

LOUER DIEU DANS LA DÉTRESSE

Analyse rhétorique et interprétation du Psaume 22

par Stéphane GUILLET, enseignant à l'École de Théologie
Évangélique, Bangui, République Centrafricaine

La recherche exégétique a pour but de faire ressortir le sens d'un texte. Les voies et les moyens pour y parvenir sont assez divers. Ces dernières décennies, une nouvelle approche a fait son apparition. Elle a reçu dans le monde anglo-saxon le nom de *rhetorical criticism* et a été initiée par J. Muilenburg. Cette méthode a aussi été appliquée dans le monde francophone et a reçu le nom d'*analyse structurelle* (à différencier du structuralisme) ou d'*analyse rhétorique*¹. C'est ce type d'approche, qui cherche à faire ressortir la composition littéraire d'un texte pour en trouver le sens, que nous voudrions appliquer au Ps 22. Nous nous sommes permis d'ajouter quelques applications pratiques possibles.

Une première lecture du psaume permet de faire deux remarques :

- Les vingt-sept premiers versets se réfèrent à l'expérience d'un personnage particulier (fréquence du pronom personnel et de l'adjectif

¹ Nous disposons maintenant en français d'un ouvrage qui présente cette méthode. Il s'agit de R. Meynet, *L'analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1989. Malheureusement, cet ouvrage nous est parvenu trop tard pour pouvoir vraiment être utilisé dans l'analyse qui va suivre. J. Muilenburg avait déjà écrit, vingt années auparavant, un article dans lequel il présentait la méthode. Cf. « Form Criticism and Beyond », *Journal of Biblical Literature* 88/1969, pp. 1-18. Il souhaite « comprendre la nature de la composition littéraire hébraïque » et « mettre à jour les structures utilisées pour modeler une unité littéraire... ». Cité d'après R. Meynet, *op. cit.* p. 15. Nous n'avons pas eu accès au commentaire de M. Girard, *Les Psaumes, analyse structurelle et interprétation*, vol. 1 : Ps 1-50, Montréal & Paris, Bellarmin & Cerf, 1984, qui adopte la même approche.

possessif des première et deuxième personnes du singulier – relation Je/Tu). Les vv. 28-32 ont une dimension nettement plus universelle.

• Le début du psaume est caractérisé par la plainte, la fin est marquée par l'action de grâce et la louange. Le passage de l'une à l'autre s'opère au v. 22c.

I. DE LA COMPLAINTÉ À LA LOUANGE : VV. 2-27

Le passage de la plainte à la louange s'opère au v. 22c : « *Tu m'as répondu.* » Or, au v. 3, l'orant se trouvait confronté à la non-réponse de Dieu malgré ses appels incessants. Ces versets veulent donc exprimer une expérience importante : alors confronté au silence de Dieu, l'orant entend maintenant sa parole. Le verbe *répondre* serait donc un premier indice formel. Il nous permet de découper ces versets de la manière suivante :

vv. 2-22b : la plainte

vv. 22c-27 : la louange.

1. Dieu est loin, les ennemis sont proches : vv. 2-22b

1.1. Ces versets ont une structure remarquable. Notons tout d'abord la répétition de l'expression « *Mon Dieu* » aux vv. 2 et 11 qui forment, par le moyen d'une inclusion, un premier ensemble. Un second ensemble se trouve aux vv. 13-22b : les expressions *taureaux*, *bêtes de Bashân* et *gueule de lion* aux vv. 13-14 correspondent à *gueule de lion* et *buffles* au v. 22. Deux ensembles se découpent (vv. 2-11 et 13-22b) faisant ressortir le v. 12 au centre.

Notons que ce découpage est confirmé par le compte des mots dans chacune des parties. Les vv. 2-11 totalisent 73 mots tout comme les vv. 13-22. Le v. 12 contient 9 mots. J. Bazak a mis ce phénomène en évidence². Dans plusieurs psaumes, le verset central (celui qui est entouré d'un même nombre de mots) exprime une idée importante pour interpréter l'ensemble. Cet auteur donne de nombreux exemples auxquels il convient d'ajouter dorénavant la plainte de notre psaume.

Si le v. 12 se trouve au centre de la plainte, c'est parce qu'il exprime une idée centrale. Ce verset est composé de trois stiques (chacun

² J. Bazak, « Numerical Devices in Biblical Poetry », *Vetus Testamentum* 38/1988, pp. 333-337. Ajoutons que le compte des mots présenté ci-dessus ne peut se faire que dans le texte hébreu, les traductions n'arrivant pas à rendre le même nombre de mots.

comporte trois mots dans le texte hébreu). Le premier est un appel adressé à Dieu : « *Ne reste pas si loin...* » Cet appel se retrouve au v. 20 et tous deux renvoient au v. 3 : « *Mon salut est loin.* » Le verset central renvoie donc au début et à la fin de la plainte. Cette remarque permet d'affiner la recherche de la structure. Les appels des vv. 12 et 20-22 partent de la constatation que Dieu est loin (vv 2-3) et le supplient de s'approcher. Ces trois passages sont mis en relation l'un avec l'autre par la répétition du mot *loin* (*rhq* en hébreu). Restent donc les deux parties médianes : les vv. 4-11 et 13-19. Ces deux parties sont aussi structurées suivant un schéma bien précis. Dans les vv. 4-11 l'alternance des pronoms est remarquable. Les vv. 4-6 et 10-11 ont une prédominance de pronom à la deuxième personne (tu, toi) car ils rappellent ce que Dieu a fait dans le passé. Par contre, dans les vv. 7-9, c'est le pronom de la première personne (je, moi) qui revient souvent car l'orant évoque sa situation misérable. Ainsi, les vv. 4-6 et 10-11 entourent les vv. 7-9. Les vv. 13-19 sont structurés suivant le même schéma : les vv. 13-14 et 17-19 parlent des ennemis qui cernent (vv. 13 et 17) le plaignant, prêts à le mettre à mort ; les vv. 15-16 décrivent l'état présent du malheureux agonisant.

On a déjà dit ci-dessus que le nombre de mots dans les vv. 2-11 et 13-22b est identique. Ajoutons que si l'on fait le compte des mots accentués (= MA ; les mots reliés par un *maqgef* – sorte de trait d'union en hébreu – sont considérés comme une unité), le texte est aussi remarquablement équilibré (vv. 2-3 : 16 MA ; vv. 4-11 : 50 MA ; v. 12 : 6 MA ; vv. 13-19 : 50 MA ; vv. 20-22b : 16 MA ; cf. le schéma ci-dessous). Cet équilibre ne fait qu'accréditer la structure mise à jour.

	<i>mots</i>	<i>MA</i>
vv. 2-3 : Dieu est loin (constat)	} 73 }	16
vv. 4-6 : proximité de Dieu dans le passé		} 50 }
vv. 7-9 : l'orant, misérable		
vv. 10-11 : proximité de Dieu dans le passé		
vv. 12 : Dieu est loin (appel)	9	6
vv. 13-14 : proximité actuelle des ennemis	} 73 }	} 50 }
vv. 15-16 : l'orant proche de la mort		
vv. 17-19 : proximité actuelle de l'orant		
vv. 20-22b : Dieu est loin (appel)		16

1.2. Il ne suffit pas de souligner la structure d'un texte, il faut encore en faire sortir le sens. Pour cela, les indices formels mis à jour joueront un rôle important.

i. Voyons tout d'abord les vv. 4-11 et l'alternance des pronoms toi – moi – toi. Dans ces versets, l'orant exprime son désarroi devant une insoluble contradiction. Dieu est le Saint sur qui les pères pouvaient compter (vv. 4-6). Il existe aussi, en principe, un lien étroit entre Dieu et le malheureux : Dieu ne l'a-t-il pas adopté juste après sa naissance (vv. 10-11)³ ? N'est-il pas *son* Dieu ? Malgré cela, cet homme se trouve dans le malheur, à la porte de la mort, et Dieu n'intervient pas en sa faveur. L'alternance des pronoms personnels vise à faire ressortir cette contradiction. Alors qu'une relation personnelle (je/tu – moi/toi) devrait exister, c'est le silence, et apparemment le rejet, qui est de mise. La contradiction ressort encore de la forme du texte. L'ordre des pronoms (toi, vv. 4-6 – moi, vv. 7-9 – toi, vv. 10-11) montre que le « Toi » entoure (devrait entourer ?) le « moi ». Dieu devrait entourer le malheureux, mais apparemment il ne le fait pas. Cependant, la forme souligne peut-être aussi que tout espoir n'est pas perdu. En dépit des apparences, d'une certaine façon, il continue de se sentir entouré par son Dieu. L. Jacquet a raison de noter que « deux mouvements d'âme se mêlent et se heurtent d'une façon extrêmement dramatique, avec une profonde vérité psychologique (G. Brillet) : *la plainte* devant la détresse et *l'abandon confiant* à Dieu. Aigu, certes, en ses évolutions, le conflit reste cependant imprégné d'une *sérénité supérieure* que lui impose l'admirable *foi* du patient à son Dieu⁴. » La forme du texte souligne ce double mouvement de l'âme. Au centre (vv. 7-9) se trouve le psalmiste. Il est entouré tout à la fois par l'affirmation d'un Dieu proche (vv. 4-6 et 10-11) et d'un Dieu lointain (vv. 2-3 et 12). La structure reflète la tension incompréhensible qui déchire l'orant : Dieu proche ou lointain ?

ii. Compte tenu de sa situation, l'orant se sent abandonné de Dieu, mais, en son for intérieur, il continue de penser que cela n'est pas possible. Pour cette raison, il continue d'appeler Dieu, *son* Dieu. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (v. 2) « Mon Dieu, c'est toi ! »

³ Le v. 11 présente Dieu comme un père adoptif. Le verbe *hošlakī* (je fus remis à toi) est un terme qui appartenait au langage juridique pour désigner l'adoption. Cf. M. Malul, « Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents : A study of some Legal Metaphors in Ezekiel 16:1-7 », *JSOT* 46/1990, pp. 97-126, en particulier la p. 100 et la n. 27.

⁴ L. Jacquet, *Les Psaumes dans le cœur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, T. 1, Paris, 1975, pp. 514-515.

(v. 11). Cette appellation fait ressortir encore plus cruellement la contradiction. *Mon Dieu m'a abandonné...* Pourquoi ? A. Maillot et A. Lelièvre ont bien fait ressortir la tension dramatique de ce *pourquoi*. « Ce n'est pas tant son abandon que le psalmiste discute que la raison de son abandon. C'est le fameux « *lāmāh ?* ». Il y a contradiction pour le psalmiste. Contradiction entre le « Mon Dieu ! » et le « m'as-tu abandonné ? » Contradiction entre la personne de Dieu et le rejet qu'il subit. Contradiction douloureuse qu'exprime le douloureux « *lāmāh ?*⁵ ».

