistes qui revendiquent une restitution de l'« Eglise primitive ». Il faudrait également mentionner ici l'idée et la vision d'une *Eglise souffrante* ou d'une *Eglise sous la croix* (Mt 10,16-25, Mt 16,24-28)⁶⁶.

Nous partageons cette approche christoséquente du Sermon sur la Montagne en restant toutefois attentifs aux remarques et critiques qui suivent.

⁶³ Bauman, *SM*, p. 384.

⁶⁴ G. R. Brunk III, dans son compte rendu de l'ouvrage de Bauman s'étonne que ce dernier n'ait pas – en tant que théologien mennonite – traité de la dimension ecclésiologique dans la mise en pratique du Sermon sur la Montagne. (*The Conrad Grebel Review*, 4,3, Fall 1986, p. 255.)

⁶⁵ Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, p. 120.

⁶⁶ Friedmann, *The Theology of Anabaptism*, pp. 115ss. On peut se demander si une telle vision a engendré les persécutions où si ce sont les persécutions qui ont engendré une telle vision.

5. De quelques limites et dangers

Pour préciser encore davantage les contours de la christoséquence il vaut la peine de se pencher sur l'approche de Norman Kraus dans son livre *Jesus Christ our Lord, Christology from a Disciple Perspective*⁶⁷. Conscient de la schématisation qu'il opère, ce théologien mennonite passe en revue différentes explications de l'appropriation du salut par le disciple avant de donner sa propre approche : par la foi (appropriation intellectuelle), par une incorporation (approche mystique), par une imitation (approche morale) et finalement (proposition de Kraus) par solidarité (κοινωνία, Ph 3,7-14) avec le Christ (appropriation personnelle). Kraus expose les « états » de cette solidarité avec le Christ en parlant de repentance, de conversion (Rm 6,3ss, Ga 2,19-20), de réception de l'Esprit/esprit de Christ (1 Co 2,12-16), de pensée et d'action en accord avec Christ (Rm 12,1-2, Ga 5,25), d'adoption du style de vie de Christ (Mc 8,34, Mc 10,45) et de continuation de la mission de Jésus (Mt 28,19-20, Jn 14-17). En relation à cette dernière « solidarité avec Christ », nous n'allons pas si loin que l'auteur qui assigne au disciple une mission « qualitativement » semblable à celle du Christ⁶⁸. Nous préférons le concept de christoséquence qui empêche toute assimilation totale avec le Christ. Suivre implique une soumission authentique et entière à la volonté de celui qui a précédé ses disciples sur le chemin de la mort et de la résurrection ; le théologien mennonite Howard Charles disait : « Notre obéissance sera toujours imparfaite mais elle peut et doit être authentique et sérieuse. »

L'approche christoséquente que nous proposons présente plusieurs dangers, mais principalement celui de voir les disciples « travailler » pour leur salut. La peur d'un salut par grâce sans « conséquences visibles » et d'une « paulinisation » du Sermon sur la Montagne nous ont maintenu à distance précisément de ce terme fondamental du salut qu'est la grâce. Nous avons observé la même « angoisse » auprès de certains théologiens face à un salut qui impliquerait des conséquences « visibles » de la part du disciple de Christ⁶⁹.

⁶⁷ N. Kraus, *Jesus Christ our Lord, Christology from a Disciple's Perspective*, Scottdale: Herald Press, 1987, pp. 229-245.

⁶⁸ Nous posons la même question que C. J. Dyck : « [...]can we really say that Christ's mission (vocation) was qualitatively no different than that of his disciples and our own ? » in R. A. Kauffman editor, *A Disciple's Christology : Appraisals of Kraus's « Jesus Christ Our Lord »*, Occasional Papers n° 13, Elkhart, Indiana, Institute of Mennonite Studies, 1989, p. 48.

⁶⁹ J. Ansaldi, « Le Sermon sur la Montagne ou les tribulations d'un théologien protestant », in *Lumière & Vie*, Tome XXXVI, (183), 1987, pp. 67-84. Dans cet

Il serait bénéfique de considérer de beaucoup plus près les contributions de Daniel Marguerat et François Vouga respectivement sur le jugement et la Loi pour situer notre approche christoséquente.

Même si chez Vouga, on peut soupçonner une certaine lecture « pauliniste » de la tradition synoptique* en ce qui concerne la relation de Jésus et la Loi, il n'en demeure pas moins qu'il décrit la tension qui existe entre Loi et Evangile « sans totalement effacer la Loi » : « Dans quelle mesure l'équivalence faite entre la Loi et l'Evangile ne conduit-elle pas, comme dans les judéo-christianismes primitifs, au légalisme. I.e.: hors de la dialectique de la Loi et de l'Evangile, l'Evangile ne devient-il pas Loi ? En d'autres termes: seule la dialectique de la Loi et de l'Evangile permet à l'Evangile de rester l'Evangile. »⁷⁰

Marguerat parle de l'étude du premier évangile comme d'un *correctif salutaire* pour la tradition réformée, éduquée à l'école paulinienne. Il affirme également qu'il y a *complémentarité* entre Matthieu et Paul si l'on admet que la communauté à laquelle s'adresse l'impératif matthéen a déjà fait l'expérience de la grâce⁷¹. « *Sous peine d'être dénaturée, la revalorisation éthique qui anime le premier évangile doit être comprise sur le fond de cet accueil du salut.* »⁷²

Nous comprenons les dangers – danger par exemple de valoriser les œuvres – que comporte une approche christoséquente, mais comme le suggère Marguerat ou Jeremias, les auditeurs du Sermon sur la Montagne

article J. Ansaldi exprime sa « peur » devant ce texte matthéen « crucifiant », « dans la mesure où ils [beaucoup de théologiens protestants] se refusent à d'ingénieuses constructions humanisantes qui sont autant d'insultes à l'exégèse comme aux règles les plus élémentaires de la logique [...] Le Sermon sur la Montagne s'avère déjà pour moi, théologien réformé, le lieu d'une souffrance fructueuse; non qu'il me fasse douter de la pertinence de l'Evangile paulinien (au contraire il me la confirme, car plus je comprends Matthieu et plus je sais pourquoi je suis paulinien), mais il m'interdit d'y réduire à tout jamais la plénitude du Christ. » pp. 67, 68 et 77.

⁷⁰ F. Vouga, *Jésus et la Loi*, Genève: Labor et Fides, 1988, p. 323.

⁷¹ Les communautés chrétiennes auxquelles s'adresse Paul ne suivent-elles pas déjà l'impératif matthéen ?

⁷² D. Marguerat, *Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu*, Genève: Labor et Fides, 1981, p. 51, pp. 229-230, (cf. aussi note 48, p. 229). Il faut mettre en relation cette approche avec celle de Jeremias, (*Paroles de Jésus*, p. 39, note 1) qui la doit en partie aux travaux de C. H. Dodd (*The Apostolic Preaching and its Developments*, Londres, 1936 et *Gospel and Law*, Cambridge, 1951). Jeremias voit dans le Sermon sur la Montagne une « didachè » précédée d'un « kérygme ». (Cf. aussi J. W. Miller, *La Voie Chrétienne*, in *Les Cahiers de Christ Seul*, Les Editions Mennonites, Montbéliard, n° 3-4, Mai 1981, p. 10, où le Sermon sur la Montagne est vu comme un catéchisme.)

n'ont-ils pas déjà reçu, par grâce, le salut ? L'enseignement de Jésus ne suit-il pas le don du salut en exposant les « séquences » et les conséquences d'un tel engagement ? Dans cette perspective et dans celle de la nouvelle alliance (He 9,15) la Loi et l'Évangile/la grâce n'auraient-ils pas dépassé la relation dialectique qui parfois semble les caractériser ?

L'anabaptisme en tentant de réduire cette dialectique (entre notamment Mt 5,17 et Rm 10,4) à la responsabilité du disciple telle que Jésus la présente (« Vous êtes le sel de la terre. [...] Vous êtes la lumière du monde. [...] tout homme qui entend les paroles que je viens de dire et les met en pratique... » Mt 5,13a,14a et 7,24) a subi l'hostilité que l'on connaît. La fin, le but, le terme, l'accomplissement⁷³ de la loi par le Christ signifient-ils son abolition ?

Les dangers suivants nous paraissent guetter plus directement notre approche christoséquente, christoséquence seulement...

a. ... entre nous

Premièrement il y a le risque d'un repli sur elle-même de la communauté des disciples, oublieuse de la mission et des responsabilités que le Christ a laissées à ceux qui voulaient le suivre; on assiste alors à une attitude de suffisance proche du mépris face aux commandements de Jésus, reflet d'un certain légalisme.

b. ... par nostalgie

Deuxièmement, une christoséquence/obéissance au Christ qui n'est pas authentiquement vécue et constamment actualisée peut rapidement se transformer en nostalgie. John Stott dit très justement que « l'enjeu n'est pas dans le fait de dire des choses agréables, respectueuses, orthodoxes ou enthousiastes* sur Jésus, ni de prendre connaissance de son enseignement en écoutant, méditant, étudiant et mémorisant sa Parole, mais le fait de faire ce qui est dit. Le Christ n'entend pas que sa seigneurie dans nos vies s'arrête à des mots ; il la conçoit comme une réalité à vivre. »⁷⁴

La Bible est un livre « dangereux » à lire et l'Église est une société « dangereuse » à rejoindre !

Il faut toutefois veiller – comme nous l'avons déjà mentionné – à ne pas tomber dans un activisme/légalisme aveugle déconnecté du message de l'Évangile et de l'inspiration de l'Esprit Saint.

⁷³ « La fin de la loi : le terme grec que nous traduisons par fin (telos) peut exprimer à la fois l'idée de but, de terme et d'accomplissement. » in *T.O.B.*, Rm 10,4, note v.

⁷⁴ J. Stott, *Matthieu 5-7, le Sermon sur la montagne*, Lausanne: P.B.U., 1987, p. 184.

Troisièmement, certains disciples pris par l'arrogance, le mépris et la révolte peuvent courir le risque de ne prendre à leur compte que la dimension provocatrice de l'enseignement de Jésus (à la manière des pharisiens, « ... pour se faire remarquer des hommes » Mt 23,5). Ce type d'application du Sermon sur la Montagne reste souvent sans lendemain.

III. ET PRATIQUEMENT...

Alors que l'éthique (quelle éthique ?) est en vogue et qu'elle pourrait être l'une des disciplines prépondérantes du début du XXI^e siècle⁷⁵, la morale s'est vue affublée du préfixe « post » (qui ne signifie pas cependant la désintégration de toute volonté morale !). Même si nous vivons dans une société où le « chaos organise »⁷⁶, il n'y a pas lieu de se lamenter – sans pour autant tomber dans un optimisme béat – mais plutôt de se comporter en disciple du Christ en connaissance et en conséquence de cause, *hic et nunc*.

Analyser la mise en pratique du Sermon sur la Montagne en corrélation avec ce que certains en ont écrit ou dit et la façon dont ils l'ont mis en pratique tourne au jugement indiscret et curieux. A quoi bon louer ou blâmer l'équation entre le dire et le faire chez M. Sattler, L. Tolstoï, A. Schweitzer ou autres D. Bonhöffer ? Est-ce à dire alors qu'il est impossible de tirer des enseignements concrets et pratiques de Mt 5-7 pour la vie quotidienne ? Certainement pas.

Le Sermon sur la Montagne même dans ses pics, mérite d'être gravi non pour atteindre le salut/Royaume – déjà reçu par grâce – mais pour suivre (incarner) les conséquences de la foi en Christ aux yeux du monde, pour les laisser à leur effet de sel et de lumière (Mt 5,13-16). Peu importe l'effort que l'on fait, si l'on refuse d'obéir (suivre) à Jésus, la saveur deviendra insipide et inutile, et la lumière blafarde.

Dans cette quête de l'identité chrétienne et du sens de la vie de disciple, la communauté des croyants joue un rôle important. C'est en son sein notamment que devrait naître et durer une véritable communauté de frères et sœurs en Christ, corps du Christ avec ses différents membres

⁷⁵ « [...] les débats du siècle à venir ne seront pas techniques, scientifiques ou politiques, ils seront éthiques. » (in *Objectif Science, World Media*, numéro hors série de *Libération*, décembre 1991, p. 3.).

⁷⁶ G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du Devoir*, Paris: Gallimard, 1992, p. 15 (« sociétés postmoralistes ») et *passim*, p. 17 (« chaos organisateur »).

– dons – (1 Co 12,12-31) ; c'est en son sein notamment que devraient prendre forme et sens les commandements de Jésus.

En prenant position pour l'actualité et l'application du Sermon sur la Montagne pour aujourd'hui (pour tous les aujourd'hui), nous ne faisons qu'obéir à l'enseignement du Christ, aidé(e)s dans notre christoséquence par l'Esprit Saint.

La tâche herméneutique face à cette vision normative des commandements du Christ ne s'arrête pas, au contraire chaque réponse doit être adaptée aux situations nouvelles; toutefois, elle se trouve orientée. En fin de compte, quelle est la fonction de l'herméneutique biblique ? Là aussi, il est question d'éthique à notre époque, d'éthique de l'interprétation⁷⁷. En fait, n'appartient-il pas à chaque génération de chrétiens de s'approprier et d'incarner l'enseignement de Jésus ? Ben Ollenburger explique le rôle fondamental que devrait jouer la communauté des chrétiens dans l'interprétation du texte biblique: « [...] des « méthodes » nous disent seulement ce que le texte dit et ce qu'il pourrait signifier. C'est la tâche de l'assemblée, non du prêtre ou de l'érudit, de discerner la forme du royaume et le modèle d'obéissance quand nous prenons garde à l'appel du Christ. »⁷⁸

Mais ce beau programme (défi) « simple » et « concret »⁷⁹ est altéré, défiguré, « crucifié » par les hommes pécheurs que nous sommes, hier comme aujourd'hui, habiles à transformer, lents à croire et prompts à renoncer.

⁷⁷ S. Fowl, « The Ethics of Interpretation or What's Left Over After the Elimination of Meaning », in *SBL*, 1988, Seminar Paper, pp. 69-81, et E. Schüssler Fiorenza, « The Ethics of Biblical Interpretation: Decentering Biblical Scholarship », in *JBL*, 107/1, 1988, pp. 3-17.

⁷⁸ B. C. Ollenburger, *The Hermeneutics of Obedience, Reflections on Anabaptist Hermeneutics*, Elkhart (IN), Institute of Mennonite Studies, 1984, p. 59.

⁷⁹ Aimer ses ennemis (Mt 5,43-48) par exemple, est-ce si simple, si concret ? Certainement pas. Mais la guerre, la violence, la famine, le chômage ne constituent-ils pas des excuses faciles pour dire que les enseignements du Sermon sur la Montagne sont difficiles à suivre et abstraits ? L'application inconditionnelle et sans limites des commandements du Christ (notamment Mt 5,17-48) constitue un défi que le disciple et la communauté chrétienne se doivent de relever. R. B. Gardner montre une voie possible pour cette application : « Etre un peuple de paix qui prend au sérieux les paroles de Jésus, c'est mettre en question cette « loi » (*loi du talion*) et ouvrir une autre voie. Là où la sagesse traditionnelle affirme qu'il doit y avoir des gagnants et des perdants, une église qui pratique la paix recherche des solutions négociées qui respectent la dignité de chaque partie. Là où la sagesse traditionnelle met l'accent sur la punition et l'humiliation des malfaiteurs, une église qui pratique la paix recherche des moyens pour restaurer les relations qui ont été rompues entre les agresseurs et les victimes. Là où la sagesse traditionnelle

Nous nous souvenons en écoutant le Sermon sur la Montagne à la fois de la parabole des ouvriers de la onzième heure et de celle des talents (Mt 20,1-16 et Mt 25,14-30), même si souvent nous avons sur le bout de la langue cette question déjà entendue quelque part : « Mais que dois-je faire ? » (Mt 19,16)

« ... à Dieu tout est possible. » (Mt 19,26).

prône que la révolution violente est le seul moyen pour rompre les liens de l'oppression, une église qui pratique la paix s'engage à manifester symboliquement pour créer une ouverture à un changement non-violent. » in R. B. Gardner, *Matthew*, Scottdale, Pennsylvania, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991, p. 114.

CONVERSION OBLIGE

Les critères d'authenticité de la conversion selon le Nouveau Testament

par Bernard BOLAY, pasteur, Presinge (CH)

Cet article reprend avec quelques modifications la dernière partie et la conclusion d'un mémoire de maîtrise soutenu à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine en janvier 1991 et consacré aux critères d'authenticité de la conversion dans le Nouveau Testament. Une première partie proposait une définition néotestamentaire de la conversion et une réflexion à partir du thème biblique du fruit sur la légitimité d'exercer une critique de la conversion. Une deuxième partie faisait l'inventaire des critères possibles en ratissant le plus largement possible le Nouveau Testament et en organisant la matière, par commodité, sous quatre rubriques différentes, quatre questions posées au sujet du croyant : Que dit-il ? comment vit-il ? quelle expérience a-t-il vécue ? persévère-t-il ? La troisième partie, celle reproduite dans cet article, tente une reprise théologique et critique des critères.*

INTRODUCTION

Pourquoi chercher des critères de conversion, et pourquoi dans le Nouveau Testament ? Répondre à la deuxième partie de la question est relativement aisé. La conversion, expérience généralement commune aux évangéliques, trouve son fondement dans le message néotestamentaire. C'est donc de lui que, naturellement et prioritairement, l'on peut attendre une définition de la conversion et par conséquent des critères d'authenticité. Mais pourquoi alors les chercher ? Premièrement pour vérifier si se sont bien ces critères-là qui sont mis en œuvre, dans le milieu évangélique auquel j'appartiens, lorsqu'il est question d'évaluer

Nous nous souvenons en écoutant le Sermon sur la Montagne à la fois de la parabole des ouvriers de la onzième heure et de celle des talents (Mt 20,1-16 et Mt 25,14-30), même si souvent nous avons sur le bout de la langue cette question déjà entendue quelque part : « Mais que dois-je faire ? » (Mt 19,16)

« ... à Dieu tout est possible. » (Mt 19,26).

prône que la révolution violente est le seul moyen pour rompre les liens de l'oppression, une église qui pratique la paix s'engage à manifester symboliquement pour créer une ouverture à un changement non-violent. » in R. B. Gardner, *Matthew*, Scottdale, Pennsylvania, Waterloo, Ontario: Herald Press, 1991, p. 114.