Le fait que l'orant appelle Dieu, *son Dieu*, montre qu'il n'a pas perdu tout espoir. Même si Dieu n'intervient pas maintenant, peut-être le fera-t-il dans l'avenir ? L'espoir demeure puisque les vv. 2-11 débouchent sur un appel à l'aide (v. 12). En son for intérieur, une indéfectible confiance demeure.

iii. Toutefois, il ne faudrait pas minimiser la situation dramatique du malheureux. Une certaine confiance demeure certes, mais pour l'instant, Dieu reste loin, il est silencieux. Par contre, les ennemis le cernent de près (vv. 13 et 17). L'orant se sent pris au piège, entouré de toutes parts de forces hostiles. La structure du texte met encore en évidence cette réalité. Les vv. 13-14 et 17-19, mentionnant les ennemis, entourent les vv. 15-16 qui évoquent le malheureux proche de la mort. La structure en chiasme* des vv. 13 et 17 insiste encore sur ce fait. « Ils me cernent, les nombreux taureaux et les bêtes de Bashan, elles m'encerclent... Car ils me cernent, les chiens et la bande de malfaiteurs, elle m'entoure. » Les ennemis forment un vrai rempart autour du malheureux et pas la moindre issue ne lui permet d'en sortir.

Reste encore une solution : la mort. Dans la mort, le souffrant trouverait une délivrance. C'est la seule issue qui permettrait d'échapper aux ennemis si proches. Tel est le sens des vv. 15-16. L'image de l'eau qui s'écoule, c'est l'image d'un destin irrévocable⁶. Et ce destin, c'est la poussière de la mort. Les membres se disloquent, le cœur qui fond et la langue qui colle aux mâchoires sont autant de métaphores qui évoquent la mort. C'est donc la mort qui attend le malheureux. Elle est sa seule échappatoire et, peut-être, au fond de sa détresse, la désire-t-il, à moins que... son Dieu n'intervienne⁷.

⁵ A. Maillot et A. Lelièvre, *Les Psaumes*, vol. 1, Genève, 1972, pp. 149-150.

⁶ Voir L. Monloubou, *L'imaginaire des Psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris, 1980, p. 27.

⁷ Quand quelqu'un, même croyant, arrive à bout de force, aux limites du tolérable, il peut vouloir mettre fin à ses jours. Ce psaume parle aussi du douloureux problème du suicide.

iv. Si les vv. 13-19 forment une unité bien distincte, on ne peut les séparer des vv. 20-22 comme en témoignent les indices « taureaux, bêtes de Bashan, gueule des lions » (vv. 13-14) et « gueule du lion, buffles » (v. 22). Or ces vv. 20-22 sont un nouvel appel adressé à Dieu. Dans le v. 20, le suppliant appelle Dieu sa force car lui-même n'a plus la force de lutter. Il lui demande aussi de faire vite car il sent la mort très proche. Si Dieu n'intervient pas maintenant, l'orant se laisse « couler » vers la mort.

Les taureaux, les bêtes de Bashan, les lions à la gueule grande ouverte, les chiens, les buffles, tous ces animaux désignent des forces hostiles. Il s'agit très certainement d'ennemis bien particuliers. Les verbes utilisés font penser qu'ils sont là, physiquement présents, n'attendant qu'un signe de faiblesse pour se jeter sur le malheureux.

v. Les vv. 2-3, 12 et 20-22 ponctuent la plainte. Ils en suivent aussi l'évolution. Dans les vv. 2-3, le suppliant constate que le salut est loin. Ses cris, semblables à des rugissements, ne sont pas entendus. Pourtant, ce Dieu qui n'écoute pas est *son* Dieu. C'est pourquoi au v. 12 un appel pressant se fait entendre. Le danger est proche et il n'y a pas d'aide. Mais parce que Dieu délivrait les pères et qu'il a, autrefois, adopté l'orant, il est encore possible de l'appeler, même si, pour l'instant, il ne répond pas. Enfin, les vv. 20-22 sont une nouvelle supplication adressée à Dieu. Le suppliant sent que la mort est toute proche et qu'elle est la seule issue si Dieu n'intervient pas vite. C'est pourquoi l'appel se fait plus pressant encore, plus haletant même : « O ma force ! A l'aide ! Fais vite ! Sauve ma vie... ! Arrache-moi... ! » L'orant est aux dernières limites du supportable.

Le v. 12, qui se trouve au centre de la plainte, en résume fort bien le contenu. Le premier stique (*Ne reste pas si loin*) rappelle les vv. 2-3 qui disaient l'abandon de Dieu et donc l'éloignement du salut. Mais il anticipe aussi l'appel pressant des vv. 20-22. Le deuxième stique (*Car le danger est proche*) anticipe les vv. 13-19 qui évoquent les ennemis serrant de près le malheureux suppliant. Le troisième (*il n'y a pas d'aide*) rappelle la situation inexplicable des vv. 4-11 où l'orant se trouve rejeté par ses semblables et abandonné de Dieu.

Dieu lui semble loin. Tel est le problème de cet homme qui souffre. C'est un problème bien réel car l'éloignement apparent de Dieu permet aux ennemis de s'approcher si près que le malheureux ne voit d'autre issue que la mort. Le Psaume fait bien ressortir cette situation intolérable : Dieu, qui devrait manifester sa proximité semble loin ; par contre les ennemis, qu'on souhaiterait lointains, sont très proches et si Dieu ne vient pas très vite à son secours, seule la mort sera une délivrance.

La suite du psaume montrera qu'en fait, Dieu n'avait pas abandonné l'orant (v. 25). Mais au fond de la détresse, lorsque tous les regards sont

focalisés sur les malheurs et les ennemis, il devient impossible de garder conscience de la présence divine. Aussi des conseils tels que : « Tu n'es pas seul, Dieu ne t'abandonne pas » se révèlent souvent inutiles, même s'ils sont justes. N'est-ce pas plutôt l'accompagnateur des personnes en détresse qui doit, par sa présence (de médiateur ?, cf. *infra*) et sa compassion, être un signe, un témoin de la présence divine ?

2. Exaucement et louange : vv. 22c-27

2.1 Les vv. 22c-27 expriment la louange de celui que Dieu a exaucé. Le v. 22c affirme que Dieu a enfin répondu à la prière. Comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, cette assurance de la réponse vient certainement d'un *oracle de salut*, délivré par un prêtre (ou un prophète), à la suite d'une prière dite au temple⁸. La situation est peut-être assez proche de celle que l'on trouve en 1 S 1,9-18.

On remarque encore dans ce passage la répétition de certains mots clefs. Il s'agit des mots *assemblée*, *louer* (deux fois), *craindre*, *Seigneur*. Ces mots sont situés dans les vv. 23-24 et 26-27. Le v. 25, quant à lui, exprime les raisons de la louange. Il se trouve au centre de cet ensemble.

Remarquons l'ordre des mots clefs :

vv. 23-24 : assemblée – louer – craindre – Seigneur – louer

vv. 26-27 : louange – assemblée – craindre – louer – Seigneur

Autour du verbe *craindre*, on trouve les ensembles de mots *assemblée – louer* et *Seigneur – louer*. On soulignera aussi leur disposition en chiasme* : *assemblée – louer – louange – assemblée* et *Seigneur – louer – louange – Seigneur*. La structure de cette louange est tout aussi remarquable que celle de la plainte et elle repose sur des indices formels solides.

Le v. 27c semble répondre au v. 22c. Tous ceux à qui Dieu a répondu se voient souhaiter une longue et heureuse vie. Il anticipe aussi le v. 30c qui rappelle que certains n'ont pas reçu cette réponse et ne sont plus en vie.

En ce qui concerne le compte des mots, l'équilibre mérite encore une fois d'être noté. Le nombre de MA est :

⁸ Par exemple, P. C. Craigie, *Psalms 1-50*, Waco, Etats-Unis, 1983, p. 200. Voir aussi à ce sujet, L. Monloubou, « Les Psaumes », in L. Monloubou et alii, *Les Psaumes et les autres Ecrits*, Coll. Petite Bibliothèque des Sciences Religieuses, AT 5, dir. par A. Paul, Paris, 1990, pp. 48-49.

vv. 22c-24 : louange à Dieu	17 MA
v. 25 : motif de la louange	12 MA
vv. 26-27 : louange à Dieu	17 MA

2.2. Comme nous l'avons déjà remarqué, le v. 22c marque la transition entre la plainte et la louange. Par cette brève formule (en hébreu, il n'y a qu'un seul mot), l'orant montre que Dieu s'est approché. « *Tu m'as répondu !* » De toute évidence, cette formule répond à celle du v. 3 : « *Tu ne réponds pas*⁹. »

La réponse a certainement été donnée au travers d'un oracle de salut. C'était en effet une des fonctions du prêtre de délivrer cet oracle pour assurer le suppliant que Dieu avait entendu la prière et qu'il allait l'exaucer (cf. 1 S 1,17). Si la réponse est donnée au travers d'un oracle, cela signifie que le changement n'est pas encore vécu concrètement par le souffrant. C'est seulement par la foi qu'il peut anticiper la louange qui suit¹⁰. En fait, il semble bien que l'oracle de salut donnait l'assurance de l'exaucement. Bien plus qu'un souhait, c'était un exaucement anticipé, une promesse divine, car Dieu lui-même parlait et s'engageait au travers de son prêtre¹¹. Il est donc bien normal que cet oracle provoque la louange. Ne faudrait-il pas retrouver quelque chose de cet *oracle de salut* dans l'accompagnement des personnes en détresse ? N'est-ce pas aussi le rôle du pasteur, et de toute personne ayant un ministère d'accompagnement, que de savoir donner, au moment opportun, la parole qui délivre, la parole qui redonne espoir et confiance en Dieu ? L'accompagnateur n'a-t-il pas une fonction médiatrice comme le prêtre ou le prophète de l'Ancien Testament ? Ceci me semble particulièrement vrai lorsque des personnes, par exemple dépressives, ne

⁹ De la même façon, le Ps 86 est coupé en deux par le verbe *répondre* (*'ānāh* en hébreu) : 86,1 « Réponds-moi » (vv. 1-7a : supplication) et 86,7b « Tu me réponds » (vv. 7b-13 : louange).

¹⁰ Voir à ce sujet L. Jacquet, *op. cit.*, pp. 516-517. Cette conception s'oppose à celle de M. Mannati, *Pour prier les psaumes*, Cahiers Evangile n° 13, Paris, 1975, pp. 22-23. Cet auteur considère le Ps 22 non comme une supplication, mais comme une action de grâce. Ainsi, celui qui s'exprime ici a déjà vécu un changement dans sa vie. Il revient au temple pour accomplir un sacrifice d'action de grâce après avoir reçu la délivrance. L. Jacquet a raison de protester : « On ne prie pas comme il a prié, quand la crise est surmontée et que la douleur ne torture plus. On ne crie pas comme il a crié, quand la souffrance n'est plus qu'un souvenir. Il y a plus qu'un mémorial ici. » (*ibid.*) Ainsi, la traduction au futur de la louange dans la *Colombe* et la *Bible du Semeur* est préférable à celle de la *TOB* qui traduit au présent.

¹¹ Voir par exemple le changement d'attitude d'Anne après qu'elle eut reçu l'oracle de salut. Cf. 1 S 1,18 et 1 S 1,7-8. A ce sujet, voir A. Caquot et P. de Robert, *Les livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 40.

peuvent pas trouver en elles-mêmes les forces nécessaires pour faire face à une situation douloureuse.

Le v. 25, qui se trouve au centre de cette louange, en exprime le motif : Dieu n'avait pas abandonné le malheureux. Même s'il ne répondait pas, Dieu écoutait et sa réponse ne pouvait que venir. L'orant a maintenant la certitude que Dieu ne l'avait ni rejeté, ni réprouvé¹².

Le mot clef des vv. 23-24 et 26-27 est *louer*. On le trouve quatre fois. Il exprime bien l'attitude de celui qui a reçu l'assurance de la délivrance. Mais il faut noter que celui-ci ne se retrouve pas seul pour louer le Seigneur. Auparavant rejeté par les hommes et confronté au silence de Dieu, il est, maintenant qu'il a reçu une parole divine, totalement réintégré. Et toute l'assemblée se joint à lui pour glorifier le libérateur.

II. L'UNIVERSALITÉ DE LA LOUANGE : VV. 28-32

1. Comme on l'a déjà dit, ces versets ont une portée nettement universelle. Ils sont donc examinés à part.

Certains auteurs les considèrent comme une adjonction plus tardive. C'est le cas par exemple de E. Podechard, R. Martin-Achard, L. Jacquet et E. Lipinski¹³. D'autres, par contre, pensent qu'ils font partie de la rédaction originelle, entre autres A. Maillot et A. Lelièvre, P. C. Craigie¹⁴. Nous allons quant à nous appliquer la méthode d'analyse utilisée jusqu'à présent et voir dans quel sens le résultat fera pencher la balance.

On remarque que les vv. 28 et 30 comportent de nombreux termes communs. Il s'agit de : « tous... de la terre », « se prosterneront » et « devant sa face ». On considérera ces expressions comme des indices

¹² Il faut noter que seul celui qui a reçu l'assurance de la délivrance peut donner ce témoignage. Avant de recevoir cette assurance au travers de l'*oracle de salut*, il ne le pouvait pas. Ainsi l'accompagnateur devra-t-il se garder de parole facile du type : « Allez, ressaisis-toi, ne te laisse pas aller... » et bien plutôt proposer une parole de délivrance, un *oracle de salut* qui pourra conduire la personne en détresse à retrouver confiance en Dieu et à rendre ce témoignage.

¹³ E. Podechard, *Le Psautier*, vol. 1, Lyon, 1949, p. 109 ; R. Martin-Achard, « Remarques sur le Psaume 22 », in *Verbum Caro* 17/1963, pp. 78-87 ; article reproduit dans *idem*, *Approche des Psaumes*, Neuchâtel, 1969, pp. 26-40 ; L. Jacquet, *op. cit.*, p. 517 ; E. Lipinski, « L'hymne de Yahvé Roi au Ps 22,28-32 », *Biblica* 50/1969, pp. 153-168.

¹⁴ A. Maillot et A. Lelièvre, *Les Psaumes*, I, Genève, 1972, p. 153 ; P. C. Craigie, *op. cit.*, p. 201.

formels structurant les vv. 28-30. Le v. 29 occupe le centre de la construction.

Le lecteur attentif et habitué à comparer les différentes traductions de la Bible n'aura pas manqué de voir la différence, au v. 30, entre, par exemple la *Bible en français courant (BFC)* d'un côté et la *Traduction Œcuménique de la Bible (TOB)* ou la *Colombe (BC)* de l'autre. La *BFC* opère une modification du *Texte Massorétique** (*TM*). Le mot 'āk'lū (ils mangeront) est divisé en deux pour donner 'ak lō (devant lui). Ce sont les mêmes consonnes en hébreu, avec un découpage différent. La *BFC* lit aussi *yoš'nē* (les endormis, c'est-à-dire ceux qui sont morts ; participe masculin pluriel construit de *yšn*) au lieu de *diš'nē*. Il y aurait eu confusion entre les lettres *dalet* et *yod*. Si l'on accepte ces modifications¹⁵, les vv. 28 et 30 sont construits en parallélisme synonymique :

v. 28

Ils se souviendront et ils reviendront vers le Seigneur
tous les confins de la terre
Elles se prosterneront devant sa face,
toutes les familles des nations.

v. 30a-b

Devant lui se prosterneront
tous les endormis de la terre ;
Devant sa face s'agenouilleront
tous ceux qui descendent
dans la poussière.

Le v. 29, qui est au centre, est introduit, tout comme le v. 25 ci-dessus, par la conjonction *kī* (car). Cette conjonction se trouve fréquemment dans les hymnes entre l'invitation à la louange et le corps (qui est en même temps le motif) de la louange¹⁶.

Il faut noter ici que la fin du v. 30 n'entre pas dans le parallélisme mentionné ci-dessus. Pourquoi ? Nous proposons que le v. 30c serve de

¹⁵ Acceptées entre autres par E. Podechard, *op. cit.*, p. 104 ; P. C. Craigie, *op. cit.*, p. 197. Nous avons bien conscience que ce type de modification peut paraître hasardeux à plus d'un. On peut ici l'expliquer de la manière suivante : 'ak lō sera tout d'abord devenu 'ak'lū. Il faut se souvenir que, dans les anciens manuscrits hébreux, il n'y avait pas de séparation entre les mots. La confusion est donc compréhensible. Sous l'influence du verbe 'ākal (manger), *yoš'nē* sera devenu *diš'nē* (les gras, c'est-à-dire ceux qui ont mangé à satiété).

¹⁶ E. Lipinski, « Psaumes – I. Formes et genres littéraires », in *SDB VI*, Paris, 1979, col. 10.

transition entre les vv. 28-30b et 31-32, tout comme le v. 22c, entre les vv. 2-22b et 23-27. Le v. 22c soulignait que Dieu avait répondu positivement à l'orant au travers d'un oracle. Le v. 30c dit que dans certains cas, cette réponse positive n'existait pas : « son âme, il n'a pas laissé vivre »¹⁷. Mais même malgré cette non-réponse divine, la louange à Dieu doit continuer. La raison est donnée dans les vv. 31-32¹⁸.

Si l'on ne considère que les vv. 28-30b, l'équilibre des mots est remarquable :

v. 28 :	8 MA ;
v. 29 :	5 MA
v. 30a-b :	8 MA (ou peut-être 7, si <i>ʾak lō</i> doit être considéré comme 1 MA).

On a donc le même type de construction que dans les vv. 23-27 et le souci de maintenir un équilibre entre les parties. Par contre, si l'on compte le v. 30 dans sa totalité, l'équilibre n'existe plus. Toutefois, il se peut que le v. 30c doive être rattaché au v. 31¹⁹.

Les deux derniers versets concluent la deuxième partie du psaume et disent pourquoi la louange à Dieu doit continuer malgré tout.

Nous acceptons la modification proposée par la *BFC*. Le premier mot du v. 32 (dans le *TM**) doit être rattaché au v. 31 et ses deux dernières lettres inversées. On a ainsi *yābū* (il viendra) au lieu de *yābōʿū* (ils viendront)²⁰. Il est possible aussi que l'on ait une erreur de dittographie*, car le mot suivant commence aussi par la lettre *waw*.

¹⁷ On trouve cette proposition chez P. C. Craigie, *op. cit.* p. 202.

¹⁸ Il faut souligner que celui qui tient ce raisonnement a déjà connu la délivrance divine. Avant cette délivrance, il pensait être véritablement abandonné de Dieu. Comparer les vv. 2 et 25 et voir plus loin l'interprétation.

¹⁹ La Septante rattache le v. 30c au v. 31. Elle traduit : « *Mais mon âme vivra pour lui et ma descendance le servira.* » Il y a dans les vv. 30-32, obscurs peut-être à cause des notions inhabituelles qu'ils véhiculent, un certain flottement dans l'usage des pronoms. Ainsi un manuscrit a le suffixe de la 1^e personne du singulier après *zeraʿ* (descendance). Craigie traduit ici, sans appui textuel il est vrai, « *sa descendance* ». On pourrait alors avoir la traduction suivante : « *Mais (si) son âme il ne laisse pas vivre, sa descendance le servira.* » Pour cette raison, même celui qui ne recevrait pas une réponse positive de Dieu est invité à le louer. Nous reconnaissons cependant le côté conjectural de cette proposition.

²⁰ Cette modification est acceptée par P. C. Craigie, *op. cit.*, p. 197, et récemment adoptée par la *Bible du Semeur*.

On obtient alors la traduction suivante :

Une (sa ?) descendance le servira.

*On (elle ?) parlera du Seigneur à la génération qui vient
et eux ils annonceront sa justice au peuple qui va naître
car il (le Seigneur) a agi.*

En adoptant cette traduction, on rétablit l'équilibre des mots qui est pour chacun des membres de phrase : 2/4/4/2 (et peut-être 4/4/4/2 si le v. 30c est à rattacher au v. 31).

On retrouve tout au long du psaume un souci d'équilibre dans le nombre de mots. Ce souci constant laisse penser qu'il a été écrit par une seule et même personne. Il n'y a pas lieu de considérer les vv. 28-32 comme plus tardifs. Ils sont écrits de la même manière que les vv. 2-27. Il reste encore à expliquer leur fonction dans l'ensemble du psaume.

2. Venons à l'interprétation de cette dernière partie. A première vue, c'est celle qui s'intègre le moins bien à l'ensemble. On se demande pourquoi la louange atteint ce caractère universel. Dans leur étude sur les psaumes, J. Trublet et J.-N. Aletti²¹ ont montré qu'un psaume pouvait être construit en suivant une progression. Cette progression peut se situer entre autre dans les catégories spatio-temporelles. Il semble bien que ce soit ici le cas de notre louange. On constate un élargissement constant des fidèles qui loueront le seigneur. Tout d'abord, un élargissement spatial. C'est en premier lieu le psalmiste qui loue Dieu, car il a reçu l'assurance de l'exaucement (vv. 23, 26). Mais très vite, tous ceux qui craignent le Seigneur se trouvent associés à cette louange. Il s'agit du peuple des fidèles (vv. 24, 27). Et comme si ce n'était pas encore suffisant, tous les confins de la terre, toutes les familles des nations qui participeront aussi à cette louange. Mais l'élargissement se constate aussi dans le registre du temps. Partant du psalmiste et de tous ceux qui vivent dans le temps présent, c'est aussi tous les défunts (ceux du passé) et encore les générations à venir qui loueront le Seigneur. Ainsi le psalmiste se trouve-t-il au départ d'une louange universelle qui remplit l'espace et le temps.