CONVERSION OBLIGE

Les critères d'authenticité de la conversion selon le Nouveau Testament

par Bernard BOLAY, pasteur, Presinge (CH)

Cet article reprend avec quelques modifications la dernière partie et la conclusion d'un mémoire de maîtrise soutenu à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine en janvier 1991 et consacré aux critères d'authenticité de la conversion dans le Nouveau Testament. Une première partie proposait une définition néotestamentaire de la conversion et une réflexion à partir du thème biblique du fruit sur la légitimité d'exercer une critique de la conversion. Une deuxième partie faisait l'inventaire des critères possibles en ratissant le plus largement possible le Nouveau Testament et en organisant la matière, par commodité, sous quatre rubriques différentes, quatre questions posées au sujet du croyant : Que dit-il ? comment vit-il ? quelle expérience a-t-il vécue ? persévère-t-il ? La troisième partie, celle reproduite dans cet article, tente une reprise théologique et critique des critères.*

INTRODUCTION

Pourquoi chercher des critères de conversion, et pourquoi dans le Nouveau Testament ? Répondre à la deuxième partie de la question est relativement aisé. La conversion, expérience généralement commune aux évangéliques, trouve son fondement dans le message néotestamentaire. C'est donc de lui que, naturellement et prioritairement, l'on peut attendre une définition de la conversion et par conséquent des critères d'authenticité. Mais pourquoi alors les chercher ? Premièrement pour vérifier si se sont bien ces critères-là qui sont mis en œuvre, dans le milieu évangélique auquel j'appartiens, lorsqu'il est question d'évaluer

l'authenticité d'une conversion. Autrement dit, à partir de quoi dit-on d'une personne qu'elle est convertie ? Ce besoin de juger, ou plutôt de jauger, non seulement ne s'impose pas à tout coup, mais pourrait, bien souvent et même lorsqu'il serait légitime, reposer sur tout autre chose que le Nouveau Testament que l'on invoque comme norme. Deuxièmement pour réformer si cela est nécessaire notre conception de la conversion et de ses conséquences. Les divers accents mis sur l'expérience et ses modalités, sur l'individu ou sur la communauté peuvent induire des comportements qui entrent en contradiction avec l'Évangile qu'ils devraient mettre en lumière. Troisièmement pour apporter une saine critique à notre prédication de l'Évangile. Il demeure difficile d'enseigner tout l'Évangile, sans en privilégier un moment, au détriment des autres. Quatrièmement enfin, parce que la pratique pastorale a besoin d'outils pour conseiller, encourager, voire avertir ceux qui se veulent ou se voudraient chrétiens.

Rechercher des critères, c'est donc tenter de reconsidérer à la fois la compréhension évangélique de la conversion et la pratique possible d'un regard critique. Il n'est alors pas question d'offrir ici des critères permettant aux évangéliques de se rassurer tout en jugeant les membres des Églises dites de multitude. La réflexion proposée demeure, nous l'espérons, une question posée à l'ensemble de nos Églises.

LES CRITÈRES

1. Que dit-il ?

1.1. Perspectives

Comment savoir si quelqu'un est chrétien ? Le plus simple et le plus naturel est encore de le lui demander. La question « Que dit-il ? » s'intéressera alors à ce qui est cru et confessé. Ce critère est premier, logiquement et chronologiquement, dans la mesure où la confession de la foi se situe à l'origine de la vie chrétienne (Rm 10,9-10). La conversion, *metanoia*, changement de mentalité, est bouleversement de la vision de Dieu et du monde lorsque l'homme saisit l'œuvre de Jésus-Christ manifestant l'amour de Dieu le Père et se saisit lui-même, conduit par l'Esprit Saint, dans un rapport nouveau à Dieu.¹ C'est la confession de la foi qui en premier lieu et dans un premier temps rend compte de ce bouleversement, puisque celui-ci ne peut avoir lieu qu'en référence unique

¹ Précisons pour être plus complet que c'est uniquement parce que Dieu saisit l'homme que celui-ci peut saisir le salut et se saisir dans un rapport nouveau à Dieu.

et primordiale avec Jésus Christ. La confession de la foi exprime l'adhésion de l'homme à ce que Dieu dit et fait, l'acceptation fondamentale du contenu essentiel de la révélation. Par le nouvel attachement qu'elle suppose et exprime, la confession de foi est concrètement renoncement aux autres seigneurs, à l'idolâtrie sous toutes ses formes (cf. 1 Co 8,6). Elle réoriente totalement et radicalement la vision que l'homme a du monde et impose une rupture radicale et totale avec l'ancien mode de penser et de croire.

Ce critère est toujours nécessaire, car c'est de la foi en Jésus-Christ qu'il est question. Non d'une quelconque foi ou expérience religieuse. La vérité de la foi vient de la référence confessée, de la personne à laquelle elle s'attache et qu'elle reconnaît. En régime chrétien, il s'agit d'une foi confessée et confessante qui se reconnaît seconde, en accord avec la parole qui la précède et la fonde.

Ce critère peut être suffisant, en particulier lors du baptême, lorsque le temps manque pour que le candidat puisse montrer un changement de comportement conséquent. En effet, la pratique du baptême dans les heures ou les jours qui suivaient la décision de suivre le Christ était courante et habituelle au début de l'Eglise.

Dans le combat face aux hérétiques, *ce critère est décisif*. Mais il est possible de remarquer ici qu'il n'est pas employé seul, mais accompagné de critères d'ordre éthique qui en soulignent la véracité (2 Pierre, Jude ; 1,2,3 Jean, Apocalypse). Il ne s'agit pas d'une confession détaillée. Elle est sommaire, axée sur la personne de Jésus (incarnation, divinité, seigneurie, messianité, résurrection). Elle se concentre sur l'élément singulier, prioritaire et décisif de la foi chrétienne, le seul nom donné pour le salut (Ac 4,12).² Si la confession n'est pas détaillée, elle n'en est pas moins exigeante. Plusieurs historiens et exégètes ont fait remarquer l'obstacle culturel énorme que représentaient pour les hommes du premier siècle, tant juifs que grecs, le dogme chrétien et les exigences qui lui sont liées.³

² C'est d'ailleurs autour de la confession de Jésus-Christ, homme et Dieu, Christ et Seigneur, que se développeront les premières hérésies.

³ Gustave Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie 15, études publiées sous la direction de la faculté de théologie s.j. de Lyon-Fourvière ; Paris : Aubier, 1949 ; 356 pp.) ; A. D. Nock, *Christianisme et hellénisme*, traduit de l'américain par A. Belkind (Coll. *Lectio Divina* 77 ; Paris : Cerf, 1973 ; 272 pp.) ; Michael Green, *L'Évangélisation dans l'Église primitive* (La Côte-aux-Fées et Saint-Légier : Groupes Missionnaires et Emmaüs, 1981 ; chapitre 6, « La conversion », pp.171-198) ; Paul Aubin, *Le problème de la « conversion »* (Théologie Historique 1, études publiées par les professeurs de théologie à l'institut catholique de Paris, sous la direction de Jean Danielou ; Paris : Beauchesne, 1963 ; 263 pp.) ; Martin Hengel, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, traduit de l'allemand par Albert Chazelle (Coll. *Lectio*

Par ailleurs on peut constater avec le temps un affinement de la confession christologique : de la reconnaissance de la seigneurie (Ac 2,36 ; Ac 8,37 ; 1 Co 12,3) à la contemplation du mystère de l'incarnation (1 Jn). En 1 Jean, cet affinement est dû au caractère polémique de l'épître. L'hérésie se développant, la christologie* orthodoxe s'est précisée et approfondie en réponse.⁴ Et par là aussi un critère de la conversion s'est précisé et affiné. C'est un exemple d'une modification d'un critère d'authenticité de la conversion en fonction des fronts polémiques.

1.2. Limites de ce critère

Le critère de la confession *n'est plus suffisant*, en particulier lorsque la vérité confessée n'est pas en jeu, lorsque celui qui se proclame croyant souscrit verbalement au dogme chrétien, sans pour autant en tirer les conséquences pratiques et éthiques. Le risque d'une conversion en surface et d'une confession superficielle est déjà envisagé par le Nouveau Testament. On y trouve la condamnation virulente du verbalisme. La conversion néotestamentaire est bien plus que l'adoption d'une nouvelle forme de culte et la modification d'un système de croyance. Il ne s'agit pas d'un simple changement de divinité et de la répétition formelle d'articles

Divina 105 ; Paris : Cerf, 1981 ; 220 pp.) ; cf. aussi Adalberto Giovannini, « Tacite, l'« incendium Neronis » et les chrétiens », *Revue des Etudes Augustiniennes* 30 (1984), p. 15 : « La croyance en un Dieu mort sur la croix et ressuscité paraissait à ces païens [Pline et Trajan] une aberration et une incongruité ; la morale chrétienne, avec ses exigences, était pour eux inacceptable et démesurée. » On peut signaler, sans faire une étude de détail et à titre d'exemple, quelques particularités du christianisme qui ont provoqué un sentiment d'étrangeté pour les hommes du premier siècle : la nécessité d'une conversion et de la foi, le lien étroit établi entre foi et éthique, l'exclusivisme de la foi au Christ, et surtout la prédication de Jésus, fils de Dieu, crucifié et ressuscité (les chapitres 1, 2 et 15 de l'épître aux Corinthiens illustrent bien le scandale que cette prédication a provoqué, et les résistances au sein même du peuple qu'elle rencontre alors, et démontrent que le premier obstacle à la foi est justement le contenu de la foi). Cela dit, il demeure difficile de saisir l'ampleur et l'importance du rôle que cet obstacle a pu jouer, en faveur ou en défaveur de la foi chrétienne. Si l'étrangeté a choqué et en a certainement fait hésiter beaucoup, par contre la nouveauté du christianisme a pu lui être favorable. Il paraît donc impossible de penser l'authenticité de la conversion à partir du seul fait que la confession de la foi chrétienne représentait un saut culturel (et donc social) immense. Mais il est certain qu'aux yeux des apôtres, la confession de la foi dans l'adversité a pu attester l'authenticité de la conversion (1 Th 1, 5-10 ; Hé 10,32-34).

⁴ Cf. Henri Blocher, *Christologie*, 1^{er} fasc. (*Fac Etude* ; Faculté Libre de Théologie Evangélique : Vaux-sur-Seine, 1986), pp. 74 et 80ss.

de foi. La conversion telle que nous la comprenons engage l'homme tout entier dans un projet de vie donné par Dieu. Non seulement en parole, mais en acte et en vérité (cf. 1 Jn 3,18). L'étude de trois textes suffira pour étayer notre propos.

1.2.1. Matthieu 7,21-23

En Matthieu 7, 21-23, Jésus, reprenant une critique déjà formulée par les prophètes,⁵ dénonce, de façon définitive, toute tentative d'employer son nom à seule fin d'être sauvé, sans reconnaître pratiquement ce que l'on confesse oralement, soit la seigneurie de Jésus. L'avertissement de Jésus est clair, l'entrée dans le Royaume n'est pas réservée à ceux qui se prévalent de leur appartenance au Juge eschatologique*.⁶ Le mot Seigneur (*kyrie*), deux fois prononcé, est employé dans un sens fort : « il exprime une énergique profession de foi »,⁷ reconnaissance de l'autorité et du statut exceptionnel de Jésus. L'orthodoxie de leur confession de foi n'est pas mise en cause, ni d'ailleurs leur sincérité. Ce qui est en jeu ici, c'est la relation au Seigneur qu'implique une telle confession. Croire qu'il suffit d'invoquer le Seigneur et faire l'impasse sur la volonté de Dieu, c'est s'illusionner mortellement et avouer méconnaître, en vérité, le Seigneur. La sanction formulée en 7,23 confirme l'absence de relation vraie entre ceux qui se prétendent membres du Royaume de Dieu par la seule invocation du Seigneur et le Seigneur lui-même.⁸ La confession de la foi n'autorise jamais l'économie de l'obéissance. Comme le fait remarquer Marguerat, la tournure « ce n'est pas tout homme qui me dit... mais celui qui fait » « implique que *la confession n'est pas récusée en soi, mais soumise à une norme critique, celle de l'obéissance.* »⁹ En d'autres termes, l'authenticité du croyant est reconnue lorsque la pratique éthique, l'obéissance à la volonté du Père, valide la confession de foi. C'est l'ambiguïté du dire, puisqu'il peut être démenti, qui fait de la pratique fidèle l'indice décisif de l'authenticité.

⁵ Cf. Jr 7,1-11, où le prophète dénonce la confiance illusoire que le peuple adultère place dans l'invocation du Temple.

⁶ Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, (Coll. Le Monde de la Bible ; Genève : Labor et Fides, 1981), p. 194-5.

⁷ R. T. France, *L'Évangile de Matthieu*, Vol.1 (*Commentaires Sator* ; Cergy-Pontoise et Fontenay-sous-Bois : Sator et Farel, 1987), p. 134.

⁸ L'expression « Je ne vous ai jamais connus » est sans équivoque. Il signifie que ces gens ne sont rien pour le Seigneur, qu'ils n'ont pas noué de relations vitales avec lui. Cf. Pierre Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu* (CNT I, 2^e série ; Genève : Labor et Fides, 1982), p. 107 ; France, p. 135.

⁹ Marguerat, p. 195. Les italiques sont de l'auteur.

Avec ce texte de Matthieu, on est bien dans une situation où la vérité théologique n'est pas vraiment en jeu : Jésus est reconnu verbalement comme le Seigneur, et l'acte de critique ne porte pas sur la confession elle-même. On peut cependant remarquer que l'absence de pratique éthique trahit une mécompréhension profonde du sens de la seigneurie, et que cette mécompréhension n'est justement pas décelable dans les paroles prononcées. Le passage par la validation éthique est nécessaire.

1.2.2. Jacques 2,19

Avec l'épître de Jacques, on retrouve une atmosphère proche de celle de l'Évangile de Matthieu.¹⁰ L'Église compte des auditeurs qui résistent à mettre en pratique la parole de Dieu, s'illusionnant sur la qualité et la portée d'une foi qui se contente d'acquiescer. A leurs yeux, il suffit d'avoir une opinion orthodoxe, d'adopter un langage pieux et de pratiquer un culte (cf. Jc 1,26).¹¹ Jacques, dans une longue argumentation sous forme de diatribe (2,14-26), conteste l'utilité d'une telle foi et prend, au verset 19, l'exemple surprenant de la foi des démons. Ceux-ci croient, comme l'interlocuteur de Jacques, que Dieu est un. Ils confessent donc le *SHEMA* du judaïsme qui est aussi à la base de la foi chrétienne. Et ils tremblent. Croire n'est pas pour eux signe de salut mais bien plutôt le rappel de leur condamnation. Avec une mordante ironie, Jacques souligne l'inutilité de la foi orthodoxe des démons. « La doctrine orthodoxe n'est pas par elle-même une preuve de la foi qui sauve », « la seule preuve de la foi, ce sont les œuvres. »¹²

Comme pour Matthieu précédemment, la vérité théologique n'est pas en jeu, même si l'épître présente plusieurs indices d'une compréhension incomplète de Dieu (Jc 1,13-15 ; 1,16-18 ; 4,4-6 ; le débat sur la foi n'est pas un des moindres). Et pour Jacques aussi, le passage par la validation éthique de la foi est nécessaire.

1.2.3. Tite 1,16

Le climat change radicalement lorsque l'on aborde les épîtres pastorales*. Tite, mandaté par Paul pour poursuivre le travail qu'il a commencé en Crète, doit affronter un certain nombre de contradicteurs

¹⁰ G. E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, Vol. 3 (trad. sous dir. Jean-Michel Sordet, Lausanne et Paris : PBU et Sator, 1984), p. 810 ; Peter Davids, *Commentary on James* (NIGTC ; Grand Rapids : Eerdmans, 1982), pp. 47-51.

¹¹ Cf. Davids, pp. 120 et 125. La religiosité superficielle et le verbalisme sont stigmatisés particulièrement en Jc 1,22-27.

¹² John F. Macarthur, « Faith according to the Apostle James » (*Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 33, n° 1/1990), p. 25.

issus pour la plupart du judaïsme (1,10). Ceux-ci se signalent par un enseignement hétérodoxe* et légalisant (1,11.13-15) et par un comportement qui entre en contradiction avec la foi. Ils aiment dire ouvertement et publiquement qu'ils connaissent Dieu, non superficiellement, mais en maîtres capables d'enseigner.¹³ Mais leur confession est démentie tout aussi publiquement par leur comportement (par leurs œuvres ils renient Dieu, 1,16). Confesser et renier, placés ensemble dans la même phrase, expriment, par la force de leur opposition, le divorce profond entre la profession de foi et la vie des hérétiques. La critique que Paul fait d'eux est sans appel : ils sont abominables, rebelles, disqualifiés pour toute œuvre bonne (1,16). Il nous semble qu'une telle critique vise plus que leur capacité à enseigner, elle laisse entendre que ces hérétiques ne connaissent pas Dieu que pourtant ils professent connaître, et même qu'ils sont réprouvés. Leur inaptitude aux œuvres bonnes est un indice de leur non-régénération (Tt 3,3-6).¹⁴

Avec les hérétiques de Crète, c'est la vérité doctrinale de la foi qui est en jeu autant que l'authenticité de leur foi. En fait, leur inconduite les disqualifie non seulement pour l'enseignement mais plus encore quant à la foi. Elle est le signe d'une méconnaissance de Dieu. Pour reprendre le mot de Therrien, Tite 1,16 « exprime « en creux » la conviction majeure de l'auteur des *Pastorales* : *l'union intime entre la profession de la saine doctrine et la conduite morale* ». « L'authentique connaissance de Dieu est fondamentalement une « reconnaissance » de sa volonté sur l'homme s'exprimant dans l'agir concret. »¹⁵

1.3. Conclusion

L'adoration « en vérité » ne peut être qu'en acte. Le Nouveau Testament ne connaît pas de confession de foi authentique qui ne conduise

¹³ Ceslas Spicq, *Saint Paul, les Épîtres pastorales*, Tome II (Coll. *Etudes Bibliques* ; Paris : Gabalda, 1969, 4^e éd. refondue), p. 613. Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus (A Good News Commentary)*, W. Ward Gasque, New Testament Editor ; San Francisco : Harper & Row, 1984), p. 136.