La louange ainsi comprise, le v. 30 pose un problème d'interprétation. Il affirme en effet que ceux qui sont morts seront associés à la louange de Dieu. On sait que plusieurs autres versets du psautier affirment le contraire (Ps 6,6 ; 30,10 ; 88,11-12 ; 115,17)²². Comment comprendre ce verset ?

²¹ *Approche poétique et théologique des psaumes*, Paris, Cerf, 1983, pp. 110-111.

²² Voir à ce sujet l'article de E. Nicole, « Qui te célébrera dans le séjour des morts ? », *Hokhma* 41/1989, pp. 12-20.

Plusieurs solutions ont été proposées. Pour les uns, c'est là l'indice que le psaume (ou, en tout cas, cette dernière partie) a été écrit récemment, en tous cas après l'apparition d'une doctrine de la résurrection²³. Pour d'autres, ce verset ne fait pas allusion aux morts, mais aux mortels, qui ont passé par le même type d'expérience que le psalmiste²⁴. Il nous semble cependant que le v. 30 dans son ensemble peut difficilement se rapporter à d'autres qu'aux morts, à ceux que le Seigneur « n'a pas laissé vivre ». Si ce sont les morts qui sont visés ici, la question qui peut se poser est de savoir si les expressions *les endormis de la terre et ceux qui descendent dans la poussière* doivent être lues littéralement. La question a été récemment posée, à juste titre, par E. F. Davis²⁵. Certaines recherches récentes sur les psaumes ont en effet rendu attentif au type de langage utilisé par ces prières. Il ne s'agit pas d'un langage informatif, didactique, descriptif, scientifique. Les psaumes sont écrits en poésie avec toutes les figures de style que cela suppose. Or ce langage doit quelquefois être compris à un second degré. Il ne doit pas être lu littéralement comme s'il donnait une information d'ordre historique ou doctrinal. Il faut les comprendre à un second degré, visant à partager une impression plutôt qu'à transmettre une information²⁶. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre l'allusion aux morts dans notre texte. Nous avons déjà souligné la progression que l'on trouve dans ces versets : d'une expérience individuelle, nous aboutissons à une expérience universelle. Pour exprimer cette universalité, le psalmiste a utilisé un langage qui peut paraître excessif, si on le lit littéralement. Ainsi, pour exprimer la dimension spatiale, il part de lui et de son assemblée, et finit en évoquant « toutes les familles des nations ». Faut-il comprendre littéralement cette expression ? De même, pour exprimer la dimension temporelle, utilise-t-il des expressions qui ne devaient pas être comprises littéralement à l'époque où elles furent prononcées pour la première fois : des générations passées (les endormis de la terre) aux générations à venir (une descendance), tout le monde est appelé à la louange. Par là, il veut encore exprimer l'universalité de la louange. Il reste probable toutefois que les générations postérieures, qui ont connu la doctrine de la résurrection, ont lu ces mots d'une manière toute différente ! Il est même possible que des textes comme celui-ci aient joué un rôle dans l'émergence de la notion de résurrection.

²³ Par exemple E. Podechard, *op. cit.*, p. 108, à la suite de H. Gunkel.

²⁴ R. Martin-Achard, *art. cit.*, p. 34 ; L. Jacquet, *op. cit.*, p. 546.

²⁵ E. F. Davis, « Exploding the Limits : Form and Function in Psalm 22 », in *Journal for the Study of the Old Testament*, 53/1992, p. 102.

²⁶ J. Trublet et J.-N. Aletti, *op. cit.*, pp. 13-16 ; E. F. Davis, *art. cit.*, pp. 93-96.

Ceci dit, nous n'avons toujours pas expliqué la raison de l'universalisation de la louange. Elle est donnée au v. 29 : « *Car la royauté est au Seigneur. Il domine les nations.* » La louange se termine sur l'affirmation de la royauté divine et se rapproche ainsi des psaumes dits du règne du Seigneur²⁷. Le Seigneur, qui a donné l'assurance de la délivrance, n'est plus loué seulement pour cette raison, mais pour sa royauté sur la terre entière. Ainsi, même si certains n'ont pas vécu une expérience semblable à celle du psalmiste, la louange peut continuer, car le Seigneur est Roi et son règne se poursuit pour les générations suivantes. Bien que certains n'aient pas été délivrés, on continue néanmoins d'affirmer que le Seigneur a agi et cette action constante se remarque aux générations suivantes qui continuent de servir et de rendre un culte au Roi.

Le psalmiste replace donc son expérience personnelle dans une perspective beaucoup plus large. Avant de recevoir l'assurance de la délivrance, il oubliait la royauté du Seigneur, et ainsi toutes ses pensées étaient concentrées sur son état misérable et sur la proximité des ennemis. Maintenant qu'il a cette assurance, il veut témoigner qu'en fait, Dieu ne l'avait jamais abandonné et que son règne ne s'était pas arrêté. Comme Job (Jb 42,2ss), le psalmiste a compris la royauté de Dieu avant d'avoir vécu la délivrance²⁸. C'est la compréhension de cette royauté qui suscite la louange et non le fait d'avoir effectivement vécu la délivrance. Les vv. 25 et 29 qui expriment les motifs de la louange (parce qu'introduits par la préposition *kī*, *car*) ne disent pas « car tu m'as délivré », mais, en substance, « car, au fond de ma détresse, tu ne m'abandonnes pas » et « car tu es Roi ». Le psalmiste est arrivé à la reconnaissance de la souveraineté totale de Dieu. Ainsi, il sait qu'il n'est pas abandonné aux griffes acérées de ses ennemis. S'il en avait plus ou moins conscience dès le départ, il en a maintenant la pleine assurance. Quelle que soit l'issue finale de son expérience, il a désormais la paix. Qu'il soit réhabilité (comme Job le fut, et comme, semble-t-il, il le fut aussi) ou que Dieu ne le laisse pas vivre²⁹ (comme ce fut le cas pour d'autres), peu importe.

²⁷ Aussi appelés par d'autres « Psaumes d'intronisation du Seigneur ». Mais cette appellation est discutée, car elle suppose une fête d'intronisation du Seigneur, en Israël, dont l'existence historique est toujours contestée. Pour cette raison, bien des auteurs leur préfèrent l'appellation : « Psaumes du règne de YHWH », car ces psaumes chantent la royauté universelle du Dieu créateur. Sur ces psaumes du règne, voir entre autres, A. Maillot et A. Lelièvre, *op. cit.* vol. 2, pp. 260-262 ; M. E. Tate, *Psalms 51-100*, Word Biblical Commentary n° 20, Dallas, 1990, pp. 504-509.

²⁸ Cf. note 10 *supra*.

²⁹ Au v. 30, le verbe *hāyāh* doit bien être maintenu au *Piel* avec le sens de faire vivre, laisser vivre, laisser en vie, et avec Dieu pour sujet. Pour le sens au *Piel*, cf. *DHAB*, pp. 124-125.

L'essentiel est que le Seigneur ne l'ait pas abandonné à ses ennemis et qu'il manifeste ainsi sa royauté. L'assurance de cette royauté et de cette présence divine est, en soi, la délivrance fondamentale. La réhabilitation physique n'en devient qu'une suite possible. Pour cette raison, tout le monde est invité à s'associer à cette louange, même ceux que Dieu n'a pas laissés vivre, car pour tous, de toutes nations et de toutes générations (pour nous aujourd'hui aussi !), il est Roi³⁰.

Traduction de la complainte : vv. 2-22b

- 2 **Mon Dieu, mon Dieu**, pourquoi m'as-tu abandonné ?
Mon salut est **loin** malgré les paroles que je rugis.
- 3 **Mon Dieu**, le jour j'appelle et tu ne réponds pas,
la nuit, et je ne trouve pas le repos.
- 4 **Toi**, tu es le saint ;
tu sièges sur les louanges d'Israël !
- 5 Nos pères comptaient sur toi ;
ils comptaient sur toi et tu les libérais ;
- 6 Ils criaient vers toi et ils étaient délivrés ;
ils comptaient sur toi et n'étaient pas déçus.
- 7 **Moi**, je suis un ver et non plus un homme ;
injuré par les gens, rejeté par le peuple.
- 8 Tous ceux qui me voient, me raillent ;
ils ricanent et hochent la tête.
- 9 « Tourne-toi vers le Seigneur !
Qu'il le libère, qu'il le délivre,
puisque'il l'aime ! »
- 10 **Toi**, tu m'as fait surgir du ventre de ma mère
et tu m'as mis en sécurité sur sa poitrine.
- 11 Dès la sortie du sein, je fus remis à toi ;
Dès le ventre de ma mère, **Mon Dieu**, c'est toi !
- 12 Ne reste pas si **loin**
car le danger est proche
et il n'y a pas d'aide.
- 13 De nombreux **taureaux** me **cernent**.
des **bêtes de Bashan** m'encerclent.
- 14 Ils ouvrent la **gueule** contre moi
ces **lions** déchirant et rugissant.
- 15 Comme l'eau je m'écoule ;
tous mes membres se disloquent.
Mon cœur est pareil à de la cire,
il fond dans mes entrailles.

³⁰ Le fait Que le Ps 23 se trouve dans la suite immédiate n'est sans doute pas un hasard. On y retrouve l'image d'un Dieu présent, même dans les mauvais moments (Ps 23,4). Et l'image royale n'est peut-être pas absente avec le festin du v. 5 qui pourrait être un repas d'alliance avec le Grand Roi, en présence des ennemis vaincus. Voir par exemple D. Kidner, *Les Psaumes*, vol. 1, *Les Psaumes 1-72*, Sator, Pierrefite, 1983, p. 124.

- 16 Ma vigueur est devenue sèche comme un tesson,
la langue me colle aux mâchoires.
Tu me déposes dans la poussière de la mort.
- 17 Des chiens me **cernent** ;
une bande de malfaiteurs m'entoure ;
ils m'ont lié les mains et les pieds.
- 18 Je peux compter tous mes os ;
des gens me voient, ils me regardent.
- 19 Ils se partagent mes vêtements
et tirent au sort mes habits.
- 20 Mais toi, Seigneur, ne reste pas si **loin** !
O ma force, à l'aide ! Fais vite !
- 21 Sauve ma vie de l'épée
et ma personne des pattes du chien ;
- 22 arrache-moi à la **gueule du lion**
et aux cornes des **buffles**.

Traduction de la louange : vv. 22c-32

- 22c Tu m'as répondu !
- 23 Je vais redire ton nom à mes frères
et en pleine **assemblée** te louer.
- 24 Vous qui **craignez** le **Seigneur**, louez-le !
Vous tous, race de Jacob, glorifiez-le !
Vous tous, race d'Israël, redoutez-le !
- 25 Car il n'a pas rejeté
ni réprouvé
un malheureux dans la misère ;
il ne lui a pas caché sa face ;
il a écouté quand il criait vers lui.
- 26 De toi vient ma **louange** ! Dans la grande **assemblée**,
j'accomplis mes vœux devant ceux qui le **craignent** ;
- 27 Les humbles mangent à satiété ;
ils **louent** le **Seigneur**, ceux qui le cherchent ;
« A vous, longue et heureuse vie ! »
- 28
Ils se souviendront et ils reviendront vers le Seigneur, **tous les confins de la terre** ;
elles **se prosterneront devant sa face**, toutes les familles des nations.
- 29 Car la royauté est au Seigneur,
Il domine les nations.
- 30
Devant lui se prosterneront tous les endormis [ceux qui sont morts] de la terre ;
devant sa face s'agenouilleront tous ceux qui descendent dans la poussière.
Il ne les a pas laissés vivre.
- 31 Une race le servira.
- *32 On parlera du Seigneur à la génération * qui vient
et eux ils annonceront sa justice au peuple qui va naître.
Car le Seigneur a agi.

L'HOMME DANS L'ACTION ET CE QU'ON EN DIT

Jalons bibliques pour une éthique du travail

Par Frédéric DE CONINCK, sociologue, Paris

I^e partie

L'HOMME ET SON ACTION

1 Le travail et le corps

Si la question du travail nous intéresse, il importe de la resituer dans un cadre plus vaste. On ne peut, en effet, élaborer une théologie du travail sans construire primitivement une théologie de l'activité, du corps, de la matérialité de notre existence. Par le travail, nous prenons pied dans le monde des choses : que nous les transformions, que nous en construisions, que nous en concevions de nouvelles, que nous en préservions d'anciennes. Nous voici ancrés, les deux pieds dans le sol, dans cet humus rôti par le soleil qui fait l'objet des méditations de l'Ecclésiaste. Ici, nous entendons ces paroles qui nous ramènent à de justes proportions : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gn 3,19), « Dieu éprouvera les fils de l'homme et ils verront qu'ils ne sont que des bêtes » (Ecc 3,18), « Les gens du peuple sont un souffle, les gens illustres un mensonge. Quand on soulève la balance, à eux tous, ils pèsent moins qu'un souffle » (Ps 62,10), « Toute chair est comme l'herbe et sa vie comme la fleur de l'herbe, l'herbe sèche et sa fleur tombe » (Es 40,7). Travailler nous

- 16 **Ma vigueur est devenue sèche comme un tesson,**
la langue me colle aux mâchoires.
Tu me déposes dans la poussière de la mort.
- 17 **Des chiens me cernent ;**
une bande de malfaiteurs m'entoure ;
ils m'ont lié les mains et les pieds.
- 18 **Je peux compter tous mes os ;**
des gens me voient, ils me regardent.
- 19 **Ils se partagent mes vêtements**
et tirent au sort mes habits.
- 20 **Mais toi, Seigneur, ne reste pas si loin !**
O ma force, à l'aide ! Fais vite !
- 21 **Sauve ma vie de l'épée**
et ma personne des pattes du chien ;
- 22 **arrache-moi à la gueule du lion**
et aux cornes des buffles.

Traduction de la louange : vv. 22c-32

- 22c Tu m'as répondu !
- 23 Je vais redire ton nom à mes frères
et en pleine **assemblée** te louer.
- 24 Vous qui **craignent le Seigneur, louez-le !**
Vous tous, race de Jacob, glorifiez-le !
Vous tous, race d'Israël, redoutez-le !
- 25 Car il n'a pas rejeté
ni réprouvé
un malheureux dans la misère ;
il ne lui a pas caché sa face ;
il a écouté quand il criait vers lui.
- 26 De toi vient ma **louange** ! Dans la grande **assemblée**,
j'accomplis mes vœux devant ceux qui le **craignent** ;
- 27 Les humbles mangent à satiété ;
ils **louent le Seigneur**, ceux qui le cherchent ;
« A vous, longue et heureuse vie ! »
- 28
Ils se souviendront et ils reviendront vers le Seigneur, **tous les confins de la terre** ;
elles **se prosterneront devant sa face**, toutes les familles des nations.
- 29 Car la royauté est au Seigneur,
Il domine les nations.
- 30
Devant lui se prosterneront tous les endormis [ceux qui sont morts] de la terre ;
devant sa face s'agenouilleront tous ceux qui descendent dans la poussière.
Il ne les a pas laissés vivre.
- 31 Une race le servira.
- *32 On parlera du Seigneur à la génération * qui vient
et eux ils annonceront sa justice au peuple qui va naître.
Car le Seigneur a agi.

L'HOMME DANS L'ACTION ET CE QU'ON EN DIT

Jalons bibliques pour une éthique du travail

Par Frédéric DE CONINCK, sociologue, Paris

I^e partie

L'HOMME ET SON ACTION

1 Le travail et le corps

Si la question du travail nous intéresse, il importe de la resituer dans un cadre plus vaste. On ne peut, en effet, élaborer une théologie du travail sans construire primitivement une théologie de l'activité, du corps, de la matérialité de notre existence. Par le travail, nous prenons pied dans le monde des choses : que nous les transformions, que nous en construisions, que nous en concevions de nouvelles, que nous en préservions d'anciennes. Nous voici ancrés, les deux pieds dans le sol, dans cet humus rôti par le soleil qui fait l'objet des méditations de l'Ecclésiaste. Ici, nous entendons ces paroles qui nous ramènent à de justes proportions : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière » (Gn 3,19), « Dieu éprouvera les fils de l'homme et ils verront qu'ils ne sont que des bêtes » (Ecc 3,18), « Les gens du peuple sont un souffle, les gens illustres un mensonge. Quand on soulève la balance, à eux tous, ils pèsent moins qu'un souffle » (Ps 62,10), « Toute chair est comme l'herbe et sa vie comme la fleur de l'herbe, l'herbe sèche et sa fleur tombe » (Es 40,7). Travailler nous

confronte à la mesure de nos forces. Nous méditerons, en son temps, le Psaume 90 qui rappelle notre fragilité à partir de l'expérience de notre action. L'hébreu évolue à l'aise dans ce monde où la parole et la chose se donnent la main. Les métaphores corporelles qu'il emploie sans cesse pour signifier des opérations mentales soulignent à propos que les sensations participent toujours de la réflexion¹. Les reins ou les entrailles portent les émotions, la main droite guide l'activité, dans le cœur siège la volonté, l'âme s'exprime dans le souffle. La lecture des Psaumes nous rend familiers avec des expériences qui touchent les os, les mains, les pieds, le souffle, le cœur, les reins, la langue. La souffrance s'y entend, l'orant s'enfonce dans la boue, il cherche l'eau, il craint les bêtes féroces, il se sent sale.

Avant de s'élever vers les hauteurs de la théorie, notre réflexion doit s'enraciner dans le récit de cette expérience de la matérialité. De ce point de vue, il nous semble que les chrétiens ont souvent péché par un excès d'idéalisme. On représente volontiers la foi comme un acte qui engage l'intérieur de l'homme, sans toucher directement sa pratique. La Bible questionnerait, dit-on, l'être, plutôt que le faire. La foi se rangerait ainsi au rang des opinions, plus que des convictions qui guident l'action. Le monde qui nous entoure s'empresse de nous confirmer dans cette option : une opinion intérieure ne trouble personne. La religion cantonnée dans la sphère privée laisse les rapports sociaux quotidiens suivre leur erre sans perturbations majeures. Les protestants en rajoutent dans l'intériorité en suspectant l'homme d'action d'autosatisfaction. Les œuvres égarent tandis que la foi sauve. Nous voici tous prêts à nous envoler dans le ciel des idées, loin des miasmes du monde.

Pourtant, Dieu n'est pas simplement descendu nous faire un discours édifiant. Il a fait le choix de l'incarnation. La parole, en lui, rejoint la chair.

Le Nouveau Testament nous met plutôt en garde, d'ailleurs, contre une parole qui s'imagine être première, alors que le corps dicte bien souvent ses mots à la langue. Que Paul dise simplement que la vérité est captive de l'injustice (Rm 1,18) souligne à quel point nos pratiques peuvent infléchir nos discours. Or le travail s'insère dans le monde de la pratique, tandis que la parole et les idées participent de l'univers du discours. Rien ne prouve, *a priori*, que ces deux sphères correspondent parfaitement. Les actes ne sont pas transparents pour la pensée. L'origine de nos idées nous reste obscure. Notre pratique nous échappe, notre bonne volonté ne suffit pas à la brider. L'incarnation de la parole divine nous montre, pour y revenir, que la vérité ne procède pas de la spéculation, mais

¹ Cf H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

qu'elle surgit d'un détour par la pratique qui nous éclaire sur notre condition réelle. Jésus nous propose comme vérité un chemin à suivre, il nous appelle à l'imiter plus qu'à l'approuver en notre for intérieur, en notre confort intérieur.

On mesure donc la difficulté de parler du travail. Le juste discours sur la pratique requiert une pratique juste. Le cercle semble se refermer, et seul l'appel de Dieu nous sauve. Sa parole nous indique les pas à accomplir, elle éclaire notre sentier. Si cette parole devient chair en nous, elle nous poussera à agir et donc à parler justement. Prenons le risque de la foi et partons à l'aventure à la recherche du chemin que Jésus nous ouvre. Partons de l'horizon initial de notre corps agissant pour discerner, petit à petit, où peut prendre sa source une parole vraie.

2. Impuissance de la raison, puissance de l'Esprit-Saint

L'expérience corporelle témoigne incontestablement des limites de la raison. Le long développement de Paul en Rm (7,13-8,17) le martèle avec force. « Ce que je fais, je ne le comprends pas » (7,15). Chaque nuance du verbe grec employé nous livre une idée suggestive. Voyons ce que cela donne : ce que je fais, je ne m'en rends pas compte ; ce que je fais, je ne le reconnais pas ; ce que je fais, je ne le pense pas ; ce que je fais, je ne le décide pas ; ce que je fais, je ne le connais pas. Rupture entre le faire et le savoir. L'apôtre conteste, par avance, l'espoir porté par le siècle des Lumières de venir à bout des passions destructrices grâce à la camisole de force de la raison. L'action n'obéit pas aux injonctions de la raison. Elle le fait d'autant moins qu'elle lui reste opaque. Le surgissement du faire effectif reste mystérieux. Je pèse les fins et les moyens, les pour et les contre, je construis mon action, je me raisonne, et finalement j'accomplis tout autre chose. Illusion de la décision où mes gestes m'emportent au-delà de ma conscience. Illusion de la transparence, où ce que j'accomplis m'étonne. Mon travail ne me ressemble pas. Je renie mes œuvres. Est-ce ma main qui a frappé, est-ce mon pied qui a couru, est-ce mon cœur qui a battu ? Mon corps me porte au-delà de moi-même.