¹⁴ En Tite 3,3, Paul rapporte ce que les croyants étaient autrefois, sans Christ. Le tableau, plus complet, n'est pas éloigné de Tt 1,16. Spicq, p. 614, rappelle que la conduite fidèle est « la pierre de touche de la foi authentique. ». Tt 1,15 parle des hérétiques en disant qu'ils sont souillés et incrédules, leur intelligence et leur conscience étant aussi souillées. A notre sens, ce passage confirme l'absence de conversion réelle chez les hérétiques.

¹⁵ Gérard Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens* (Coll. *Etudes Bibliques* ; Paris : Gabalda, 1973), p. 231.

à l'obéissance éthique et qui ne soit, dans son essence, obéissance, soumission à la Parole de Dieu. Bien sûr la confession du brigand sur la croix (Lc 23,40-43) n'a pu déboucher sur une autre obéissance que la repentance (la reconnaissance du juste jugement) et l'adoration (la reconnaissance de la justice de Jésus et du caractère immérité de la crucifixion). On est là devant un cas limite. Dans toutes les autres situations que l'Eglise va connaître, la profession de foi demandera toujours une confirmation éthique. Et cela d'autant plus que la foi chrétienne était appelée à se développer dans la durée et que se multipliaient les enseignements hétérodoxes qui prétendaient libérer l'homme des contraintes éthiques.

Ce critère d'authenticité de la conversion est donc rarement employé seul, sinon dans des cas limites. Mais toujours ce critère est présent, l'homme étant appelé à répondre verbalement à l'appel du Seigneur. Placé devant Dieu, l'homme est considéré comme un vis-à-vis, un interlocuteur de qui Dieu attend une réponse. D'abord verbale, cette réponse devra se résoudre en éthique. Confessante, l'éthique chrétienne est une éthique de la réponse et de la responsabilité.

Ce lien établi entre confession de foi et pratique éthique nous permet d'aborder notre deuxième ensemble de critères.

2. Comment vit-il ?

2.1. Perspectives

Il est une autre confession, complémentaire de la confession orale, c'est le comportement du croyant. La question « Comment vit-il ? » s'intéressera donc au comportement pratique et quotidien du chrétien. Ce critère est second, logiquement et chronologiquement. Si nous pouvons affirmer avec Bonnard que « selon Jean, l'obéissance éthique à la volonté de Dieu n'est pas seulement une conséquence obligée de la foi au salut gratuit, elle est une partie constitutive de cette foi ou de cette connaissance de Dieu », ¹⁶ nous pouvons aussi, théoriquement tout au moins, distinguer le moment de la réception du salut du moment de sa mise en pratique. C'est en effet par la foi que l'on parvient au salut, non par la pratique de l'amour. Certes, l'appel à la foi contient déjà l'appel éthique, mais il demande d'abord la réponse de la foi. La distinction théorique est au service de la compréhension, il ne s'ensuit pas que dans la pratique il soit nécessaire de l'admettre, au contraire. Dans le mouvement de la conversion, l'éthique est

¹⁶ Bonnard, *Les Epîtres johanniques* ((CNT XIIIc, 2^e série ; Genève : Labor et Fides, 1983), p. 52.

en germe et elle demande à s'épanouir au travers de la pratique quotidienne.

Ce critère est *déterminant et nécessaire*. Sans reprendre l'ensemble des textes considérés, on peut affirmer que le comportement éthique (obéissance à la volonté de Dieu et aux commandements, pratique de l'amour, en particulier des frères) est la pierre de touche de la foi. Si la foi confessée est première, elle ne s'offre à la vérification que dans le moment éthique. On se rappellera que l'homme est non seulement *devant Dieu*, mais aussi *avec d'autres*. Recréé par l'Esprit, à l'image du Fils, le croyant ne peut qu'être *être-de-relation*, appelé à vivre de la rencontre de Dieu premièrement et des autres ensuite. C'est pourquoi la communauté est si importante pour l'ensemble du Nouveau Testament. Elle est le lieu où se vivent les relations fraternelles nouvelles qui témoignent de l'œuvre de Dieu et annoncent le Royaume, et par conséquent le lieu où s'authentifie la foi.

Puisqu'il est fait mention de la communauté, on rappellera le caractère concret, pratique et quotidien de l'éthique néotestamentaire qui culmine dans l'amour.¹⁷ Et on prendra note de la dimension sociale de l'amour (amour des petits et des marginalisés chez Matthieu par. ex., des frères dans le dénuement et la misère chez Jean et Jacques ; de fait, déjà dans l'appel du Baptiste, on perçoit l'accent social). Toujours est dénoncé le verbalisme qui se contente de dire mais se montre aveugle dans les situations réelles.¹⁸

Le critère éthique permet premièrement de mettre en lumière le mensonge des faux docteurs et la trahison des apostats qui tout en se proclamant chrétiens ont abandonné l'essentiel de l'Évangile. Il permet ensuite de mettre en évidence les inconséquences graves de certains chrétiens. Il permet encore de rassurer le croyant. En effet, nous suggérons que le croyant, qui confesse le Christ Jésus comme Sauveur et Seigneur et qui par grâce s'applique à obéir aux commandements de Dieu, reçoit dans la communion au Christ l'assurance de son salut. Sa volonté nouvelle de servir, les transformations intérieures dont il est l'objet (modification de la

¹⁷ William Barclay, *Turning to God*, (Westminster : Westminster Press, 1964), pp. 75-77.

¹⁸ Les questions de la datation et de la destination première des écrits du Nouveau Testament rendent difficile l'appréciation d'une évolution ou d'une modification du critère éthique en fonction des fronts polémiques. On peut observer cependant les accents multiples et parfois communs des écrits néotestamentaires, par exemple : la dimension sociale chez, Matthieu, Jacques et 1 Jean, la question de la richesse chez Luc et Jacques, le problème de l'attachement communautaire chez 1 Jean et dans l'épître aux Hébreux, l'importance de la soumission aux commandements chez Matthieu, Jacques et 1 Jean.

vision du monde, orientations nouvelles des priorités, capacité d'aimer, joie dans l'épreuve...) lui attestent que l'Esprit est à l'œuvre en lui. Il n'est pas question d'une recherche angoissée qui, par introspection, aboutirait à s'auto-assurer (ce serait quitter le terrain de la foi pour celui de la vue, celui de la grâce pour celui du légalisme : Dieu seul rassure les cœurs !).¹⁹ Mais plutôt du regard reconnaissant qui discerne avec étonnement et émerveillement l'œuvre de la grâce en lui, et qui en accorde tout le mérite au Seigneur.²⁰

2.2. Limites de ce critère

Le critère éthique ne dit rien de la foi si celle-ci n'est pas confessée ; le comportement demeure muet quant aux motivations théologiques qui sont à son origine. Cela ne veut pas dire que le témoignage des actes n'est

¹⁹ Cf. les remarques lucides d'Emil Brunner, *La Doctrine chrétienne de l'Église, de la Foi et de l'Aboutissement* (trad. de l'allemand par Frédéric Jaccard ; Tome III de la *Dogmatique* ; Genève : Labor et Fides), pp. 374-375 : « Voici ce qui est clair : la foi doit porter un fruit visible, elle doit être confirmée par l'action. Mais par ailleurs cette confirmation ne saurait jamais être le *fondement* et la certitude de la foi. Nous devons enseigner les deux : la nécessité de la confirmation pratique par l'amour et la nécessité qu'elle nous impose de nous tenir constamment, en nous humiliant, sous la dépendance de l'exigence divine. » Les italiques sont de l'auteur.

²⁰ Cf. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (Edition nouvelle publiée par la Société calviniste de France ; tome III ; Genève : Labor et Fides, 1957), chap. 14, §18, pp. 248-9 : « Car si tous les dons que Dieu nous a faits, quand nous les réduisons en mémoire, sont comme des rayons de la clarté de son visage, pour nous illuminer à contempler la souveraine lumière de sa bonté, à plus forte raison, les bonnes œuvres qu'il nous a données doivent servir à cela, qui démontrent que l'Esprit d'adoption nous a été donné. » Voir encore, p. 248 : « Après que la conscience est ainsi fondée, dressée et confirmée, elle se peut aussi fortifier par la considération des œuvres : à savoir en tant que ce sont des témoignages que Dieu habite et règne en nous. » ; André Péry, *Le catéchisme de Heidelberg, Un commentaire pour notre temps (Nouvelle série théologique 7 ; Genève : Labor et Fides, 1959)*, pp. 78-79. La question 86 du catéchisme (p. 78) est la suivante : « Puisque nous sommes délivrés de notre misère par la grâce de Jésus-Christ, sans aucun mérite de notre part, pourquoi nous faut-il faire de bonnes œuvres ? » Voici une partie de la réponse : « afin que nous puissions aussi être nous-mêmes assurés de notre foi par les fruits qu'elle porte (1 P 1,6-7 ; Mt. 7,17 ; Ga 5,6,22s.)... » Et voici le commentaire qu'en donne Péry (p. 79) : « Les œuvres nous confirment nous-mêmes dans notre foi. Nous avons besoin d'une confirmation de la vérité objective de notre salut, Dieu nous l'accorde dans les œuvres de la foi. » Les italiques sont de l'auteur. Cf. encore Hendrikus Berkhof, *Christian Faith, An Introduction to the Study of the Faith*, traduit par Sierd Woudstra (Grand Rapids : Eerdmans, 1985, éd. révisée), pp. 478-9.

pas parlant : il peut étonner, surprendre, éclairer autrui, sinon convaincre de l'existence d'une motivation, d'une orientation et d'un objectif qui échappent à l'homme sans Dieu. Cependant il a besoin de la parole qui signifie la corrélation étroite entre foi et comportement.

Par ailleurs le Nouveau Testament ne pense pas amour, comportement et obéissance dans l'abstrait, mais toujours référés et motivés théologiquement (l'obéissance au Père, l'amour comme Jésus a aimé, le fruit de l'Esprit...). C'est le comportement de Jésus qui est normatif pour le croyant. Le comportement renvoie donc nécessairement à la confession de foi dont il est l'expression en acte. En régime chrétien, un comportement modelé sur celui de Jésus, mais sans la foi, est impensable, puisque seul l'Esprit rend capable de porter un tel fruit et que la réception de l'Esprit est liée à la confession du Christ. Pour qu'il y ait comportement chrétien, il faut qu'il y ait relation vitale, consciente et désirée au Christ. Le Nouveau Testament ne connaît pas de « chrétiens qui s'ignorent », qui auraient adopté sans le savoir un comportement semblable à celui de Jésus,²¹ et qui ne demanderaient qu'à être découverts.

Mais l'usage de ce critère est délicat. Si dans le cas des hérétiques, les apôtres ont vu que le comportement déviant confirmait avec sûreté le dérapage théologique, et parfois même qu'il en était l'indice, ils ont usé de beaucoup plus de prudence dans le cas de chrétiens vivant une chute grave. Celle-ci peut masquer l'œuvre de la grâce au point qu'on vienne à en douter.

Même dans le cas extrême de l'impudique de Corinthe, Paul se garde de porter un jugement sur la foi du coupable (1 Co 5,1-5). Ce dernier est jugé en tant que frère, membre déshonorant de la communauté (1 Co 5,9-13), et il est jugé en vue du salut de l'esprit au jour du Seigneur (1 Co 5,5).²² Il a commis une faute grave qui demande une réaction appropriée de la part de la communauté, mais il n'est pas défini par sa faute comme le sont les pécheurs de 1 Co 6,9-10.

L'ensemble de la parénèse* néotestamentaire tient compte de la croissance dans la sanctification. Celle-ci n'est pas instantanée. Elle demande la participation active du croyant, elle requiert sa volonté et ses

²¹ 1 Jn 4,7 ne dit pas autre chose. L'amour dont Jean parle, c'est l'amour modelé sur l'amour de Jésus, envers les frères et sœurs dans la foi. C'est le contexte polémique qui doit éclairer la compréhension de ce texte. Il est donc faux de comprendre que quiconque manifeste quelque amour est en communion avec Dieu.

²² Cf. Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, 3^e fasc. (Fac Etude ; Vaux-sur-Seine : Faculté Libre de Théologie Evangélique, 1983), p. 421. Quoi qu'il en soit de l'interprétation difficile de ce texte, il suffit pour nous de constater que Paul ne place pas sur le même plan l'impudique et les pécheurs de 1 Co 6,9-10, pour lesquels il n'y a pas d'espoir de salut, s'ils ne se tournent pas vers Dieu.

forces. Elle est à vivre de progrès en progrès et peut comporter, en fonction du développement intellectuel, affectif, psychologique et spirituel de chacun, des temps d'arrêt, de stagnation voire de régression. Ceux-ci ne sont ni excusables ni normatifs, mais ne pas compter avec eux serait se méprendre sur l'activité contemporaine et l'ampleur du mal et sur le statut du temps actuel.²³ Les apôtres avaient conscience de vivre dans l'attente de la manifestation dernière, en tension entre un « déjà » et un « pas encore ». Ils se savaient en lutte, engagés dans un combat dont l'issue est certaine, mais dont le déroulement demeure inconnu. C'est dire que les apôtres n'ont pas minimisé les difficultés du temps présent. Ils ont su dans leur jugement apprécier les circonstances extérieures et celles inhérentes au développement, et la vie de chacun. C'est pourquoi l'ensemble de la parénèse néotestamentaire comprend de nombreux avertissements servant moins comme critères que comme invitation à tirer les conséquences des engagements pris.²⁴

Lorsque l'on considère le critère éthique, il est nécessaire d'avoir en mémoire les divers contextes dans lesquels il a été élaboré. Les fronts polémiques des différents écrits du Nouveau Testament ayant varié en fonction des menaces qui pesaient sur la jeune Eglise, il est probable qu'il y ait eu quelques déplacements d'accents concernant le critère éthique. Par exemple en 1 Jean, l'amour concerne plus précisément les membres de la communauté chrétienne, alors qu'en Matthieu, il est orienté plus particulièrement vers les petits. Cela étant, l'amour demeure l'élément principal du critère éthique.²⁵

Enfin, dernière limite qui relève de l'eschatologie, qui est celui qui juge avec droiture les reins et les cœurs, sinon Dieu lui-même ? Seul l'Esprit de Dieu sonde l'homme en ses profondeurs, seul il connaît ses motivations cachées, ses handicaps secrets, mais aussi les gestes demeurés

²³ Cf. Blocher, pp. 382-6.

²⁴ C'est dans ce sens que 2 Co 13,5 doit être pris. En invitant les Corinthiens à s'examiner pour voir s'ils sont dans la foi, Paul n'attend pas, ni n'espère un quelconque échec dans l'épreuve. Ce qu'il attend et espère, c'est le changement d'attitude des Corinthiens à son égard et par rapport à son enseignement (2 Co 13,6-10 ; 12,19-21).

²⁵ Il faudrait poursuivre l'analyse dans un sens que le NT a déjà abordé : le développement du conformisme voire du légalisme dans la communauté chrétienne. Le conformisme ne naît pas d'une conviction personnelle mais de la peur de l'exclusion et du désir d'appartenance. Il est des appartenances à la communauté chrétienne qui dépendent moins de l'engagement personnel que de la tradition familiale, de la rencontre du Christ que de la crainte de décevoir. Comment juger alors de la sincérité d'un comportement en prenant en compte l'éventualité d'une telle motivation ?

à l'abri des regards. Car qui pourra prétendre tout connaître d'autrui pour pouvoir porter sur lui un jugement définitif ? En soi le jugement est autorisé, voire exigé, lorsque la santé de l'Eglise, la vérité de l'Evangile et la gloire de Dieu sont en jeu.²⁶ Ce qui lui est récusé, c'est le caractère définitif. C'est au jour du jugement, et alors seulement que toutes choses seront mises en lumière. Nous reviendrons sur cette limite ultérieurement.

2.3. Conclusion

Pour être déclarée authentique, la conversion chrétienne doit conduire à un changement de comportement. L'absence chez un croyant de relation juste (conforme à la volonté de Dieu) avec ceux qui partagent avec lui le privilège d'être à l'image de Dieu (tous les hommes), et plus encore avec ceux qui sont à l'image du Fils (tous les croyants) contredit trop violemment ce qu'il est, de façon renouvelée en Jésus Christ et par l'Esprit : *un être-de-relation*.²⁷ Il se peut que l'on ait affaire à une chute temporaire : l'avertissement est de mise. Il se peut que l'on soit devant un inconverti, qui par erreur a été compté comme membre de l'Eglise : c'est l'appel à la repentance qui doit retentir. Il se peut que l'on soit en face d'un faux docteur : son inconversion doit lui être signifiée. Une telle absence appelle de toute manière une réaction de la part de l'Eglise.

²⁶ Le jugement est, par exemple, porté par Paul « en tant qu'apôtre » ou par la communauté. Nous n'avons pas affaire à un jugement privé porté par une personne en son nom propre.