La première partie du texte de l'épître, où nous nous tenons pour l'instant, travaille sur un jeu d'oppositions : comprendre, vouloir, moi, bien, homme intérieur, intelligence, d'un côté ; faire, péché, chair, mal, membres, prisonnier, esclave, de l'autre. Le petit théâtre de l'homme intérieur tourne sur lui-même dans une belle cohérence. L'intelligence dicte le comprendre puis le vouloir, le moi, assuré de son pouvoir, vise le bien dans la jouissance : « Je jouis avec la loi de Dieu, en me tenant dans l'homme intérieur. » (7,22). Le sage grec aspire à une telle béatitude, loin de la matière et de ses relents délétères. Mais le juif Paul rappelle que nos

membres nous rattachent au réel, nous ramènent les pieds sur terre. La cohérence de l'intelligence et du vouloir fait alors place à la confusion. A la douce quiétude de l'homme intérieur succède la réalité d'un combat. Les membres combattent l'intelligence (7,23). Comment ne pas penser à la méditation de Macbeth, imaginée par Shakespeare : « La vie n'est qu'une ombre qui passe, un pauvre histrion qui se pavane et s'échauffe une heure sur la scène et puis qu'on n'entend plus... une histoire contée par un idiot, pleine de fureur et de bruit et qui ne veut rien dire². » La raison dérape et fait place à un combat chaotique.

Doit-on considérer que l'ensemble de l'activité humaine subit cette détresse ? Il le semble, car Paul brasse à loisir les trois termes grecs utilisés pour parler du travail : l'*ergon*, la peine de l'agriculteur, la *poièsis*, la fabrication de l'artisan, la *praxis*, l'activité non contrainte du citoyen. Écoutons-le : « Je ne comprends rien à mon *ergon*, ce que je veux ne correspond pas à ma *praxis*, et ce que je hais, voilà ma *poièsis* » (7,15). La pensée grecque opposait volontiers le travail noble au travail servile. La liberté du faire serait une question de classe sociale : l'homme libre se distinguerait de la bestialité de l'esclave, de la rusticité du paysan, et de l'infériorité de l'artisan encore trop lié à la matière avec ses contraintes. Mais ce texte refuse les hiérarchies : match nul, tous nous sommes esclaves au même titre, dans les mêmes proportions : tous nous sommes « inscrits dans la chair et vendus comme esclaves au péché » (7,14). Celui qui s'y croit, et celui qui ne s'y croit pas, le noble et le roturier, le chef d'entreprise et l'ouvrier non qualifié : nous voici tous ramenés au rang d'esclaves. Notre position sociale nous ouvre des possibilités, une large palette de choix nous est offerte. Mais que faisons-nous de notre liberté ? Rien de plus que ce que peut se permettre un esclave. Les déterminations pèsent sur nous.

Depuis Hegel, de nombreux auteurs ont utilisé le terme d'aliénation pour décrire cette expérience. La pratique d'un individu ne lui appartient plus, elle semble ailleurs, entre les mains d'un autre : la raison et la pratique d'une même personne divergent à ce point que deux entités différentes semblent les porter. Le texte présente une description proche : « Ce n'est pas moi qui agis ainsi, mais le péché qui habite dans ce qui m'appartient » (7,17). Un résident étranger s'est introduit dans ma maison. Les accents de Paul anticipent sur les systématisations de la psychanalyse. Freud décrira, en effet, un *moi* coincé entre les pressions du *ça* et du *surmoi*³, qui arbitre comme il peut entre les exigences de ces deux

² Shakespeare, *Macbeth*, Acte V, Scène V, Traduction de Maurice Maeterlinck, in Shakespeare, *Œuvres Complètes II*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959, p. 1005.

³ Sigmund Freud, *Le moi et le ça*, in *Essais de psychanalyse*, trad. de l'allemand, André Bourguignon et al., Payot, Petite bibliothèque Payot 15, 1989.

instances. Nouveau combat à l'issue incertaine. Nouvelle histoire pleine de bruit et de fureur.

On arrive, néanmoins, à tracer des régularités au sein de cette confusion. L'homme arrive à discerner des lois. Une fois de plus, Paul utilise toutes les ressources de la langue grecque pour exprimer son point de vue : le mot *nomos*, employé, signifie, primitivement, la coutume, l'usage, et à partir de ce sens premier, la loi. L'homme découvre donc ses propres usages, il les voit : « Moi qui veut faire le bien, je découvre cette coutume, cette loi : c'est le mal qui est à ma portée » (7,21) ; « dans mes membres, je vois une autre coutume, une autre loi, qui combat contre la coutume, contre la loi, de mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de guerre de la coutume, de la loi du péché qui est dans mes membres » (7,23). Les sciences de l'homme et de la société découvrent, en effet, des régularités dans le comportement humain. Mais cette connaissance ne nous fournit pas pour autant le pouvoir d'agir sur ce comportement, contrairement à ce que prétendaient les ingénieurs sociaux du XIX^e s. Le combat du corps et de la raison s'achève par la victoire du corps.

Pourtant, cette opposition de l'homme intérieur et des membres se retrouve enchâssée dans un autre jeu d'oppositions que nous avons vu jusqu'à présent. Le contraste raison/pratique se développe, en effet, du v. 15 au v. 23, tandis que la logique du passage invite à en situer le début au v. 13 pour en poursuivre la lecture jusqu'à 8,17. Relevons les termes significatifs dans ce nouvel ensemble : péché, mort, chair, impuissance, peur, d'un côté ; esprit, vie, libération, paix, justice, souffrance, de l'autre. Ces nouveaux concepts rendent compte de catégories de la pratique, et non plus d'un effort de la volonté rationalisée. Il ne faut pas se méprendre, d'ailleurs, sur l'opposition chair/esprit, ici présente. Elle ne reprend pas l'opposition membres/homme intérieur. Paul ne nous incite nullement à devenir de purs esprits. L'esprit dont on nous parle, à présent, est un souffle, une puissance agissante. L'Esprit réside dans le corps comme le péché le faisait. Paul emploie le même terme pour signifier que le péché habite en nous (7,20) et que l'Esprit habite en nous (8,11). Voici d'ailleurs l'ensemble de ce nouveau verset : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous. » L'Esprit nous communique une force qui nous arrache à la mort.

Il s'agit si peu de nous évader de la matérialité que le salut accompli par Jésus-Christ consiste au contraire à traverser cette matérialité. Dieu a envoyé « son propre fils dans une chair semblable à celle du péché » (8,3).

Ce second jeu d'opposition introduit à une problématique de la force à l'œuvre. Le péché d'abord entre en scène et donne la mort (7,13).

Puis l'homme crie et demande une délivrance (7,24). Mais la loi de l'Ancien Testament est sans pouvoir, et sans force (8,3). Le vouloir de l'homme s'attache à cette loi, mais pas son faire effectif. Puis Jésus-Christ vient et porte les choses à leur perfection (8,4), et l'Esprit donne la vie (8,11). Les longues délibérations, la tension du vouloir toujours déçue, trouvent un terme dans la possibilité matérielle ouverte par l'incarnation, par la venue dans la chair de Jésus-Christ.

Paul qui raisonne toujours subtilement, autour d'un jeu de nuances qui échappe à une lecture rapide (et qui échappe, par la force des choses, aux lecteurs de la plupart des versions françaises), revient alors au thème de la pensée. Mais il ne discourt plus du *nous*, de l'intelligence théorique, il parle de la *phronèsis* de l'intelligence pratique, de la délibération directement tournée vers l'action. Jusqu'au bout, il donnera la prime à l'enracinement dans l'action. Voici ses mots : « Ceux qui sont dans le domaine de la chair, pensent, délibèrent sur les choses de la chair, tandis que ceux qui sont dans le domaine de l'Esprit, pensent, délibèrent sur les choses de l'Esprit. Et la pensée, la délibération de la chair vise la mort, tandis que la pensée, la délibération de l'Esprit vise la vie et la paix. » (8,5-6). Ainsi la pensée ne constitue nullement le point premier à partir duquel l'homme construit la pratique. En arrière d'elle se tient la force fondamentale qui porte l'homme délibérant : soit une force qui le conduit à la mort, soit une autre qui le porte à la vie et à la paix. A partir de cette dynamique fondamentale se développe la délibération pratique de l'homme, et il faut restituer chaque chose à sa place.

On retrouve, ainsi, l'image d'un combat. La raison succombe à la réalité de la pratique, tandis que l'Esprit de Dieu parvient à transformer cette réalité. Observons bien le moment où le basculement s'opère dans le texte, l'instant où l'on passe d'un combat à l'autre. L'homme semble renoncer à la spéculation intérieure, où il ne s'adresse qu'à lui-même, pour changer de registre de discours et rentrer dans un dialogue qui l'ouvre vers Dieu en prononçant cette prière : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » Cette délivrance lui est donnée, mais loin de l'arracher à la corporéité, elle l'y réenracine, au contraire, en lui ouvrant la possibilité de la vie, et de la paix.

Ainsi, une éthique chrétienne du travail se doit, non pas de construire un système rationnel qui, provoquant l'adhésion de tous, ouvrira un nouvel âge d'or, mais de décrire deux logiques à l'œuvre dans l'activité humaine afin d'ouvrir la voie à la prière de délivrance.

Une telle éthique indique, également, les grandes lignes de ce nouveau mode d'agir inauguré par l'incarnation de Jésus-Christ. L'apôtre termine son développement en évoquant la souffrance accompagnant cette vie nouvelle. Il n'en dit pas plus pour l'instant, et nous ferons de même, si

ce n'est que nous soulignerons encore à quel point une telle considération finale nous rattache à notre corps.

3. Marche à suivre, attention à la marche

L'épître aux Galates (5,13-25) nous fournit des considérations analogues, encore qu'elle y apporte un élément supplémentaire. La péricope de Romains s'attachait à décrire, tandis que le présent passage veut exhorter. Dès lors, l'apôtre souligne que nos actes ne sont pas dirigés par l'Esprit une fois pour toutes. Une possibilité s'ouvre devant nous, encore faut-il y marcher.