²⁷ Gabriel Fackre, « Conversion » (*Andover Newton Quarterly*, Vol. 14, n° 3/1974), p. 183 : « Le fait d'aimer n'est en aucun cas épuisé par la vie partagée dans la famille de Dieu. Il est tout autant soin et souci des exclus et des opprimés que de la communauté de la foi. [...] Cet amour pour ceux qui ne sont pas aimables comme pour ceux qui sont aimables est, en fait, le test décisif de l'authenticité de la conversion. » On peut penser avec Brunner (*op. cit.*, pp. 357-8) que « si la conversion est réellement *metanoia* au sens de Jésus-Christ, elle doit en donner la preuve par l'intérêt que le converti porte à toute l'humanité comme aussi par ce changement de l'introversio en extraversion. Il ne faut pas entendre par là seulement l'intérêt pour la cause des missions – un chrétien qui n'en aurait pas serait en contradiction avec lui-même – mais aussi la participation active, le fait de se ranger dans la troupe de ceux qui veulent gagner le monde à Christ est la transformation en laquelle consiste la conversion. » Cf. encore p. 366 : « Tout individualisme en tant que religiosité concentrée sur le salut propre est en contradiction avec la volonté de Dieu révélée en Jésus-Christ. » L'individualisme, dans sa double dimension (refus de s'intégrer à la communauté croyante et désintérêt pour l'ensemble de la société), est la preuve de l'absence du décentrement qu'opère normalement la conversion au Christ.

L'accent sur l'éthique est d'autant plus fort que l'amour est le seul signe donné par Jésus par lequel son peuple puisse être reconnu (Jn 13,35). La réalité de la conversion est signalée par un attachement nouveau à la vie reçue de Dieu, attachement qui s'exprime concrètement dans l'amour, le comportement éthique qui favorise, entretient et préserve la vie.

3. Quelle expérience a-t-il vécue ?

3.1. Perspectives

Si la conversion au Christ concerne l'homme tout entier, alors il est nécessaire de s'intéresser à ce que l'homme vit dans la rencontre initiale avec le Christ, à l'expérience qu'il fait en son âme et en son corps. Une analyse sommaire du Nouveau Testament permet d'affirmer que l'expérience de la conversion n'est pas uniforme. Elle a varié suivant les lieux et les temps, suivant l'origine culturelle de ceux qui l'ont vécue et suivant les circonstances dans lesquelles la foi a été reçue.²⁸

Par exemple, la joie accompagne particulièrement la conversion des païens, de ceux qui auraient pu ne pas se sentir concernés par un message d'origine juive. De plus, elle est présente presque systématiquement lorsqu'il y a persécutions, intimidations ou obstacles à l'émergence de la foi. De même les charismes* ne semblent pas avoir fait obligatoirement partie de l'expérience initiale. Si le livre des Actes lie étroitement conversion et manifestations de l'Esprit Saint, c'est dans un but précis : démontrer la légitimité de la prédication aux païens que Dieu lui-même autorise en accordant l'Esprit à ceux qui se repentent. De même encore l'assurance et la liberté dans l'annonce de l'Évangile, dans les Actes toujours, a principalement concerné les apôtres. Aux charismes manifestés le jour de la Pentecôte, l'Esprit a ajouté cette assurance capable de s'opposer à la volonté des humains. Quant au témoignage intérieur de

²⁸ La diversité des exemples de conversion au sein du Nouveau Testament suffit pour convaincre. Blocher, p. 352 : « L'étude psychologique respectueuse de l'action divine peut aider à dépister les éléments inauthentiques de l'expérience. Elle montre aussi à quel point les modalités et colorations de la conversion vécue dépendent des conditionnements et stéréotypes du sujet et de son milieu. L'essentiel, cependant, de la vraie conversion, n'est pas de la *psychê* mais de l'Esprit. » C'est l'auteur qui souligne. Cf. aussi Paul Löffler, « Conversion in an Ecumenical Context », *The Ecumenical Review*, Vol. XIX, n° 3 (Juillet 1967), p. 355 et Billy Graham, « Conversion – A Personal Revolution », *The Ecumenical Review*, Vol. XIX, n° 3 (Juillet 1967), pp. 279-280. Cf. encore Neill, *art. cit.*, p. 354. Et encore James Strachan, *art. « Conversion », Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. III, sous dir. James Hastings ; (Edimbourg : T. et T. Clark, 1909), p. 109.

l'Esprit, qui est le privilège de chaque croyant, il n'est cité que dans les cas où les croyants, menacés par la propagande des judaïsants ou des faux prophètes, ont cru nécessaire d'ajouter ce qui, à leurs yeux, manquait à la foi chrétienne (l'obéissance à la loi en vue de parfaire la filiation ou l'accès à une connaissance supérieure).

Si l'expérience de la conversion est protéiforme, si elle a pu revêtir des aspects divers déjà au sein du Nouveau Testament, c'est que cette expérience n'a pas été normalisée. Certes il existe des modèles de conversion, tels que celle de Zachée ou celle de Paul, ou encore celle des Thessaloniciens. Mais ce qui doit être répété, ce ne sont pas les signes extérieurs de la conversion, mais bien plutôt ses principes, ce qui en fait le cœur. Il est vain de chercher dans le Nouveau Testament un modèle phénoménologique de la conversion qu'il faudrait suivre sans faillir pour être déclaré croyant. Sans nier l'existence et l'importance des émotions et des sentiments, le Nouveau Testament reste avare de détails de cet ordre dans ses descriptions de conversions. Il n'en mentionne pas, à l'exception, nous en avons vu les raisons, de la joie et de la liberté d'évangéliser qui d'ailleurs sont plus que des sentiments, puisqu'elles correspondent à des attitudes. Cette sobriété du Nouveau Testament provient du fait que « son but n'est pas de nous dire ce que ressentent des hommes qui se sont tournés vers Dieu, pour que nous puissions par l'imagination nous mettre à leur place, mais de nous montrer comment Dieu les a réellement rencontrés et les a mis en route sur son chemin. »²⁹ Les apôtres n'ont pas prêché une expérience de conversion ; ils ont appelé des hommes et des femmes à se tourner résolument vers le seul vrai Dieu, non en termes d'expériences, mais en termes de relations. Ce qu'ils ont cherché et espéré, c'est un *état de conversion* plutôt qu'une *expérience de conversion* particulière.³⁰ Expérience qui risque de rester isolée si l'accent n'a été placé que sur elle. C'est pourquoi la prédication apostolique* n'exige aucun sentiment ni signe charismatique*. Ce qu'elle demande, c'est le rétablissement d'une relation juste avec Dieu par la repentance et la manifestation publique de ce changement par le baptême.³¹ La conversion telle que les apôtres l'ont

²⁹ James I. Packer, « Qu'est-ce que l'évangélisation ? Evangélisation et théologie », *Hokhma* 24 (1983), p. 45. Cet article est tiré de Harrie Mc Conn (dir.), *Theological Perspectives on Church Growth* (Nutley : Prebyterian and Reformed Publishing Company, 1976) et a été traduit de l'anglais par Marc Gallopin.

³⁰ Cf. Packer, p. 46.

³¹ L'importance modeste que le Nouveau Testament accorde aux sentiments éprouvés est encore suggérée par l'emploi de *metanoëd* au lieu de *metamelomai*. De plus *metanoëd* perd en grande partie sa connotation affective dans le Nouveau Testament tant en fonction de sa synonymie avec *epistrephô* que du contexte dans lequel il est employé.

prêchée doit déboucher sur une vie consacrée à Dieu.³² Les signes qui ont pu accompagner telle ou telle conversion ont confirmé dans l'instant la réalité de ce qui était vécu. Ils ont authentifié la réception de l'Évangile et la présence de l'Esprit qui les produisait, alors que le contexte culturel et historique n'était pas favorable à la prédication évangélique. Leur répétition en des lieux divers n'a pas été commandée ni induite par les apôtres. Au contraire, et en particulier dans le cas de Corneille, ils ont assisté à l'œuvre de l'Esprit, simplement, sans attendre de lui la duplication de leur propre expérience. Ce sont des critères historiques et culturels qui ont déterminé la nécessité d'une telle duplication par l'action souveraine de l'Esprit Saint.

Les modalités de la conversion, ce qui en fait une expérience, n'ont donc pas été normalisées par le Nouveau Testament, qui se refuse à fournir un modèle unique, exigé et obligatoire. Ponctuellement, tel signe ou sentiment s'est trouvé être un indice de l'authenticité de la conversion, sans devenir pour autant normatif. C'est dire que l'Évangile accueille la diversité dans les réponses que l'homme lui donne en divers lieux et que la culture n'est pas condamnée en elle-même, mais dans ses orientations rebelles. Ainsi lorsqu'un homme vient au Christ, il vient avec sa culture, avec sa façon de traduire ses émotions et ses sentiments. Nous croyons essentielle cette liberté laissée à la fois à l'Esprit Saint se manifestant quand il veut et comme il veut et à l'homme pour exprimer dans sa culture et son histoire son attachement au Seigneur.

Cette liberté reconnue à l'Esprit rappelle qu'il est seul à l'origine de la conversion et qu'en droit, son action n'est pas imitable ni exigible. L'homme ne saurait contraindre l'Esprit d'agir selon des normes humainement établies, ni le lier à une expérience particulière (cf. He 2,4 ; 1 Co 12,11 ; et bien sûr Jn 3,8).

Cette liberté concédée à l'homme met en évidence la valeur que la culture et l'histoire de l'homme revêtent aux yeux de Dieu. Dieu ne nie pas l'histoire ni la culture, il en modifie les orientations et les aspirations, reconnaissant, dans les aptitudes créatrices de l'homme, l'être en image de Dieu.³³ La place de la liberté et le refus de la normalisation soulignent que

³² Packer, p. 45 : « Ce que la Bible demande aux chrétiens, ce n'est pas la conscience d'avoir vécu une expérience de conversion, mais les fruits d'une vie convertie ; lorsqu'elle s'intéresse à la conversion en tant que telle, elle se préoccupe davantage des motivations que des modalités psychologiques. »

³³ Cf. Richard Mouw, *La Culture et le Monde à Venir*, traduit de l'anglais par Jacques Buchhold (Coll. *Alliance* ; Méry-sur-Oise : Sator, 1988) et Brian J. Walsh et J. Richard Middleton, *La Vision Chrétienne du Monde*, trad. de l'anglais par Jacques Buchhold (Coll. *Alliance* ; Méry-sur-Oise : Sator, 1988).

l'homme n'est pas une mécanique à laquelle il suffit d'ordonner le mouvement à produire. L'expérience humaine de la conversion est d'une complexité remarquable puisqu'elle met en jeu l'ensemble de l'individu, corps et âme-esprit. Les apôtres ont tenu compte de cette complexité pour n'exiger aucune réaction émotionnelle particulière.

S'agissant de l'expérience initiale, ce critère est logiquement et chronologiquement premier, en quasi-simultanéité avec celui de la confession de foi. C'est au moins le cas dans l'épisode de la maison de Corneille, où la conversion des gens de cette maison est connue et reconnue par les dons manifestés, de façon conjointe à la confession de foi puisqu'ils célèbrent par l'Esprit la grandeur de Dieu (Ac 10,44-48).

3.2. *Limites de ce critère*

Notre présentation a déjà empiété sur cette partie et cela traduit, à nos yeux, l'ambiguïté fondamentale de l'expérience. Quelques exemples tirés du Nouveau Testament concernant en particulier les charismes nous permettront de discerner une critique déjà formulée dans l'Eglise primitive à l'encontre de l'expérience.

3.2.1. *Le don de l'Esprit et les signes qui l'accompagnent : Mt 7,22-23*

Le texte de Mt 7, 22-23 a déjà retenu notre attention lors de l'examen de la pertinence de la confession de foi (§ 1.2.1). Il faut y revenir puisque ceux qui disent « Seigneur, Seigneur » sont aussi ceux qui diront au dernier jour : « N'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé, chassé les démons, fait de nombreux miracles ? »

Lors de la comparution devant le Juge eschatologique, plusieurs viendront, se prévalant d'actes charismatiques impressionnants (prophéties, exorcismes et guérisons miraculeuses). Ces actes charismatiques, ils les ont opérés, et c'est là que réside leur défense, au nom du Juge devant qui maintenant ils comparaissent. L'expression « en ton nom » peut être traduite par « sur ton ordre » ou « au travers de ta puissance ».³⁴ C'est donc en tant que continuateurs de l'activité de Jésus qu'ils ont agi.³⁵ Ils sont convaincus d'avoir obéi à la volonté du Juge exprimée clairement d'ailleurs dans l'évangile de Matthieu (10,1.8 ; 23,34). Or la sanction tombe sans appel, « ils ne sont rien pour le Juge »³⁶, eux qui commettent l'iniquité (*anomia*). L'*anomia* s'oppose à la *dikaiosunê* (la justice), la pratique de la volonté du Père (7,21). Les

³⁴ Marguerat, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu*, p. 198.

³⁵ Marguerat, p. 198.

³⁶ Cf. Marguerat, p. 199 et *supra* § 1.2.1, notre commentaire du v. 23.

charismatiques n'ont pas voulu se soumettre à la volonté de Dieu. Plus impressionnés par les actes de puissance et par l'efficacité de leurs interventions que par l'obéissance éthique quotidienne, ils n'ont pas jugé nécessaire de se conformer aux commandements de Jésus. Ils ont sans doute pensé, et avec sincérité, que l'activité charismatique était le centre de la pratique de la foi, ce qui en faisait l'essentiel.³⁷

Pourquoi une sanction aussi sévère et définitive ? Il faut d'abord souligner que la condamnation ne porte pas sur les charismes. Ceux-ci font partie de la vie normale de l'Eglise : l'acte charismatique « ne porte en lui-même aucun indice répréhensible. »³⁸ Les charismes sont effectivement un des moyens par lesquels l'annonce du Royaume est continuée en l'absence corporelle du Christ. Ce qui est à l'origine de la condamnation, c'est le refus des charismatiques d'accorder « *la primauté, dans leur existence, au respect de cet impératif* »³⁹, c'est-à-dire la Loi du Sermon sur la montagne. L'absence de soumission à la Loi interprétée par Jésus est révélatrice d'une distorsion de la relation à Jésus (sinon d'une absence totale de relation) et d'une incompréhension fondamentale du rôle et de la personne de Jésus.⁴⁰ Ils n'ont pas compris « que la proclamation du droit de Dieu figure au cœur même de l'œuvre révélatrice du Fils. »⁴¹

Par leur refus d'obéir à la parole de Jésus, c'est l'ensemble de leur activité charismatique qui est frappée d'ambiguïté. Ils ont cru tenir dans leur pratique charismatique la preuve de leur appartenance au Christ, or cette appartenance est démentie par le Christ lui-même. Ils ont en fait opéré un déplacement du « lieu premier d'authenticité de la foi »⁴². C'est en effet sur le terrain de la pratique charismatique, et non plus sur celui de la pratique éthique, qu'ils estiment devoir être jugés et approuvés. Mais, comme le rappelle justement France, « une activité « charismatique » ne peut se substituer à l'obéissance et à une relation personnelle avec Jésus. »⁴³

On peut donc conclure à l'*ambiguïté des charismes* quant au discernement de l'authenticité de la conversion, ce que Blocher confirme en disant des charismes et en commentant Mt 7,22s : « Des réprouvés

³⁷ D. A. Carson, *The Sermon on the Mount, An Evangelical Exposition of Matthew 5-7* (Grand Rapids : Baker Book House, 1978), p. 131.

³⁸ Marguerat, p. 198.

³⁹ Marguerat, p. 200. Les italiques sont de l'auteur.

⁴⁰ France, *L'Evangile selon Matthieu*, p. 134 ; Marguerat, pp. 201-203 ; Carson, p. 130.

⁴¹ Marguerat, p. 203.

⁴² Marguerat, p. 200.

⁴³ France, *L'Evangile selon Matthieu*, p. 134. C'est nous qui soulignons.

même peuvent en bénéficier. »⁴⁴ Ils ont certainement joué un rôle important dans le discernement de la foi dans les tout premiers temps de l'Eglise, le livre des Actes en témoigne. Mais cela de façon ponctuelle, en fonction même des circonstances historiques, et de façon indirecte, puisque les charismes ont d'abord servi de preuves, pour les apôtres et les païens, que Dieu accordait le salut aux non-juifs. En effet, c'est dans la réception de l'Esprit, par tous et d'une manière presque identique, aux étapes importantes de la progression de l'Evangile de Jérusalem à Rome que Luc voit la preuve que le don du salut est accordé aux païens. Que des païens vivent une expérience identique à celles des apôtres, voilà le signe d'une conversion authentique. Si les charismes ont servi de preuves, c'est donc plus dans la perspective de l'histoire du salut que des histoires individuelles.⁴⁵

Autre argument à ajouter : Paul aussi refuse de faire des charismes le signe de la foi authentique.⁴⁶ Dans le débat qui l'oppose aux enthousiastes* de Corinthe, il n'accepte pas la réduction de l'activité de l'Esprit aux seules manifestations pneumatiques et préfère voir dans la proclamation de Jésus Seigneur l'indice convaincant de la présence de l'Esprit (1 Co 12,1-3). Relevons encore que Paul invite expressément les Corinthiens et les Thessaloniens (1 Co 14,29 ; 1 Th 5,19-22) à juger les prophéties, preuve que pour lui l'exercice d'un don ne fait pas de celui qui l'exerce un homme infallible. *A fortiori* l'exercice d'un charisme ne garantit pas l'authenticité de la foi de celui qui le pratique.

Enfin, le dernier élément à verser au dossier nous est fourni par la première épître de Jean. L'apôtre, multipliant les critères qui permettent d'éprouver les esprits, et en particulier l'esprit de prophétie, « refuse de faire de l'expérience religieuse une donnée objective, portant sa

⁴⁴ Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, 2^e fasc., p. 313. Cf. encore Hé 6,5, où les apostats ont aussi goûté les puissances du siècle à venir sans pour autant être régénérés.

⁴⁵ Cf. Marshall, *The Acts of the Apostles*, p. 194. Sur la glossolalie et l'oralité, cf. les remarques suggestives de Serge Carrel dans « Essai sur le corps à partir du vécu de la mouvance pentecôtiste », *Hokhma* 37 (1988), pp. 61-63. Il n'entre pas dans notre propos d'inspirer une quelconque méfiance à l'égard des charismes et nous concevons assez qu'ils puissent, en certaines circonstances, servir d'indices légitimes d'une authentique expérience chrétienne.

⁴⁶ Paul connaît trop la force d'aveuglement de l'adversaire et sa capacité d'imiter l'action de l'Esprit pour accorder une confiance sans faille aux manifestations spirituelles et charismatiques (2 Co 11,13-15). Cf. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (NIGTC ; Grand Rapids : Eerdmans, 1982), p. 151 : « Paul sait bien assez que les miracles ne prouvent rien en eux-mêmes (en 2 Th 2,9, ce sont des phénomènes sataniquement produits accompagnant l'apparition de l'« Impie »...). »

vérification en elle-même. »⁴⁷ La parole prophétique doit donc être soumise au contrôle de la communauté qui, à l'aide de critères éthiques et théologiques en déterminera la validité. Bonnard précise : « L'esprit-parole n'a pas sa force de conviction en lui-même. »⁴⁸ Les croyants de la communauté johannique ne doivent pas ajouter foi à n'importe qui sous prétexte qu'il a reçu une révélation ou que l'Esprit lui a parlé. Le seul fait de prophétiser n'est pas une preuve d'authenticité, ni de la parole prononcée, ni de celui qui la prononce.

Les charismes sont donc soumis, comme l'ensemble de la vie chrétienne, à la vérification théologique, éthique et communautaire. Leur provenance supposée ne suffit pas à garantir leur authenticité.⁴⁹

3.2.2. *Le témoignage intérieur : 1 Jn 5,10*

S'il est une action mystérieuse, c'est bien celle de l'Esprit au cœur de l'homme qu'il convainc. Il n'est pas d'expérience plus intime que celle qui met le croyant en relation avec son Père et son Sauveur. L'intimité de cette expérience et le mystère de cette action sont-ils tels que seul le croyant peut en rendre compte ? Le témoignage intérieur peut-il se passer de toute vérification extérieure ?⁵⁰

Le témoignage dont Jean parle (1 Jn 5,10) concerne le Fils, celui qui est venu dans le monde envoyé par le Père. C'est ce témoignage que le croyant a en lui. Ce témoignage conduit à la foi au Fils. Il ne concerne pas la vérité de l'expérience du croyant, mais la vérité du Fils, la vérité confessée dans la foi. Théo Preiss commente : « *Précisément parce qu'il crée en nous une expérience religieuse totale et réelle, il ne saurait être*

⁴⁷ Bonnard, *Les Epîtres johanniques*, p. 28.

⁴⁸ Bonnard, p. 84.

⁴⁹ Le don n'a de valeur que *mis au service* de la communauté. Détourné de sa destination première, le charisme n'est plus signe de grâce (*charis*). Aussi les charismes ne sont à prendre en compte que dans le cadre d'un service chrétien qui leur donne sens. Car la seule manifestation d'un charisme n'est pas significative quant à l'authenticité de la foi. C'est bien plutôt l'esprit dans lequel le don est mis en activité qui rend compte de l'authenticité.

⁵⁰ Le témoignage intérieur est le privilège de tout croyant régénéré. On ne saurait imaginer un croyant auquel manque ce témoignage. Il est la marque de l'Esprit dans le croyant. Lorsque Paul et Jean en parlent, ils le présentent comme une chose acquise appartenant au mouvement même de l'adoption ou de la naissance d'en-haut. Et ce témoignage se vit dans le dialogue qui se noue entre le Père et son enfant, dans la prière qui voit jaillir l'Abba-Père. Il se vit aussi en extériorité, dans la confession du Christ venu en chair et dans le cri « Abba-Père ».

observé adéquatement par notre introspection. »⁵¹ Le témoignage intérieur ne conduit pas le croyant à se tourner sur lui-même, mais vers le Christ. Comme le relève Preiss, « *le chrétien témoignera bien moins de son expérience que de l'objet de son expérience.* »

Par ailleurs, et précisément chez Jean, le témoignage intérieur ne saurait se passer d'une vérification extérieure, comme le remarque Preiss, « *le critère* grâce auquel nous reconnaissons l'authenticité du témoignage intérieur est donc *extérieur* : c'est la confession que le Christ est vraiment incarné en Jésus de Nazareth et, ajoute Jean un peu plus loin, l'amour pour les frères. »⁵² Il ne suffit donc pas de prétendre avoir ce témoignage en soi. Il faut encore que ce témoignage trouve sa concrétisation théologique (il conduit et renvoie au Christ révélé dans l'histoire) et éthique (il conduit à l'obéissance aux commandements donnés par le Jésus de l'histoire)⁵³.

3.3. Conclusion

Nous avons dit l'expérience de la conversion multiple et diverse. Les modalités de cette expérience variant suivant le temps et le lieu, elles n'ont pu servir que *ponctuellement*, dans un lieu donné, comme critère d'authenticité de la conversion.⁵⁴ D'autre part, les différents éléments étudiés ne sont pas pris isolément, mais comme faisant partie d'un ensemble. La joie, par exemple, est associée à la foi, à la souffrance à cause de l'Évangile,⁵⁵ à l'hospitalité ; les charismes à la confession ou à la louange du Christ ; et l'assurance à la proclamation de l'Évangile. Ce qui

⁵¹ Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (CaThAP 13 ; Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1946), p. 31. Les italiques sont de l'auteur.

⁵² Preiss, p. 36. Les italiques sont de l'auteur. Ceci se comprend d'autant mieux que dans le contexte polémique de 1 Jn, les hérétiques prétendent avoir l'Esprit et être nés de Dieu. Or nous l'avons vu, leurs prétentions sont démenties par leur pratique éthique et leurs affirmations théologiques.

⁵³ C'est aussi la conviction de Paul pour qui sont fils non pas ceux qui seulement crient « Abba-Père », mais ceux qui sont conduits par l'Esprit (Rm 8,14). Il y a chez lui relation étroite entre la filiation et le comportement des fils. Jamais la filiation n'est assurée ou acquise par un comportement juste, elle est toujours grâce, adoption imméritée. Mais la filiation véritable ne saurait s'abstenir de ce comportement juste (cf. Ga 5,22-25 ; Rm 8,1-18).

⁵⁴ Cf. John Baillie, *Baptism and Conversion* (Londres : Oxford University Press, 1964), p. 95. Selon lui, le modèle « évangélique » de l'expérience de la conversion ne peut servir de critère de l'état spirituel d'un homme, puisque ce n'est pas, suppose-t-il, l'expérience de tous.

⁵⁵ Cf. Lc 8,13 où justement cette association ne se fait pas chez celui qui n'a pas de racines en lui-même.

est déterminant, c'est en fait l'association de ces éléments avec la confession de foi et la pratique éthique.

Par ailleurs, si les croyants sont exhortés à être joyeux ou à aspirer aux charismes, les apôtres ne considèrent pas l'absence de joie ou de charismes comme une inconséquence si grave que le salut s'en trouve hypothéqué.⁵⁶ On peut constater leur présence, bienvenue, mais on ne peut l'exiger. Par contre lorsque l'obéissance éthique fait défaut, la réalité du salut peut être mise en cause. C'est ici qu'il faut distinguer entre charisme et fruit, entre ministère et sanctification. Avec Blocher, on peut dire que l'Écriture décrit l'effet concret de la sanctification « avec la métaphore du fruit de l'Esprit... fruit exigé, attendu, révélant l'être chrétien. C'est le fruit qui atteste la présence de l'Esprit dans le croyant. »⁵⁷ Ainsi le fruit de l'Esprit est-il la manifestation de l'œuvre de sanctification de l'Esprit dans le croyant, alors que les dons « rendent capable de l'œuvre à laquelle ils sont ordonnés, capable de parler, de faire, de juger, pour le profit de l'Église et pour la gloire de Dieu. »⁵⁸ Si les dons ont valeur de signes, c'est pour accréditer « la nouveauté chrétienne », et autoriser « la mission des apôtres » et pour annoncer le monde à venir en permettant d'y goûter déjà.⁵⁹ Ainsi les dons sont-ils la manifestation de l'Esprit en vue du ministère, de l'édification de l'Église et de la glorification de Dieu. Ce sont eux qui, dans leur exercice et leur ordonnance, sont soumis au fruit de l'Esprit, c'est-à-dire à l'amour. C'est l'amour qui est le critère des dons (cf. 1 Co 13).

Il nous semble que le Nouveau Testament privilégie la durée plus que l'instant (cf. l'accent sur la persévérance, et la parabole de la semence, Lc 8,11-15). Or en accordant une importance première à l'expérience, on privilégie l'instant, même passé. Ce n'est pas dans la mesure où le croyant a suivi correctement un parcours initiatique que la conversion est déclarée authentique. Ni parce que tel sentiment a été éprouvé et telle expérience vécue. Le Nouveau Testament n'instaure pas un nouveau « légalisme » de l'expérience de conversion. Là aussi la foi joue un rôle non négligeable, car on ne saurait se rassurer devant Dieu en invoquant une expérience particulière. La conversion se vérifie non par l'examen des étapes parcourues selon un schéma préétabli, mais par une vie qui se déroule dans la logique de cette conversion. La conversion est authentique lorsqu'elle

⁵⁶ Blocher, *op. cit.*, p. 315 : « *Jamais* le Nouveau Testament ne reproche à un chrétien ou à un groupe chrétien sa pauvreté charismatique, *jamais* il ne l'attribue à la tiédeur ou au manque de prière... » C'est l'auteur qui souligne.

⁵⁷ Blocher, *op. cit.*, p. 301. C'est l'auteur qui souligne.

⁵⁸ Blocher, *op. cit.*, p. 310.

⁵⁹ Blocher, *op. cit.*, pp. 310-311.

débouche sur un comportement renouvelé et stable, lorsqu'elle conduit à la « suivance » de Jésus Christ, lorsqu'elle fait entrer le croyant dans une relation de confiance avec Dieu.

En privilégiant l'expérience, on opère un déplacement du lieu d'authenticité de la conversion. On passe de la sphère éthique, doctrinale et communautaire à la sphère émotionnelle et personnelle. Sans négliger l'aspect personnel et émotionnel de la conversion et de la vie chrétienne, le Nouveau Testament n'en fait pas le lieu de vérification.⁶⁰ D'autre part, et surtout dans le cas des hérétiques qui prétendent détenir le monopole des expériences authentiques, le discernement n'est pas laissé à celui qui vit l'expérience, mais il est confié à l'ensemble de la communauté.

En privilégiant l'expérience, on court le risque de mettre en jeu la souveraineté de l'Esprit Saint dans la répartition et la dispensation des dons.⁶¹ Faire des charismes un critère déterminant, c'est contraindre l'Esprit.

Enfin la possibilité de contrefaire sentiments et manifestations charismatiques frappe aussi l'expérience d'ambiguïté.⁶² C'est pourquoi dans l'ordonnance des critères de la conversion, nous placerons en dernier lieu ceux qui ont trait à l'expérience, comme des indices supplémentaires associés aux autres critères, et non comme des preuves irréfutables ou nécessaires.

Le Nouveau Testament refuse d'accorder à l'expérience une quelconque autonomie. Si l'expérience est en Christ, elle doit se soumettre aux normes qui sont en Christ. Or ces normes ne concernent pas les modalités de l'expérience de la conversion (son déroulement), mais son contenu théologique et éthique et ses conséquences dans la vie du croyant.

⁶⁰ Cf. Stephen C. Neill, « Conversion » (*Scottish Journal of Theology*, Vol. 3/1950) p. 355 : « L'émotion est dans une grande mesure sans rapport avec la signification de la conversion. Elle peut être manifestement présente comme elle peut ne pas l'être. [...] L'émotion forte est dangereuse puisqu'elle peut aisément masquer l'élément éthique qui doit être présent en toute conversion authentique, et peut même servir d'évasion à la nouvelle orientation de la volonté. » Au sujet de la prédication de l'Eglise primitive, Barclay (*op. cit.*, p. 38) observe : « On ne peut en aucun cas dire de l'Eglise primitive que ses prédicateurs ont compté sur quelque chose comme l'émotivité collective. »

⁶¹ Blocher, *op. cit.*, p. 313 : « La grande insistance de l'Ecriture, quand elle parle de la distribution des dons, porte sur la liberté de l'Esprit. »

⁶² On rappellera que non seulement il est déjà question dans l'Ecriture de contrefaçon des charismes et de la foi, mais que l'histoire et la psychologie des religions démontrent que des expériences similaires, apparemment, à l'expérience de la conversion chrétienne peuvent être vécues dans le cadre d'autres religions ou idéologies. Ceci souligne le caractère ambigu de l'expérience.

Puisqu'il n'y a pas de modèle phénoménologique établi, il ne peut y avoir d'évaluation décisive à partir de la seule observation de l'expérience.⁶³

4. Persévère-t-il ?

4.1. Perspectives

Puisque la vie de l'homme s'inscrit dans la durée, il doit en être de même de sa vie en Christ. La question « Persévère-t-il ? » s'intéressera donc à la validité de la conversion sous l'angle de son maintien dans le temps. Ce critère est dernier, logiquement et chronologiquement, puisqu'il est question de persévérance « jusqu'à la fin ». Avec lui, c'est la positivité du temps présent qui est mise en valeur, comme temps de grâce et de patience, comme temps de purification où s'exerce la fidélité, comme temps d'épreuve qui authentifie l'œuvre de l'Esprit Saint en l'homme.

Dans l'analyse précédente, nous avons fait remarquer que le Nouveau Testament privilégie la durée. C'est dire le rôle fondamental du temps de l'histoire individuelle. En créant l'homme, Dieu donne à l'histoire une valeur primordiale, puisque c'est dans le temps de son histoire que l'homme est appelé à vivre en image de Dieu. Or l'histoire relève non de l'instant, mais de la durée. En effet la valeur d'une décision ne se juge pas à partir du seul instant où la décision est prise, mais sur son authentification dans la durée. L'histoire, englobante, dit ce que l'homme a fait de la parole reçue, non seulement dans l'instant d'un face à face avec le Christ, mais dans la durée de toute une vie, celle de la mise en pratique de son salut. C'est donc l'histoire individuelle poussée à son terme – l'ensemble des actes et des décisions de l'homme – qui se trouve être le juge de l'homme. C'est une façon de parler, puisque l'histoire n'est juge qu'au sens où elle est révélatrice de l'homme et que sur elle reposera le jugement de Dieu.

On comprend dès lors la nécessité de la persévérance qui prolonge la décision jusqu'au terme de la vie présente. C'est la persévérance jusqu'à la fin qui démontrera la réalité de la régénération et de la conversion de chacun.

⁶³ On peut certainement observer la présence de constantes dans les expériences de conversion, telles que repentance, tristesse, volonté de rompre avec le mal et de réparer le mal commis et honte à l'égard de la conduite passée (Rm 6,21), mais leur expression demeure contingente, et leur réalité se vérifiera dans la mise en pratique concrète et durable. Cf. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Tome I (Coll. Etudes Bibliques ; Paris : Gabalda, 1965), pp. 64-65 ; et aussi John Colquhoun, *Repentance* (Londres : The Banner of Truth Trust, (1826) 1965), pp. 71-104.

Comme les deux premiers critères, la persévérance a une double valeur : *en faveur* des croyants qui maintenant persèverent (leurs capacités de confesser droitement, d'aimer et de servir fidèlement leur viennent de Dieu par l'Esprit. Il voient dans leur persévérance, malgré leurs infidélités, le signe de leur élection et de la fidélité de Dieu.) et *en défaveur* des apostats qui dès maintenant renoncent (ils n'ont pas cherché ni reçu de Dieu la capacité de tenir ferme). La nécessité de la persévérance impose une tension dynamique qui proscrie l'installation dans la passivité et invite à la confiance active.

4.2. Limites de ce critère

C'est celui qui persévère « jusqu'à la fin » qui sera sauvé. Le caractère paradoxal de ce critère provient justement de la mention « jusqu'à la fin ». Personne ne peut dire, sinon par la foi, qu'il persévérera jusqu'à la fin. Et personne ne peut dire pour un autre que celui-ci persévérera jusqu'à la fin. Cette incertitude quant à la persévérance laisse la place à la foi et l'espérance, et au Saint-Esprit qui produit la persévérance. La clause « jusqu'à la fin » rend provisoire tout jugement humain, puisqu'« on ne peut juger de la persévérance qu'au terme de l'expérience. »⁶⁴ La durée, faisant partie de l'expérience commune, sauf dans les cas limites, rend nécessaire la persévérance. Du coup le jugement de l'Eglise ne peut être qu'incomplet et partiel.

Ce caractère équivoque du critère de la persévérance est rendu plus évident encore par le problème que posent ceux qui connaissent des crises ou des chutes si graves qu'elles semblent en tous points être une apostasie. Personne ne peut dire dans l'immédiat si le Seigneur leur accordera une repentance (cf. 2 Tm 2,25-26). Une des raisons de la discipline est justement de conduire, tant que cela est possible, un pécheur à la repentance.

On notera que Jean n'a pas hésité à utiliser ce critère (1 Jn 2,19) pour démasquer les faux-prophètes. Leur défection a prouvé l'absence de conversion réelle. Le contexte éminemment polémique a favorisé l'application de ce critère, auquel se sont ajoutés d'autres tout aussi discriminatoires. On peut se demander si l'absence de persévérance seule aurait autorisé l'apôtre à poser un diagnostic aussi clair et définitif. Ici, la défection n'a fait que souligner les manquements doctrinaux et éthiques des hérétiques et renforcer la conviction de l'apôtre.

⁶⁴ Daniel Furter, *Les épîtres de Paul aux Colossiens et à Philémon* (CEB ; Vaux-sur-Seine : Edifac, 1987), p. 113.