Les deux passages reposent sur la même structure mentale. Tout se joue dans la pratique, les catégories utilisées y réfèrent directement. Des acteurs évoluent sur la scène de la vie quotidienne qui ont nom : liberté, chair, amour, marche, désir, Esprit. La parole intervient sur le mode de l'appel (v. 13) ou de la mise en garde (v. 15), donc du dialogue en acte.

Des forces traversent nos actes, et les inspirent. Partout transpire la problématique du mûrissement : l'amour porte la loi à plénitude (v. 14), à l'inverse il convient de se garder de porter les désirs de la chair à éclosion (v. 16), la chair œuvre en nous (v. 19), tandis que l'Esprit produit un fruit (v. 22). Le simple vouloir ne peut contenir ces mouvements de fond qui combattent en nous. Oui, le chrétien doit affronter, lui aussi, cette lutte. « La chair en ses désirs s'oppose à l'Esprit et l'Esprit à la chair ; entre eux, c'est l'antagonisme ; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez. » (v. 17).

Qui sait où nous en sommes ? Le concret de notre pratique nous le dira. Nous pouvons y reconnaître l'œuvre de la chair, ou le fruit de l'Esprit. De là part la connaissance. Du fruit nous remontons à la dynamique de fond. Nous pensons à une démarche semblable préconisée dans le Sermon sur la Montagne : « Gardez-vous des faux prophètes, qui viennent à vous vêtus en brebis, mais qui au-dedans sont des loups rapaces. C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez. » (Mt 7,15-16). Ainsi la simple observation de la pratique effective nous en dit plus que la cohérence d'un discours. Une voie conduit à se mordre, à se dévorer (v. 15), à la haine, la discorde, la jalousie, les emportements, les rivalités, les dissensions, les factions, l'envie (v. 20-21) ; l'autre, au contraire, cherche à réunir et à guérir, à travers l'amour, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance et la douceur (v. 22-23). Les termes employés renvoient tous à des rapports inter-subjectifs. Notre action se déploie dans le monde de la relation aux autres.

Le travail d'aujourd'hui, dans sa dimension spécialisée, appelle, commande, impose la communication. L'éthique du travail, en cette fin de XX^e s., sera largement une éthique des relations de travail. La qualité de ces relations témoignera de la force qui nous anime.

Cependant, une brèche est ouverte dans l'impuissance du vouloir. Une possibilité nouvelle est inaugurée. Il devient possible de se mettre au service des autres, car l'amour nous est donné (v. 13). L'Esprit qui nous donne la vie, nous appelle à marcher à sa suite (v. 25). La révolution entamée dans le chrétien ouvre une voie sans le contraindre. Le comportement des chrétiens dans les siècles passés et présent suffirait d'ailleurs à nous convaincre de la faible transformation parfois produite. Souvenons-nous donc que notre activité, dans son ensemble, et notre travail, en particulier, se trouvent confrontés à ce critère de base : haine et dévoration d'un côté, amour et bienveillance de l'autre. De là doit partir notre discours sur le travail, si nous voulons qu'il soit autre chose que la rationalisation de notre impuissance, ou la légitimation de nos manquements.

Péril de notre part à nous lancer dans l'entreprise de parler du travail. Nous voici prévenus. Notre parole sera jugée à la hauteur de nos actes. Nul ne peut prétendre avoir définitivement gagné le combat. Toutes les fois que l'amour aura guidé nos pas, nous parlerons justement de l'activité humaine. Toutes les fois que la jalousie nous aveugle, nous manquerons la cible. Risquons notre parole et que Dieu nous soit en aide.

4 De l'œuvre fragile à la prière

La prière, disions-nous, est une parole qui peut dénouer la situation de l'homme aux prises avec la réalité de son imperfection. Le recueil des Psaumes a conservé une méditation sur l'œuvre des mains, sous le regard de Dieu, dans le Ps 90.

Les impressions jaillissent : fragilité, faute, évanescence. Moïse priant se retourne sur ses œuvres qu'il compare à une simple agitation, un mouvement brownien : on va de droite et de gauche sans suivre de direction précise, un geste annule le précédent. Les voici devant lui ses fautes, un simple regard suffit à les mettre en évidence. Il est achevé, épouvanté.

Pourtant, il ne s'abandonne pas à son sentiment de déréliction. Il a la force de jeter ce regard, car, d'emblée, il éprouve Dieu comme un abri (v. 2). Dès l'abord Dieu fait grâce et accueille, il aide Moïse à aller de l'avant. Dans la certitude de cette bienveillance de Dieu, Moïse peut avouer ses sentiments de culpabilité et son angoisse du travail mal fait. Il parle également du terme de ses jours, quand toute action se taira.

On comprend d'ailleurs, au fil du texte, que l'auteur traverse un moment difficile (v. 13-16). Ses échecs lui sautent à la figure, et avec eux la pensée de la mort, de la faute, de la fragilité de la condition humaine. En ces instants, il doit se ressourcer dans la présence du Dieu qui abrite. Les

deux réalités : négative et positive coexistent dans une ambivalence fondamentale.

Il prie, finalement, simplement, que Dieu l'accompagne et le soutienne. Il remet son ouvrage entre ses mains pour qu'il lui donne un avenir :

« Que la douceur du Seigneur notre Dieu soit sur nous !

Consolide pour nous l'œuvre de nos mains,

Oui, consolide cette œuvre de nos mains » (v. 17).

Ainsi va la prière de tout homme travaillant.

5 Le rapport homme-homme et le rapport homme-choses

Précisons, afin de progresser dans notre débroussaillage, le type d'anthropologie de l'action que le texte biblique professe. A grands traits, et à titre de points de repère, on peut classer les anthropologies modernes en trois groupes. Descartes a promu la figure de l'homme seul doutant et pensant : cette figure a imprégné la plupart des philosophies idéalistes qui partent d'un *ego* se représentant le monde qui l'entoure. Marx et les matérialistes s'opposent au premier groupe en donnant la priorité au rapport homme-choses. Pour cette école, l'homme se construit en éprouvant la consistance et la résistance des choses et en tentant de modifier l'univers physique qui l'entoure. Les philosophies du langage, enfin, insistent sur le rapport homme-homme. L'être humain, insistent-elles, se construit dans le dialogue. Il apprend à dire *je* en même temps que *tu* et *il*. L'enfant rentre dans un procès de parole qu'il n'a pas initié, il est parlé avant de parler. Ensuite, il prend sa place dans le cercle des relations sociales, progressant dans des interactions incessantes avec ses semblables.

Faut-il choisir entre ces différentes représentations de l'humain ? On devine, en tout cas, l'enjeu d'un tel débat pour une réflexion sur le travail. Si la pensée constitue le cœur de l'humanité, le travail devient vraiment une question seconde. Il nous intéresse à titre de distraction, au sens pascalien : notre agitation nous détourne des vrais problèmes, et il convient d'élaguer, à force d'ascèse, les préoccupations qui nous rattachent au monde matériel. Ecouter les matérialistes nous conduirait à limiter notre investigation au problème de la technique, à l'évolution du rapport homme-choses, ou société-monde physique, à travers le temps. Enfin, faire créance à la philosophie du langage tend à faire du travail un cas particulier des rapports homme-homme. On étudiera le travail à titre d'exemple, comme un rapport social possible parmi d'autres.

Pouvons-nous trancher entre ces options à partir du texte biblique ? Il nous semble que le récit de la création nous en donne les moyens.

Éliminons rapidement la première option que nous avons déjà longuement combattue. La pensée ne saurait être considérée comme première dans le message biblique. Restent alors les deux autres points de vue qui se retrouvent finement noués en Gn 1 à 3.

Premier message : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre." » (Gn 1,27-28). Dieu crée d'emblée l'être humain pour la relation, puisqu'il l'institue immédiatement comme sexué. Plus fortement encore, cette relation produite par la différence se rattache directement à l'image de Dieu. L'homme ressemble à Dieu parce qu'il vit dans la différence et la communication. Cependant, sitôt la création accomplie, le couple se voit confier le mandat d'exploiter la terre et les animaux. Ainsi, le sens de la vie humaine rassemble-t-il aussi bien le rapport homme-homme que le rapport homme-choses (pour la simplicité du texte, nous assimilons les animaux aux choses).

Deuxième message. Au fil de la création, nous dit-on, Dieu constate régulièrement que ce qui émerge du néant est bon. Premier point important, qui d'emblée situe la pensée biblique à l'écart du mépris de la matière. Le rapport homme-choses ne sera pas faussé par la malignité du monde physique. Soudain, Dieu s'arrête, et, après avoir intronisé l'homme dans sa fonction de gérant du monde, prononce ces paroles, lourdes de sens : « Il n'est pas bon... » Une différence de nature vient de se produire dans la création : alors que tout le créé est touché immédiatement par la bonté, l'homme n'en bénéficie pas d'emblée. La plénitude de son être manque, en effet, de l'autre. Dieu dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18). L'homme commence à parler, à nommer ce qui l'entoure (v. 20), mais son langage reste lacunaire tant que n'émerge pas l'autre, à la fois semblable et différent (v. 20 et 23). Ainsi le rapport homme-choses reste-t-il orphelin du rapport homme-homme, jusqu'à l'apparition de la femme.

L'homme, livré à la solitude, meurt : autre objection aux philosophies de la solitude pensante ; et tout se tient. Seule la pensée, en effet, permet l'isolement. L'action, immédiatement, nous rattache aux choses et aux autres.

Les deux messages convergent : l'institution du couple appelle le rapport aux choses, et l'institution de l'homme comme jardinier du monde appelle le rapport à l'autre⁴.

⁴ Évidemment, tout cela est « chapeauté » par le rapport homme-Dieu. Nous reviendrons plus loin sur la place de ce rapport dans le travail.

La chute vient rappeler la dépendance profonde de ces deux rapports. Les relations de l'homme et de la femme se retrouvent faussées. La honte, la peur de la nudité les saisit. La violence de l'homme touche la femme. Dans le même temps, le travail du sol devient pénible de même que le travail d'enfantement. Toute production coûte de la peine. La chute transgresse un interdit ayant trait au bien et au mal, un interdit relevant semble-t-il de l'éthique et donc du rapport homme-homme. Mais cette chute atteint par ricochet le rapport homme-choses.

Ainsi ces trois chapitres de la Genèse décrivent-ils l'humain tout à la fois comme un être d'action et de relation. L'action suppose la relation. La relation appelle l'action. Pour toi j'agis, pour répondre à ton appel, à ton désir. Ce que je fais t'affecte. L'objet que je déplace modifie ton regard. L'invention que je mène à bien te facilite la vie. L'oppression que tu exerces rend mon travail pénible. Je suis ton esclave et tu ne fais donc rien pour me faciliter la tâche. Quel est le sens de ce que je fais, si personne ne l'utilise ?