4.3. Conclusion

Bien qu'en définitive la persévérance soit le critère ultime, son application demeure difficile, marquée du sceau du provisoire. Et puisqu'il s'agit de la persévérance « à bien faire » (Rm 2,7), ce critère est intimement lié aux critères éthiques et doctrinaux. L'application de ce critère est donc déterminée par l'application des autres critères. Et réciproquement, l'application des critères éthiques et doctrinaux est conditionnée par l'application du critère de la persévérance.

Arrivé au terme de l'analyse critique des différents critères, il convient de déterminer leurs relations entre eux. Puis nous tenterons d'élaborer quelques pistes conclusives après avoir envisagé les usages possibles des critères.

SYNTHÈSE, REMARQUES ET PISTES CONCLUSIVES

L'analyse critique des critères d'authenticité de la conversion a largement préparé le chemin de la synthèse. Il suffit maintenant de s'y risquer. Nous le ferons sous forme de propositions. A la synthèse il faudra ajouter quelques remarques, limitatives pour la plupart, concernant l'emploi des critères. Enfin nous proposerons quelques pistes de réflexion.

1. Synthèse

Nous affirmons d'abord le caractère secondaire et contingent des critères relatifs à l'expérience de la conversion. La preuve de la réception de l'Esprit est à chercher normalement en dehors des modalités de sa réception, sauf les cas exceptionnels dont le Nouveau Testament s'est fait l'écho. *On peut normalement conclure à la pertinence limitée, occasionnelle et ponctuelle des formes que peut revêtir la conversion.*

L'analyse a mis en évidence l'importance première et déterminante des trois registres principaux de critères : la confession de la foi, la pratique éthique culminant dans l'amour et la persévérance, ainsi que leur interdépendance. Ces trois éléments correspondent *grosso modo* aux trois vertus théologiques de la foi, de l'amour et de l'espérance. Ils correspondent aussi aux différents éléments constitutifs de l'être humain que l'anthropologie* biblique reconnaît : l'être-devant-Dieu, l'être-avec et l'être-responsable-de-ses-actes-et-de-son-histoire. La rencontre avec le Christ est rétablissement de l'homme dans ses relations structurantes et constitutives avec Dieu, le monde (les autres hommes et l'ensemble de la création) et lui-même. A ce rétablissement doit donc correspondre un

nouvel agir, conforme à la volonté de Dieu. La rédemption n'est pas annulation des structures « humanisantes » (les éléments constitutifs mentionnés plus haut). Au contraire, elle en est le renouvellement. Ainsi, par ses actes, l'homme régénéré se fait, se forme et se modèle, affermissant en agissant ses intentions, dispositions et décisions.

La présence des conditions remplies pour un seul critère n'est, en temps normal,⁶⁵ pas suffisante pour qu'une conversion soit reconnue comme authentique. *Il est nécessaire qu'il y ait concordance du dire et du faire dans la durée.* Par contre l'absence durable et marquée d'un seul des critères (une confession de foi normée par l'Écriture, un comportement en accord avec l'engagement baptismal ou avec l'Évangile, ou encore la persévérance dans la foi, dans l'amour ou dans la vie communautaire) permet l'interrogation quant à l'authenticité de la démarche de foi.

S'il n'est pas possible de séparer les critères puisqu'ils sont unis comme les deux faces et la tranche d'une même pièce de monnaie, on peut néanmoins *distinguer* un « recto », un « verso » et une « tranche » qui unit les deux. Autrement dit, si les trois critères ont la même importance, ils n'occupent pas tous le centre. C'est l'analogie théologique qui fait penser l'éthique (culminant et résumée dans l'amour) comme centrale. En effet, Dieu ne s'est pas contenté d'une parole, ni d'être parole adressée à l'homme. La parole est devenue chair. Dieu le Fils s'est incarné pour aimer et sauver l'homme. Il est entré dans l'histoire des hommes par une histoire concrète, visible, observable et approchable.

Central ne veut pas dire premier. Ni logiquement ni chronologiquement tout au moins. Ici la confession de la foi demeure antécédente. C'est elle que l'amour-comme-éthique confirme et authentifie. C'est elle qui révèle l'origine et la raison d'être de l'amour-comme-éthique.

Enfin dernier ne veut pas dire moindre. La persévérance est à la fois confessante et éthique. C'est elle qui authentifie et la confession de foi et l'éthique. La « tranche » qui unit doctrine et éthique a l'épaisseur d'une vie !

2. Remarques

⁶⁵ Nous avons vu les cas particuliers de la conversion du brigand et de l'administration du baptême dans le cadre restreint de la conversion-initiation. Dans le premier cas, la mort ne permet pas au confessant de démontrer pratiquement la réalité de sa foi ; dans le second cas, le temps qui s'écoule entre la conversion et le baptême n'autorise qu'un examen rapide, sans pour autant manquer de sérieux, des motivations et décisions du néophyte, quant au contenu de sa foi et quant à sa volonté de rompre avec l'ancienne manière de vivre.

2.1. Nous avons discerné plusieurs critères d'authenticité de la conversion, sans pour autant indiquer l'usage que les apôtres ou la communauté chrétienne en ont fait. Il nous paraît possible de distinguer les usages suivants :

a) Un premier usage, pastoral, en vue d'accorder le baptême aux nouveaux convertis. Il devait s'agir alors d'un examen sommaire de la foi confessée, de la repentance exprimée et des motivations invoquées.

b) Un deuxième usage, pastoral encore, lorsque la conversion d'un homme a semblé suspecte. C'est le cas de Simon le magicien à qui Pierre signale son besoin d'une conversion profonde et réelle. On peut penser que dans le dialogue pastoral il y a la place pour un tel usage des critères. Il doit conduire alors à appeler l'interlocuteur à la conversion.

c) Un troisième usage, pastoral toujours. Les critères sont présents dans des lettres adressées à des chrétiens, soit pour les rassurer quant à leur appartenance au Christ, soit pour les inviter à adopter un comportement conséquent.

d) Enfin un quatrième usage, polémique cette fois. Les critères servent alors à démasquer et dénoncer les faux ministres (prophètes ou docteurs).

2.2. Nous avons déjà fait remarquer au cours du travail que *Dieu seul est Juge, ultime et véritable*. Seul il connaît les motivations profondes et cachées de l'homme. Par l'Esprit, il accède au cœur du croyant et sait la complexité des mobiles humains. Ce n'est qu'au dernier jour qu'il mettra en lumière « les actions secrètes des hommes » (Rm 2,16), « ce qui est caché dans les ténèbres », et qu'il manifestera « les desseins des cœurs » (1 Co 4,5). Aux yeux de Dieu rien n'est caché, il lit l'homme à cœur ouvert, et sait distinguer entre « sentiments et pensées du cœur » (Hé 4,12-13). Il paraît plus que nécessaire de rappeler ici le caractère ultime et absolu du jugement de Dieu.

2.3. Au rappel que Dieu est le Juge unique s'ajoute le rappel que *Dieu seul octroie la conversion et les signes de la conversion*. Nous avons dit que la conversion est un don de Dieu, le résultat de l'action souveraine de l'Esprit Saint, que la confession du Christ, le fruit de l'Esprit et la persévérance sont produits dans le croyant par le Saint-Esprit.

Dire que la conversion et les signes de la conversion sont dons de Dieu n'oblitére en rien la part demandée à l'homme, son effort et sa responsabilité dans la réponse à donner à la parole de Dieu. Au contraire. L'indicatif du salut fonde l'impératif éthique (cf. Ph 2,12-13).

2.4. Au rappel que Dieu est le Juge unique répond *le rappel de la faillibilité de l'homme dans ses jugements*.⁶⁶ Dans la défense de son ministère, Paul souligne que seul Dieu est juge, car même s'il ne se sent coupable de rien, cela ne le justifie pas (1 Co 4,4). Si même le jugement qu'il porte sur lui-même (ou que justement il ne porte pas) est soumis au regard de Dieu, que dire du jugement posé sur autrui ?

2.5. Pourtant le devoir de juger est expressément commandé dans certaines situations et sous certaines conditions (jugement communautaire, au nom du Christ). Ce qui est refusé à l'homme, même régénéré, ce n'est pas la faculté de juger, mais la capacité de juger définitivement et absolument.

2.6. L'exercice d'un discernement d'authenticité doit tenir compte de *deux situations anormales et symétriques*. Il y a le cas de ceux qui pour un temps donnent tous les signes de la conversion⁶⁷ et dont l'inauthenticité ne se révèle qu'à l'épreuve du temps. Il est des contrefaçons qui semblent avoir toutes les caractéristiques de l'authentique et qui pourtant ne sont que du toc. Et le cas de ceux qui après s'être convertis donnent tous les signes de l'apostasie sans pour autant cesser d'être croyants et sauvés. Il est des chutes si graves qu'elles ressemblent à une apostasie et masquent l'œuvre de la grâce au point qu'on puisse la juger absente.

La présence de cas anormaux (ceux qui après s'être convertis persistent dans une vie dominée par le péché sans pour autant cesser d'être croyants et considérés comme tels)⁶⁸ est significative. Elle nuance la conviction que l'homme se fait par ses œuvres, en extériorité, en indiquant qu'il peut y avoir un décalage avec l'intériorité. Le décalage demeure scandaleux, offense au Dieu sauveur. Mais force est de reconnaître que l'Écriture elle-même, sans tolérer le scandale, en admet l'existence.⁶⁹

⁶⁶ Même l'apôtre Paul semble s'être trompé dans le jugement posé sur Jean surnommé Marc (Ac 15,37-38 ; Col 4,10 ; 2 Tm 4,11).

⁶⁷ Cf. Jacques de Senarclens, *De la vraie Eglise selon Jean Calvin* (Les Cahiers du renouveau XXVII ; Genève : Labor et Fides, février 1965), p. 28.

⁶⁸ Cf. les cas limites de 1 Co 5,4-5 et 1 Tm 1,20. La sanction disciplinaire semble maximale sans pour autant impliquer obligatoirement l'absence de régénération. En effet dans les deux cas, la sanction est assortie d'une clause dont le sens laisse supposer un salut possible. Certes le doute reste permis. Cf. Blocher, p. 421.

⁶⁹ La dysharmonie au cœur de l'homme, profonde, inguérissable en dehors du Christ (cf. Rm 7-8) ne « devrait » (il n'y a pas nécessité, au contraire) demeurer dans le croyant que sous forme de vestiges ou de lambeaux, et non de façon permanente.

La présence des cas anormaux signale la virulence du mal, encore en action bien que condamné et vaincu. Celui-ci demeure une énigme dont on doit tenir compte tant que durera l'attente de la révélation dernière. Dans ce provisoire peut toujours s'insinuer une distorsion entre la confession de foi et la pratique éthique. Distorsion qui entrave et masque l'œuvre de l'Esprit sans l'annuler complètement. Cette distorsion, résurgence du mystère opaque du mal, rappelle l'indignité de l'homme, son incapacité à se soumettre « naturellement »⁷⁰ et à appliquer la loi de Dieu. Que malgré des inconséquences graves, calamiteuses, des hommes puissent encore être au bénéfice du salut (sauvés comme au travers du feu, 1 Co 3,15), cela relève du mystère lumineux de la grâce. Le fossé toujours possible et présent entre la loi de Dieu et la réponse de l'homme demeure le lieu de la grâce que nul ne mérite.

La présence des cas anormaux invite à la prudence et à la patience, à la compassion et à l'humilité. Qui peut exiger d'autrui un comportement irréprochable, qui n'a pas vécu quelques chutes et qui pourrait prétendre s'être repenti et converti parfaitement ? La complexité du sujet pensant et agissant encore soumis aux méfaits du mal rend difficile l'émergence d'une sincérité toute de pureté et sans malice aucune. Cette même complexité restreint les prétentions du jugement humain à percer les mystères de l'intimité de l'homme et souligne la nécessité de l'Esprit Saint pour exercer un discernement d'authenticité⁷¹.

2.7. L'absence d'un modèle phénoménologique de la conversion au sein du Nouveau Testament est doublement significative. Elle exprime d'abord le refus d'un signe « infaillible » de la conversion, dont la présence mettrait dans l'ombre la nécessité et de la grâce et d'une relation renouvelée avec le Christ⁷² Elle exprime ensuite la libre souveraineté de l'Esprit Saint qui agit dans l'histoire et inspire les hommes comme témoins

⁷⁰ Par nature, il faut comprendre celle héritée en Adam et non insinuer que l'homme est naturellement pécheur, c'est-à-dire dès l'origine.

⁷¹ On rappellera l'adage *De intimis non judicat* qui impose une limite au jugement de l'Eglise. Sur la question de l'Esprit, et dans une problématique un peu différente de la nôtre, cf. de Senarclens (p. 25) : « Seul le Saint-Esprit peut nous faire distinguer, au hasard des rencontres, le véritable enfant de Dieu, la vraie communauté, du faux chrétien et de la fausse Eglise que nous côtoyons tous les jours. »

⁷² Demander un signe extérieur infaillible, c'est glisser vers un nouveau formalisme légaliste et faire de l'Eglise le seul juge. Demander un signe intérieur infaillible, c'est glisser vers un nouvel illuminisme et faire du croyant le seul juge. Cf. Simon Tugwell, *Did You Receive the Spirit ?* (Londres : Darton, Longman and Todd ; 1972), p. 89.

du Christ en leur temps. Le Nouveau Testament ne présente pas un catalogue définitif des critères d'authenticité de la conversion. Il indique les directions que devra prendre l'engagement de celui qui se tourne vers le Seigneur, sans en préciser nécessairement les modalités pratiques. Il indique les registres dans lesquels se joue l'authenticité de la conversion, il n'en donne pas la partition. Le Saint-Esprit rend l'Eglise et les croyants capables de discerner les fronts polémiques et les signes du Royaume qu'il faut poser pour aujourd'hui. En fonction du monde en mutation, et non pour lui plaire, mais pour demeurer pertinente, l'Eglise toujours doit se réformer à la lumière de la Parole qui la fonde. C'est dire que la tâche demeure entière en ce qui concerne les critères de la conversion : quelle confession du Christ face au syncrétisme ambiant, quelle pratique éthique dans un monde d'une complexité alarmante et face à l'individualisme désespéré, quelle persévérance signe d'espérance dans une société où se côtoient le sentiment de l'absurde et la fuite dans l'irrationnel ?

2.8. La mise en évidence des critères de la conversion ne doit en aucun cas amoindrir la grâce du salut. Il n'est pas question de rétablir un salut par les œuvres, fussent-elles produites par l'Esprit. Il n'est pas question non plus de réserver la conversion à une élite, seule capable de répondre aux exigences de l'Évangile, ni de dresser sur la route de l'Évangile des obstacles qui lui soient étrangers. La mise en évidence de ces critères invite à considérer la conversion au Christ avec toute l'attention et tout le sérieux qu'elle réclame.

2.9. On peut conclure avec l'apôtre (2 Tm 2,19) : « *Le solide fondement de Dieu reste debout, avec ces paroles qui lui servent de sceau : "Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent" et "Quiconque prononce le nom du Seigneur, qu'il s'éloigne de l'iniquité".* » Sont soulignées ici à la fois la souveraine connaissance et élection de Dieu et la nécessité impérieuse de la sanctification pour quiconque confesse le Seigneur. La pratique d'un discernement de l'authenticité de la foi ne peut se faire sans la conscience profonde de la souveraineté de Dieu, du caractère provisoire du temps présent encore sous l'influence du mal, et de la nécessité de la sanctification pour l'homme croyant. Elle ne peut non plus prendre place sans la claire conscience du caractère faillible et provisoire de tout jugement humain comme de sa compréhension limitée de la grâce de Dieu.

3. Pistes conclusives

Ce parcours nous conduit à formuler quelques pistes conclusives concernant en particulier notre pratique de la prédication.

La prédication claire et complète du salut est une nécessité primordiale à nos yeux. Une prédication qui n'induit pas, tant que faire se peut et pour autant que nous en soyons conscients, des comportements aberrants. Par prédication claire et complète nous entendons une prédication qui non seulement annonce le salut par grâce et par la foi seule, mais qui aussi ne fasse pas mystère de la nécessité absolue de l'obéissance du disciple.⁷³ Une telle prédication est enseignement, et non seulement appel à la volonté ou aux émotions.⁷⁴ C'est là la responsabilité de l'Eglise (Mt 28,19-20).

Nous pensons nécessaire la critique renouvelée d'une prédication qui accorde une place trop grande à une conception de la conversion en termes d'expériences.⁷⁵ Puisque la conversion n'est pas retour-sur-soi mais retour-à-Dieu et retour-vers-le-prochain, la prédication doit marquer le lien vital entre foi et pratique éthique, entre connaissance et amour du prochain, entre justification et sanctification. Elle doit éviter résolument tout déplacement possible du lieu de vérification de la foi, c'est-à-dire tout déplacement de l'éthique à l'expérience. La prédication du Baptiste et celle de Jésus reposaient sur la proximité du Royaume, celle des apôtres sur la réalité nouvelle inaugurée en Jésus Christ. Elles invitaient les auditeurs à reconnaître la volonté de Dieu et à lui obéir. En se convertissant, l'homme

⁷³ Neill, *op. cit.*, pp. 355-6. Après avoir énuméré six éléments, résultats de toute conversion authentique (établissement d'une relation je-tu entre l'homme et Dieu, le sens de la grâce de Dieu révélée en Jésus Christ, une soumission continuellement renouvelée à la volonté de Dieu, la repentance et une nouvelle compréhension de l'obligation éthique, l'acceptation de responsabilités dans et pour la communauté chrétienne, l'acceptation sérieuse de responsabilités pour rendre témoignage et gagner des hommes au Christ), Neill déclare : « Il est évident que dans la plupart des situations, la personne ne peut être consciente de toutes ces choses au moment ou pendant l'expérience de la conversion. Beaucoup d'instruction pourra être nécessaire pour lui faire prendre conscience de ce que son geste impliquait. Mais toutes ces choses sont implicites dans l'acceptation de Jésus Christ comme Sauveur et Seigneur, et on ne peut reconnaître comme authentique une conversion qu'à condition que toutes ces conséquences découlent de ce qui a été fait. » Cf. aussi Barclay, *op. cit.*, pp. 82-87, qui présente quatre obligations de l'Eglise à l'égard des néophytes (enseigner, fortifier, exhorter et encourager).

⁷⁴ Packer, *art. cit.*, pp. 41-44.

⁷⁵ Cf. Packer, *art. cit.*, pp. 33-47 ; Barclay, *op. cit.*, pp. 90-95. D'autre part, la prédication chrétienne doit résister à la tentation de réduire la conversion à la récitation d'un « shibboleth ». Elle doit tenir compte de la grande diversité des hommes et ne pas imposer un modèle de conversion, celui du prédicateur. L'unité chrétienne ne repose pas sur la similitude des expériences, mais sur l'unique référence (le Christ) des diverses expériences. Cf. Tugwell, *op. cit.*, pp. 89-90 et Erik Routley, *What is Conversion ?* (Derby : Peter Smith, 1965), p. 26.

n'est donc pas d'abord appelé au comblement de ses manques (physiques, psychologiques ou spirituels) mais à la soumission à la volonté de Dieu. Que ses manques soient comblés relève de la grâce. Autrement dit, la conversion est théocentrique et non anthropocentrique.

Il faut nuancer. Craindre l'expérience ou les expériences serait errer. C'est l'excès ou l'absence d'expérience qu'il faut craindre, non l'expérience, bonne et nécessaire. Que serait en effet la prédication chrétienne si elle n'était pas rattachée à une expérience vivifiante de la présence de Dieu ?⁷⁶ Accorder à l'expérience une juste place, tenir l'équilibre, voilà la gageure !

Nous jugeons nécessaire la critique d'une approche par trop individualiste de la conversion. La conversion n'affecte pas que la sphère privée de l'individu. Elle affecte l'ensemble de ses relations, sociales, professionnelles, économiques, politiques, familiales et religieuses. C'est donc la dimension sociale de la conversion qui à nos yeux doit être valorisée. La conversion, née de l'imminence du Royaume qui vient, conduit le croyant vers le prochain, à son service dans l'attente de la révélation du Christ.⁷⁷

Il convient de conserver l'équilibre entre le pôle du détachement et celui de l'attachement. Si la conversion est rupture, elle est aussi engagement dans le monde, au service du Christ, sous l'éclairage eschatologique. C'est là qu'intervient le travail réflexif inspiré par l'Esprit pour discerner quels sont aujourd'hui les fronts polémiques.

Nous sommes arrivés au terme de notre article, conscients de son caractère inachevé. Conscients aussi qu'il nous place en face de nos responsabilités et nous invite à plier les genoux devant Dieu. Dans la

⁷⁶ Cf. Henri Blocher, « Le match réveil-modernisme », *Le Christianisme au XX^e siècle*, n° 46 (lundi 16 décembre 1985), pp. 3 et 9. Il dit notamment ceci (p. 3) : « Il ne s'agit pas de flatter le goût du sensationnel. Il s'agit d'attendre du Dieu vivant qu'il inscrive les marques de sa liberté dans la chair de notre histoire. [...] Le danger de la recherche des signes pour eux-mêmes, parfois évident du côté « charismatique », n'est rien comparé au danger d'une religion totalement privée de l'expérience des interventions divines, des exaucements précis, des merveilles génératrices de louange, tantôt dans l'intimité secrète, tantôt sur la place publique. »

⁷⁷ Cf. les articles de Emilio Castro, « Conversion et évolution sociale » (*L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, sous dir. John C. Bennett ; Genève : Labor et Fides, 1966), de Löffler, « Conversion in an Ecumenical Context », de James P. Hanigan, « Conversion and Christian Ethics » (*Theology Today*, Vol. XL, n°1/1983), de Gregory Baum, « Critical Theology » (*Conversion*, Walter E. Conn (dir.) ; New York : Alba House, 1978) et l'ouvrage de Lesslie Newbigin, *The Finality of Christ* (Londres : SCM Press, 1969).

reconnaissance pour le don du salut gratuit. Dans l'humilité, la main vide tendue dans l'intercession pour que le salut reçu porte un fruit qui rende gloire à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

**Christian-Bernard AMPHOUX, *La Parole qui devient Evangile*,
Seuil 1993, 210 pp., 120 FF.**

Chercheur au CNRS, l'auteur est connu pour son enseignement et ses travaux en critique textuelle du N.T., (qui étudie la transmission du texte en comparant ses témoins manuscrits), notamment la réédition (augmentée) de l'introduction à cette discipline publiée par L. Vaganay en 1934 (Cerf. 1986). Ce nouvel ouvrage est une reconstitution de la genèse des évangiles à partir des conclusions auxquelles Ch. B. Amphoux est parvenu en critique textuelle. L'enquête se présente tout d'abord comme un récit agréable à lire, qui compose la première partie. On retrouve un peu l'effort pédagogique d'un Gerd Theissen qui décrivait l'arrière-plan historique du ministère de Jésus par l'écriture romanesque (*L'ombre du Galiléen*). En deuxième partie, l'analyse des sources, (néotestamentaires*, patristiques*, apocryphes* comme l'*Evangile de Thomas*, permet au lecteur de faire la part de l'hypothèse, voire de l'imaginaire, et du plausible dans la reconstitution proposée ; et surtout de découvrir l'intérêt de ces sources, dont l'accès n'est pas toujours facile au non-spécialiste. Amphoux rompt avec la théorie communément admise des deux sources (l'hypothèse de la source Q, à laquelle Lc et Mt, dépendants de Mc, auraient eu séparément recours, n'ayant aucune base documentaire). Sa thèse, en résumant grossièrement, distingue quatre étapes dans l'élaboration des Evangiles :

1) Avant 70, les premières collations de paroles ou de récits du ministère de Jésus, par ou d'après des témoins directs (*Actes de Pilate, Matthieu araméen*, recueil des souvenirs de Pierre par Marc, *proto-Luc*).

2) Vers 90, de nouveaux recueils, intégrant le récit de la passion, prototypes des évangiles que nous connaissons.

3) Entre 90 et 135, de savantes compositions rassemblent les premiers recueils, pour la formation des prédicateurs, (écoles de Smyrne, d'Ephèse, etc). Le *Codex* de Bèze* est témoin de cette première véritable « édition ».

4) A partir de 140, Marcion, Tatien, Pantène... révisent et simplifient les textes évangéliques pour les rendre accessibles à toute l'Eglise : dès lors qu'avec l'éclatement de la culture et de la nation juive après 135 (l'écrasement de la révolte menée par Bar-Kokhba), les savants assemblages d'un Aristion, ou d'un Papias à sa suite ne peuvent plus être compris du commun des fidèles. Le message devra passer désormais par le sens propre des mots et non plus par l'allégorie, l'image, l'enchaînement des récits, voire la numérogie.

L'indice matériel le plus important (du moins par la place qu'il occupe dans le livre) est un ensemble de trente-deux épisodes communs aux trois synoptiques*. Ils forment une structure complexe, extrêmement riche de symboles et de sens théologique, pétrie de rhétorique grecque ; ils sont toujours disposés dans le même ordre, ce qui donne à penser qu'ils constituaient une source des synoptiques ;

reconnaissance pour le don du salut gratuit. Dans l'humilité, la main vide tendue dans l'intercession pour que le salut reçu porte un fruit qui rende gloire à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.

**Christian-Bernard AMPHOUX, *La Parole qui devient Evangile*,
Seuil 1993, 210 pp., 120 FF.**

Chercheur au CNRS, l'auteur est connu pour son enseignement et ses travaux en critique textuelle du N.T., (qui étudie la transmission du texte en comparant ses témoins manuscrits), notamment la réédition (augmentée) de l'introduction à cette discipline publiée par L. Vaganay en 1934 (Cerf. 1986). Ce nouvel ouvrage est une reconstitution de la genèse des évangiles à partir des conclusions auxquelles Ch. B. Amphoux est parvenu en critique textuelle. L'enquête se présente tout d'abord comme un récit agréable à lire, qui compose la première partie. On retrouve un peu l'effort pédagogique d'un Gerd Theissen qui décrivait l'arrière-plan historique du ministère de Jésus par l'écriture romanesque (*L'ombre du Galiléen*). En deuxième partie, l'analyse des sources, (néotestamentaires*, patristiques*, apocryphes* comme l'*Evangile de Thomas*, permet au lecteur de faire la part de l'hypothèse, voire de l'imaginaire, et du plausible dans la reconstitution proposée ; et surtout de découvrir l'intérêt de ces sources, dont l'accès n'est pas toujours facile au non-spécialiste. Amphoux rompt avec la théorie communément admise des deux sources (l'hypothèse de la source Q, à laquelle Lc et Mt, dépendants de Mc, auraient eu séparément recours, n'ayant aucune base documentaire). Sa thèse, en résumant grossièrement, distingue quatre étapes dans l'élaboration des Evangiles :

1) Avant 70, les premières collations de paroles ou de récits du ministère de Jésus, par ou d'après des témoins directs (*Actes de Pilate, Matthieu araméen*, recueil des souvenirs de Pierre par Marc, *proto-Luc*).

2) Vers 90, de nouveaux recueils, intégrant le récit de la passion, prototypes des évangiles que nous connaissons.

3) Entre 90 et 135, de savantes compositions rassemblent les premiers recueils, pour la formation des prédicateurs, (écoles de Smyrne, d'Ephèse, etc). Le *Codex* de Bèze* est témoin de cette première véritable « édition ».

4) A partir de 140, Marcion, Tatien, Pantène... révisent et simplifient les textes évangéliques pour les rendre accessibles à toute l'Eglise : dès lors qu'avec l'éclatement de la culture et de la nation juive après 135 (l'écrasement de la révolte menée par Bar-Kokhba), les savants assemblages d'un Aristion, ou d'un Papias à sa suite ne peuvent plus être compris du commun des fidèles. Le message devra passer désormais par le sens propre des mots et non plus par l'allégorie, l'image, l'enchaînement des récits, voire la numérogie.

L'indice matériel le plus important (du moins par la place qu'il occupe dans le livre) est un ensemble de trente-deux épisodes communs aux trois synoptiques*. Ils forment une structure complexe, extrêmement riche de symboles et de sens théologique, pétrie de rhétorique grecque ; ils sont toujours disposés dans le même ordre, ce qui donne à penser qu'ils constituaient une source des synoptiques ;

l'auteur identifie cette entité aux *Récits des paroles du Seigneur* qu'Eusèbe attribue à Aristion sur le témoignage de Papias. Ce serait un manuel rédigé à l'usage des prédicateurs de l'école de Smyrne, l'évangile de Jean atteste cet ensemble et le développe de manière comparable aux synoptiques (c'est l'œuvre de Jean le Presbytre, inspirée de celle d'Aristion). Le point focal en est l'épisode de la Transfiguration, avec l'opposition symbolique des tentes et de la lumière, opposition que l'on retrouve précisément entre Jn 7 (la fête des Tentes) et Jn 8 (la lumière du monde). Au centre arithmétique de la structure figure la parole de Jésus sur le divorce, Mt 19,9 et parallèle). Or, l'épisode de la femme adultère prend également place au centre chez Jean (Jn 7,53-8,11). Il y aurait été adjoint par souci d'harmonisation au stade de l'édition première des quatre évangiles.

Ce n'est qu'un élément de la démonstration, mais l'on peut s'y arrêter. Car il concerne aussi le deuxième volet de l'argumentation, celui de la critique textuelle (c'est-à-dire de l'histoire du texte à travers la comparaison des manuscrits) d'où part en fait la reconstitution de l'auteur. L'épisode dit de la femme adultère n'est attesté que par certains manuscrits, dont le Codex de Bèze (D). Ce codex est témoin d'un état pré-recensionnel du texte des évangiles, destiné à la lecture savant d'un cercle étroit de disciples confirmés : ses variantes restent incompréhensibles si on ne saisit pas leur clef de lecture symbolique, dans l'ordre particulier (Mt-Jn-Lc-Mc) que D présente. La finale longue de Mc, que D atteste aussi, devient ainsi l'épilogue de l'ensemble, ajouté sans doute par Papias, avec les quatre signes qui accompagneront la prédication, Mc 16,17s, images « exprimant les fonctions de la parole reprises par chacun des évangiles » ... (p. 167). Pantène, au stade final de la simplification, rendra à chaque évangile son autonomie et supprimera le récit de Jn 8 et la finale longue de Mc, désormais inutiles, qui assureraient la cohésion de l'ensemble. Il faut reconnaître que l'étude de ces lieux variants, comme de beaucoup d'autres (par exemple la parabole des deux fils) impressionne par sa rigueur et sa capacité à expliquer les différents états connus du texte. On a l'impression de voir s'ajuster, page après page, les pièces d'un puzzle complexe, amassées au fil des recherches et des découvertes. Et on ressort de la lecture convaincu de l'intérêt de la critique textuelle pour l'exégèse*. Quel groupe d'étude biblique n'a pas déjà buté sur ces passages « entre crochets » signalés en note comme « manquants dans certains manuscrits » ? On ne peut plus simplement ignorer l'hypothèse du caractère pré-recensionnel du texte attesté par D, même si l'auteur reconnaît lui-même qu'elle est trop neuve pour recevoir immédiatement l'aval de ses pairs (p. 129).

Un regret : l'auteur reste discret sur le lien entre le Jésus historique et le Jésus des Évangiles : bien sûr, son propos est ailleurs, mais la démarche générale semble contester celle de l'histoire des Formes qui cherche isolément l'origine de chaque unité littéraire, parole de Jésus, récit de miracle, dans le vécu et les besoins supposés de la communauté primitive post-pascale : culte, controverses, catéchèse, etc. Ici, les évangiles ne sont pas les produits composites de longues traditions orales, collectives, parfois concurrentes, mais d'une succession de rédactions personnelles, fruits de projets théologiques et christologiques cohérents. Dans cette perspective, le sens primitif d'une parole, d'un récit, voire d'un nom d'apôtre ne peut se comprendre hors de la place qu'il occupe, non seulement dans l'Évangile considéré, mais aussi par rapport aux trois autres évangiles.

Un malaise surgit à propos de la parole sur le divorce, lorsque l'auteur explique pourquoi elle aurait occupé une place aussi centrale dans la composition originelle, enchâssée entre deux épisodes sur l'accueil des enfants ; on atteint là un degré de complexité élevé. Qu'on en juge par ce passage sur cette séquence centrale, attestée par Mt 18,1-5 ; 19,1-22 et parallèles (p. 183) : « Aristion vit dans une société où l'adultère est le second des crimes, après l'idolâtrie et avant le meurtre ; ce n'est que plus tard que le meurtre prendra la première place. Dans cet ordre de valeur, l'adultère est donc avant tout l'image de l'infidélité à la communauté, comme l'idolâtrie signifie l'infidélité à Dieu. C'est en ce sens que notre parole s'explique au centre de l'Évangile : entre les disciples, invités à suivre Jésus, et les riches, images de ses adversaires, les enfants occupent la position médiane et représentent la foule inculte et destinataire de la prédication. La prédication doit maintenir les gens dans leur nouvelle communauté, dont la séparation serait pour eux cause d'un grave danger. »

Pour suivre Amphoux, il faut postuler : 1) que le sens le plus simple du logion*, « législatif » – une controverse de Jésus sur le divorce et donc sur la loi – est le plus récent dans l'histoire du texte, et qu'il a masqué le sens originel, allégorique. 2) que la figure des « enfants » changera de valeur en cours de route, puisqu'ils ne désigneront plus l'ignorance à combattre mais la simplicité et la « pauvreté en esprit » nécessaire pour recevoir le Royaume. 3) que l'ajout à l'évangile de Jean de l'épisode de la femme adultère, par souci d'harmonie, a déjà évacué le sens originel puisqu'il est centré, semble-t-il, sur la question de la loi. Ce qui ne manque pas d'être paradoxal.

Tout cela, sans compter certaines idées non argumentées (par exemple, est-on sûr que les riches représentent les adversaires de Jésus ?) nous mène à des évangiles quasiment ésotériques dans leur état initial. Amphoux ne nous convainc pas en voyant dans ce traitement supposé de la parole de Jésus sur l'adultère « la volonté de l'Évangile à rivaliser par le langage avec la philosophie grecque » (p. 167). En un mot : le fait, une chaîne d'épisodes repris dans le même ordre, est incontestable, l'explication qu'en donne Amphoux le paraît moins, même si elle a déjà l'énorme avantage d'exister et d'avoir sa cohérence.

Au reste, la démonstration en suppose une autre : celle qui expliquera la forme actuelle des évangiles en fonction du but qu'Amphoux prête aux réviseurs. Cette forme – qu'Amphoux qualifie, au stade de la révision de Marcion par exemple, de florilège ou d'assemblage de petits épisodes indépendants (p. 81) – a pourtant sa propre complexité (voir Mt par exemple, avec les correspondances symboliques entre l'introduction et la conclusion qui révèlent une grande structure en chiasme, la construction autour de cinq discours, etc). Enfin, un Aristion, un Papias, un Jean le Presbytre ou autres Ignace auraient-ils à ce point aimé les savants procédés rhétoriques pour ignorer le « projet pédagogique » de « l'Auteur », qui s'écriait avec jubilation : « Je te loue, Père, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits » ? Il est vrai que Jésus semble « élitiste » en réservant l'explication des paraboles au cercle des disciples. Mais la découverte de leur sens dépend-elle selon lui d'une aptitude à la rhétorique ? Et la parabole n'est pas une allégorie...

Est-ce parce qu'il est conscient de la difficulté ? L'historien se double du théologien soucieux de rappeler que l'Auteur de l'Évangile, au-delà des douze

intermédiaires qui lui semblent avoir contribué à façonner les textes tels que nous les connaissons, est le Seigneur lui-même : et que son but était justement l'Évangile révisé, tel que nous le connaissons, c'est-à-dire universel par sa simplicité ! Si le Seigneur a choisi des détours aussi compliqués, il n'a pas manqué toutefois de mettre le Codex de Bèze à la disposition des historiens pour leur permettre de reconstituer le puzzle (sic ! cf p. 125. Il est vrai qu'Amphoux a eu la prudence de faire figurer cette idée dans la partie narrative, semi-fictionnelle).

Pour conclure : un livre passionnant, ne serait-ce que par les horizons de recherche qu'il ouvre et le débat qu'il provoquera, nous l'espérons. A moins qu'il ne subisse la « loi du silence » comme bien des ouvrages dérangeants...

Christophe Desplanque

**Alphonse Maillot, *Prêchons afin que la grâce abonde*,
Paris, Mission Intérieure Luthérienne, 1993, 78 pp., 100 F. franco**

J'ai apprécié – que faut-il dire ? – l'ambiance, l'atmosphère, un certain esprit qui règne sur ce petit ouvrage : dire « Zut ! » en montant en chaire, zut à mes méthodes, zut à mes faiblesses et mes peurs, et zut au Diable ; encourager à l'humour, inviter à être soi ! On reconnaît bien ici la verve tonique de l'auteur.

Le livre, rapidement lu, se veut en deux parties (mais elles s'interpénètrent, tant le genre littéraire s'approche plutôt de la causerie que de l'exposé systématique : le conseil de penser aux sourds, p. 16, irait bien au paragraphe consacré aux paroissiens, p. 52). La première partie (pourquoi la dire profane ?) aborde le travail sur le texte biblique : leur choix (anarchie, subjectivité, lectionnaire, lecture suivie ; des options plus précises par thèmes et genres littéraires en fin d'ouvrage, pp. 68ss.) ; la nécessité de bien lire (pourquoi ne pas dire étudier ? Le texte est lu au cours de la liturgie !) ; et en annexe, des réflexions sur le rapport à l'actualité, sur l'autorité du prédicateur, le pivot central de la prédication : faire rencontrer le Dieu de Jésus-Christ. La deuxième partie se concentre sur des conseils homilétiques* (mais il y en a déjà eu avant : tout écrire ou non, longueur, p. 24). Ceux-ci sont des « non » vigoureux : au jargon, aux cours, fussent-ils de théologie, aux conférences, aux études bibliques déguisées, aux paraphrases, aux réquisitoires, au débat, à l'exposé de l'histoire des interprétations du texte, à la poésie, et même (heureusement) au « On » fourre-tout ! L'auteur revient au milieu de ces « non » au problème de l'autorité du prédicateur, puis plus loin, à sa spiritualité qui doit être axée sur : aimer Jésus-Christ, aimer l'Écriture, aimer les paroissiens. Il aborde enfin l'importante question du but de la prédication, refusant les slogans (« Il faut inquiéter, déranger le paroissien » ; il faut secouer « les petits-bourgeois »), proposant (mais c'est dit ailleurs) de rendre le paroissien non pas plus savant mais plus croyant (p. 42). Vient alors un plaidoyer pour l'humour (p. 57) si présent dans les Écritures et au cœur de la grâce (p. 61) qu'il doit l'être dans la prédication. L'ouvrage se termine par des éléments très concrets : prêcher aux services funèbres, aux mariages ; choisir des thèmes ou des textes bibliques en fonction des temps liturgiques ou d'un projet plus personnel, mais qui devra mettre la grâce au centre, toujours.

L'auteur me permettra de lui poser quelques questions.

D'abord : à qui écrivez-vous ? A des pasteurs, prédicateurs réguliers ? Je crois alors qu'ils n'auront guère à apprendre de ce livre (à moins que, par manque d'exigence personnelle et professionnelle, ils aient cessé depuis leur dernier séminaire d'homilétique* de réfléchir à ce qu'ils font et comment ils le font). Les aspects les plus concrets leur sont déjà connus, les conseils (étudier le texte biblique) sont trop généraux : ou bien le prédicateur rafraîchit sérieusement sa pratique de l'exégèse et de la théologie en général par une formation continue ou une discipline autodidacte rigoureuse, ou bien son intention et sa mauvaise conscience également de bien étudier les textes sont renforcées par vos invitations, mais il n'apprendra pas *comment* mieux étudier en vous lisant. Les fronts polémiques que vous dégagez sont traités trop vite, trop en surface, et ne répondent pas de façon intellectuellement satisfaisante à ce qui est souvent de vraies questions (le noyau historique des miracles, ce que vous appelez la priorité du texte sur les circonstances historiques, les rapports de la structures au contenu). Écrivez-vous pour des laïcs, prédicateurs occasionnels ? Mais le menu n'est-il pas alors déjà trop complet ? Y a-t-il tant de prédicateurs laïcs qui en sont, en France, à structurer leur calendrier de prédications selon le déroulement des temps liturgiques, ou selon un planning thématique (vos suggestions, p. 68ss., qualifiées de superflues – pourquoi les écrire alors ?). Visiez-vous des étudiants en théologie ? Alors laissez tomber de votre exposé ce qu'ils devraient apprendre en cours, et concentrez-vous sur ce que vous avez de spécifique : votre expérience de la relation du prédicateur à sa prédication, l'art de dire zut, la spiritualité qui vous positionne – il faut bien se positionner dès lors qu'on prend la parole – entre Dieu et auditeur.

Ensuite : pourquoi le genre littéraire des confessions d'un « vieux routier » ? Ce choix vous vaut au moins deux conséquences dommageables : l'absence de plan et l'absence de problématique. Sous forme de conseils et de vives invitations, vous enflez (quelques fois avec humour !) les unes après les autres des réflexions où l'on peine à reconnaître le fil directeur. J'ai déjà dit que les deux moitiés du livre se recourent quant au fond. Des réflexions commencées à une place se poursuivent bien après, d'autres interviennent hors-propos, p. 33 : pourquoi conseiller le Valette ici, alors que vous faites une bibliographie commentée plus loin ? Que fait le coup de griffes aux commentaires « hyper-académiques » et aux éditeurs dans ce paragraphe consacré à la re-traduction de la péricope ? Bref, pourquoi ces coups de plume inutiles une page après le conseil d'apprendre à s'autocensurer, p. 32 ? Dommage, dans un écrit, cette manière finalement orale de structurer la communication (on dirait une interview sans les questions de l'interlocuteur). Pourtant vous êtes attentif dans vos conseils au genre oratoire : pas de cours dans une prédication. Réciproquement, pas de causerie au coin du feu dans un livre. Cela se voit jusque dans la typographie : tous les sous-titres sont au même niveau hiérarchique, il n'y a pas de titre plus important regroupant une série de paragraphes (même les § A, § B et § C des pages 25, 31 et 32 sont incorrects, et non intégrés dans l'ensemble de cette première partie).

L'absence de problématique vous fait mettre au même niveau tous les conseils. Or certains des problèmes sont plus graves, ou plus urgents que d'autres. Le problème de l'autorité, de la position et de l'identité du prédicateur dans l'exercice de la prédication est autrement plus chaud, et concerne davantage tous les prédicateurs, même chevronnés, que celui du budget d'achat de la TOB

intégrale ! De même le rapport de la prédication avec l'actualité confondue ici, sous l'influence du cliché barthien*, avec le journal. Mais l'actualité du paroissien et de la communauté qui écoute la prédication est bien autre chose que la sélection d'actualité des médias. De plus votre paragraphe à ce sujet semble plutôt être une concession : or aimer les paroissiens (comme vous le souhaitez), c'est les aimer dans toute leur actualité, toujours, et leur actualité n'est pas plus simple à connaître que le sens du texte. Un vrai problème homilétique est plutôt celui du choc de cette actualité avec ce que vous appelez la fidélité au texte. Ce choc est parfois violent et nécessite un vrai travail d'accouchement de la Parole à prêcher ! Que prêcher, à partir de la parabole du serviteur impitoyable, à un paroissien commerçant indépendant coincé dans les nasses d'un racket ? Le problème du retour après la prédication... Vous n'aimez pas la prédication-débat, c'est votre droit, c'est d'ailleurs un genre périlleux à pratiquer. Mais vous ne dites rien de la nécessaire réponse des auditeurs à la Parole qui leur parvient. Où, comment et sous quelle forme peuvent-ils répondre, réagir, être d'accord, en colère ou réjouis par ce que leur Seigneur semble leur dire au travers du ministre de ce dimanche-là ? Et accessoirement, où le prédicateur vérifie-t-il, grâce à l'écoute attentive de ces retours, qu'il a prêché plutôt la Parole de Dieu que des sonnettes ? Bref autant de problématiques réelles qui aurait donné un profil à votre ouvrage.

Je termine par le flou artistique. Vous qui ne vous croyez pas poète (p. 49), dites-moi comment entendre cet appel « à être soi-même », à « trouver son style », à « prêcher comme vous l'entendez ». C'est tellement vrai qu'aucun prédicateur ne prêche comme un autre, ou que je prêche autant avec ma personne qu'avec mes mots. Mais si prêcher s'apprend, ce que vous avez écrit, pourquoi ne pas mieux cerner ce qui relève de l'apprentissage (technique, fastidieux parfois, pénible sans doute) et de l'épanouissement dans un style et un charisme personnel ? Alors... zut, au boulot !

Jean-Michel Sordet

**Henri Lindegaard : *La Bible des Contrastes,*
Méditations par la plume et le trait,
Préface de Jérôme Cottin, Labor et Fides, 1993, 168 p.**

L'œuvre du pasteur et peintre Henri Lindegaard est vaste. Cet ouvrage réunit des dessins à l'encre qui illustrent des textes bibliques. Chaque dessin est accompagné du texte biblique qu'il illustre, ce qui fait du livre, selon le préfacier, Jérôme Cottin, qui reprend-là Luther, « une bible pour les laïcs » (p. 7). La rigueur du trait, la puissance du noir et blanc – contraste et lumière –, la qualité du choix des textes et de leur présentation en font un bel ouvrage, et même une prière pour les yeux.

Henri Lindegaard médite par son art des textes bibliques, il en donne – à proprement parler – sa vision, que notre regard va s'approprier à sa manière. L'œuvre d'art trouve ici son inspiration dans le texte biblique et son accomplissement dans la technique et le style d'Henri Lindegaard. Le livre rassemble quarante années de méditation par la plume de l'auteur et constitue un bel ouvrage d'art.

S'agit-il d'une peinture ecclésiastique ? Au premier abord, rien ne peut le laisser penser. Cependant, la préface de Jérôme Cottin aiguille la lecture de cet ouvrage et la contemplation de ces dessins en ce sens. L'œuvre d'Henri Lindegaard a, pour le préfacier, quatre messages : visuel, esthétique, biblique et liturgique. La vocation de ces œuvres est de conduire à la liturgie, car la liturgie est, selon Emile Doumergue repris par Jérôme Cottin, une partie de l'art religieux, et plus précisément « *le point de contact, le passage obligé entre la parole et l'image* » (p. 13). L'image devient donc un complément indispensable au texte, le lien qui rend le texte vivant dans la liturgie, qui participe de la liturgie. Nous sommes ici, de fait, en présence d'une théologie de l'icône, dénuée de son aspect de vénération. La médiation icônique n'est plus entre le croyant et le Christ ou le saint représenté, mais entre le texte et le laïc, qui a besoin d'images pour appréhender le texte.

Jérôme Cottin n'ignore pas l'évolution qu'une telle conception représente par rapport à la théologie des réformateurs : lui-même la souligne, considérant leur position comme justifiée dans le contexte de l'époque, mais dépassée aujourd'hui. Le « jeûne visuel » imposé par les réformateurs (Calvin, en tout cas), ainsi qu'il le dénomme, est pour lui le pendant exact de l'excès d'image de la tradition catholique médiévale et baroque (p. 13).

Jérôme Cottin me permettra-t-il de m'interroger – et de l'interroger – sur l'excès d'image de la société actuelle, et plus encore sur l'excès d'*utilisation* de l'image aujourd'hui, c'est-à-dire sur le détournement de l'image à des fins utilitaires (le véritable centre de la critique des réformateurs), qui conduit à une nouvelle forme d'icône et de domination visuelle ? Un « jeûne visuel » n'est-il pas, de fait, la garantie de l'art authentique et le véritable garde-fou contre un envahissement d'images toutes plus utilitaires les unes que les autres, qui soumet l'individu à une vision qui n'est pas celle de son propre regard ? L'image, comme la parole, ne peut se soumettre à une institution, y compris religieuse, sans se pervertir...

Fabrice Lengronne



Glossaire

Allégorisation : (*néologisme*) Une allégorie étant un mode d'expression où le véritable sens du discours doit être deviné sous le sens littéral, *allégoriser* consiste à exprimer ou interpréter quelque chose de manière allégorique.

Anthropologie : Conception, vision de l'homme propre à un courant religieux, un auteur ou un ensemble de textes déterminé (« l'anthropologie de l'Ancien Testament »).

Apocryphes : (*Litt.* « mis de côté ») Ecrits religieux juifs ou chrétiens qui n'ont pas trouvé place dans le canon biblique.

Apologétique : Plaidoyer en faveur d'idées, de croyance, d'une religion. On emploie aussi ce terme pour désigner la branche de la théologie qui défend la foi chrétienne face aux pensées qui lui sont contraires.

Apostolique : Relatif aux apôtres.

Barthien : Qui relève de la pensée de Karl Barth (1886-1968), théologien suisse qui a exercé une grande influence sur la théologie protestante.

Charismatique : Relatif aux *charismes* (du grec *Charis*, « grâce »), c'est-à-dire aux dons que l'Esprit accorde.

Charisme : voir *charismatique*.

Christologie : Doctrine concernant le Christ, le Messie.

Codex : Manuscrit dont les feuillets sont reliés comme ceux de nos livres actuels (par opposition à un rouleau).

Ecclésiologie : Discipline qui s'intéresse à l'Eglise et à son fondement, sa mission, sa structure, son fonctionnement, etc.

Enthousiaste : Etymologiquement, qui est habité par la divinité.

Eschatologique : (Du grec *eschatos*, « dernier ») Relatif aux choses dernières, à la fin des temps. Désigne une réalité dans son plein épanouissement, lors du retour du Christ.

Ex nihilo : (*Expression latine*, « à partir de rien ») Rapportée à la Création, elle signifie qu'il n'y avait pas de matière avant l'acte créateur de Dieu.

Exégèse, exégétique : L'exégèse consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique* (voir ce mot).

Gnosticisme : (Ou *Gnose*, du grec *gnôsis*, « connaissance ») Mouvement religieux et intellectuel qui a notamment réinterprété le christianisme en voyant le salut comme délivrance du monde matériel soumis au mal par

l'initiation à
gnose prône
Helléniser
un texte, un
Herméneut
des textes, c
questions q
une parole c
Hétérodoxe
Homilétique
de la théolo
aspects.
Logia : (D
(dénommée
servis Matt
Manichéis
fondé par M
doctrine av
Moyen-Ag
par la coex
Néotestam
Parénèse :
Pastorales
contestée
recomman
Patristiqu
théologie e
des écrits c
ou historiq
Pneumato
l'Esprit S
théologie c
Présuppos
de pensée.
Sémitique
ou à la fam
Synoptiq
premiers e
source cor
dans une s
Théophan
Vétérotés

à la connaissance de mystères révélés par un envoyé céleste. La
e donc un salut par la seule connaissance, d'où son nom.

: Introduire des éléments (de pensée, par exemple) grecs dans
ne culture, etc.

tique : (Cf *exégèse*) Discipline qui s'intéresse à l'interprétation
en partant de leur nature, des conditions de leur rédaction, des
qu'ils posent, en vue de dégager leur actualité, ce qui fait d'eux
de Dieu pour nous aussi aujourd'hui.

e : Qui s'écarte de la doctrine orthodoxe (« droite »).

ue : Qui a rapport à la prédication. L'homilétique est la branche
ogie pratique qui étudie l'acte de prêcher dans ses différents

Du grec *logion*, « petite parole ») Collection hypothétique
e Q, de l'allemand *Quelle*) de paroles de Jésus dont se seraient
thieu et Luc.

me : (Cf *gnose*) Mouvement religieux missionnaire gnostique
Mani ou Manès, et concurrent du christianisme, dont il a mêlé la
ec les religions iraniennes et indiennes et qui a perduré jusqu'au
ge (dans le catharisme, par exemple). Dualiste, il explique le mal
xistence de deux principes opposés, l'un bon et l'autre mauvais.

mentaire : Qui a rapport au Nouveau Testament.

: Conseil ou ensemble de conseils d'ordre moral.

s : Epîtres de Paul à Timothée et Tite (leur authenticité est
par certains critiques). Elles contiennent notamment des
adations pour conducteurs de communautés, d'où leur nom.

ue : Relatif aux Pères de l'Eglise. La *patristique* étudie leur
et leur spiritualité. Ne pas confondre avec *Patrologie*, collection
des Pères ou étude des écrits des Pères du point de vue littéraire
que.

ologique : (Du grec *pneuma*, « souffle » ou « esprit ») Relatif à
aint, souffle de Dieu. La *pneumatologie* est la branche de la
qui traite de la troisième personne de la Trinité.

sé : Élément fondamental qui structure et détermine un système

e : Qui appartient à la culture sémite dans le Proche-Orient ancien
mille des langues dont fait partie l'hébreu.

ue : (« que l'on peut regarder ensemble ») Relatif aux trois
évangiles, les *Synoptiques* (Matthieu, Marc et Luc) ou à leur
mmune. Appelés ainsi car on peut disposer leurs textes côte à côte
synopse.

nie : Manifestation, apparition de Dieu dans la réalité humaine.

stamentaire : Qui a rapport avec l'Ancien Testament.