Parcourir et questionner la matérialité de la vie humaine nous ouvre à la question de l'autre. Ecouter la voix de l'autre nous mène à cette question : quelle œuvre accomplissons-nous pour lui ? Or, cette œuvre comprend le travail salarié aussi bien que bénévole. Elle englobe la vie professionnelle, familiale, associative, ecclésiastique. Elle traverse les différents compartiments de notre existence. Nous évaluerons le travail à la lumière de cette globalité et c'est pourquoi nous nous refusons à séparer la question du travail de celle de l'œuvre. Le registre du faire, dans toute son ampleur, dans tous ses modes, nous intéresse.

6. Adorer l'œuvre de ses mains

Le travail, pénible, limité, fragile peut devenir, à l'inverse, fascinant dans son produit. Une faillite semblable, conduit, quand on y réfléchit, à refuser l'activité pour fuir dans la pensée, ou à s'éblouir du fruit de ses œuvres. Nous nommons cette deuxième option : idolâtrie. Nous pensons avoir de bonnes raisons pour le faire. L'Ancien Testament nous dit, en effet, peu de choses sur l'idolâtrie. On imagine difficilement, à sa seule lecture, le contenu de ces pratiques religieuses. Une notation revient néanmoins, de manière récurrente : « Ils adorent l'ouvrage de leurs mains. » Un pont se construit, ainsi, entre travail et idolâtrie.

Les psychologues soulignent la fascination par l'image que renferme le culte de l'idole, et les traits de cette fascination présentent des constantes. L'image qui nous capte joue le rôle de miroir. Nous voyons l'autre à notre image pour autant que nous pensions qu'il nous ressemble. Le miroir provoque un jeu pervers : tu es là, mais je souhaite que tu sois

identique à moi. La différence échappe au reflet. On ne parle pas à une image, on souhaite la modeler, ou se conformer à sa structure. Jeu de maîtrise croisée où l'on poursuit le but de l'identique. Tu bouges si je veux, je bouge si tu veux.

L'existence polythéiste se déroule dans ce type d'horizon. La question de la maîtrise l'obsède. Toute activité devient prétexte à un commerce avec une force obscure. On adore une figure de l'animal chassé afin de mieux le capturer. On vénère la déesse de la fécondité afin d'obtenir une belle récolte ou de beaux enfants. La nature entière est convoquée à travers ses puissances : foudre, tempête, lion, taureau, saisons, pluie. La vie se résume à ces expériences du succès ou de l'échec. La réalité se limite à l'image de notre activité. Van der Leuw⁵ nous précise que l'adoration d'un animal ou d'un végétal provient d'une tentative de canaliser une force qui dépasse les possibilités du faire humain, de la rendre manipulable : on cherche, en rendant un culte au réceptacle de la force, à se l'approprier et à la faire rentrer dans le domaine de l'action. Le sauveur peut être un animal que l'on a réussi à manipuler et qui communique ainsi sa force.

Le souci essentiel des païens, comme le rappelle Jésus, tourne autour de ces questions : « Qu'allons-nous manger ? Qu'allons-nous boire ? De quoi allons-nous nous vêtir ? » (Mt 6,31). A ce souci manque la recherche de la justice, manque donc le rapport à Dieu et le rapport à l'autre (v. 33). L'idole enferme dans le rapport homme-choses en occultant le rapport homme-homme. Le monde se remplit d'objets et de forces impersonnels que l'on cherche à canaliser. Paul évoque une idée semblable en parlant d'adoration de la créature en lieu et place du créateur (Rm 1,25). La quête du sens de la vie se limite à des préoccupations d'épicier, à la recherche du succès.

Dans la figurine que l'on vénère, on projette ses désirs de toute puissance, on souhaite que le monde entier soit une image, soit à notre image. La description féroce du Ps 115 est fidèle :

« Elles ont une bouche, et ne parlent pas ;
elles ont des yeux, et ne voient pas ;
elles ont des oreilles, et n'entendent pas ;
elles ont un nez, et ne sentent pas ;
des mains, et elles ne palpent pas ;
des pieds, et elles ne marchent pas ;
elles ne tirent aucun son de leur gosier.
Leurs auteurs leur ressemblent,
et tous ceux qui comptent sur elles. » (v. 5-8).

⁵ G. Van der Leuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris, Payot, 1948.

Ces représentations ressemblent aux hommes, et les hommes finissent par leur ressembler. Leur minéralité envahit leurs adorateurs. Ils se pétrifient, eux aussi, peu à peu, dans la mort. Une activité qui ne vise plus que le rapport aux choses finit par se dissoudre dans l'impuissance et dans la mort. La parole s'évanouit, l'insensibilité guette, les yeux, les oreilles se ferment, et finalement les mains et les pieds se paralysent.

Esaïe souligne également à quel point le rapport aux choses jouxte le rapport aux idoles : « C'est pour l'homme bois à brûler : il en prend et se chauffe, il l'enflamme et cuit du pain. Avec ça, il réalise aussi un dieu et il se prosterne, il en fait une idole et il s'incline devant elle [...]. Il lui adresse sa prière en disant : délivre-moi, car mon dieu c'est toi ! » (Es 44,15 et 17). L'homme adresse à la statue une demande de salut qui se limite à un salut matériel. A travers elle, il cherche lui-même à se munir d'une maîtrise sur les choses qui lui procurera cette sécurité qu'il recherche.

Pourtant cette voie conduit à une impasse : « Les fabricants de sculptures ? Tous un tohu ! » (Es 44,9). L'idolâtre retourne au tohu : état de la matière avant que Dieu l'informe (Gn 1,2). A se perdre dans les choses, l'homme perd tout sens de la vie. Tout se tient : refuser à l'autre sa place, penser que la vie se limite à manipuler des choses, s'adorer soi-même à travers une figure qui ressemble à soi ou à son activité, envisager l'existence comme une succession de rapports de forces.

Souvenons-nous du dieu Baal qui tentait tant les Juifs. Les travaux historiques nous décrivent une divinité météorologique adaptée aux préoccupations d'un agriculteur moyen, un dieu de la force juvénile, fécondante et triomphante⁶. Quand Elie se replie dans sa caverne après avoir lutté contre les sectateurs de ce dieu, Dieu vient le visiter en se faisant précéder de signes de la force brute pour marquer sa différence (1 R 19,11-12). Dieu ne séjourne pas dans cette force sans mots, il entre en relation et questionne Elie : « Pourquoi es-tu ici ? » (v. 13).

L'institution du Sabbat parle le même langage. Le Sabbat marque, en effet, une pause dans notre travail et nous ouvre à d'autres dimensions de l'existence humaine. Que l'homme, d'abord, ne s'enferme pas dans son agir pour oublier Dieu. Au jour du repos, chacun remet son ouvrage à sa juste place, et se souvient que la création de Dieu a précédé son modeste

⁶ Citons un extrait : « La voix sainte de Baal, c'est évidemment le tonnerre, annonciateur de la pluie fécondante, qui va enfin pouvoir s'abattre sur le sol desséché [...]. Baal apparaît ainsi dans ses fonctions de dieu de la fertilité, de divinité atmosphérique. » Maurice Sznycer, « Ougarit, Dieu et mythes », in *Dictionnaire de Mythologies*, sous la direction d'Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, T. II, p. 222. Le même article décrit Baal comme « le jeune et fougueux dieu de l'orage et de la fertilité » (p. 227).

labeur (Ex 20,11). Ainsi le rapport homme-choses est-il remis en perspective.

Le jour du Sabbat, par la rupture qu'il marque, ouvre un autre monde à côté de celui qui se construit dans le travail. Dans le travail le serviteur, la servante, ou l'étranger se retrouvent en position d'infériorité. Mais ce jour-là tous sont égaux. Ainsi les rapports homme-homme sortent-ils de leur fausse évidence.

En ce jour, également, le peuple devait faire mémoire de son temps d'esclavage en Egypte (Dt 5,15). A quoi bon encore s'abrutir de travail à présent ? L'idole, œuvre des mains, enferme dans un mirage sans fin. Le sabbat, par la césure qu'il provoque dans le rythme régulier des jours, permet de se ressaisir.

(à suivre)

LA FOI DE LA RÉFORME COMMUNE À TOUS LES PROTESTANTS FRANÇAIS ?

A propos du colloque « Quelle unité pour le Protestantisme »
(Pomeyrol, avril 93)

Par Jean-Paul DUNAND, licencié ès-lettres
directeur d'hôpital, Paris

J'attendais avec un vif intérêt le compte-rendu du colloque de Pomeyrol que vient de publier la revue *Hokhma* (n° 54/1993)¹. Le dialogue inter-protestant n'est-il pas prioritaire² pour plusieurs raisons et notamment parce qu'il est de bonne méthode³ d'aller du plus près au plus loin ? A la lecture de ce compte-rendu, il est réconfortant de constater que la rencontre a été familiale. Les trois principaux intervenants laissent paraître leur sentiment d'une même ascendance spirituelle et culturelle. Ils ont exprimé un esprit de famille que le voyageur protestant perçoit de Genève à Londres et d'Amsterdam à Stockholm, pour ne citer que l'Europe.

Ils ne se sont cependant pas exprimés dans les mêmes termes, d'une seule voix, ce qui devrait d'emblée rassurer quant au risque d'uniformité qui semble d'autant moins probable qu'aucun des trois ne la souhaite. Il est d'autre part sensible que l'absence d'uniformité entre H. Blocher et J.-C. Boutinon est accompagnée d'une grande proximité sur le fond. Les discours, agile du premier, tranquille du second font entendre une harmonie qu'on ne retrouve pas tout à fait avec le discours subtil de J. Ansaldi.

¹ Où se reporter aux articles de H. Blocher, J. Ansaldi et J.-C. Boutinon, pp 31-74, auxquels se réfère le présent article. (NdR).

² Par rapport au dialogue Catholiques-Protestants.

³ Ac 1,8.

labour (Ex 20,11). Ainsi le rapport homme-choses est-il remis en perspective.

Le jour du Sabbat, par la rupture qu'il marque, ouvre un autre monde à côté de celui qui se construit dans le travail. Dans le travail le serviteur, la servante, ou l'étranger se retrouvent en position d'infériorité. Mais ce jour-là tous sont égaux. Ainsi les rapports homme-homme sortent-ils de leur fausse évidence.

En ce jour, également, le peuple devait faire mémoire de son temps d'esclavage en Egypte (Dt 5,15). A quoi bon encore s'abrutir de travail à présent ? L'idole, œuvre des mains, enferme dans un mirage sans fin. Le sabbat, par la césure qu'il provoque dans le rythme régulier des jours, permet de se ressaisir.

(à suivre)

LA FOI DE LA RÉFORME COMMUNE À TOUS LES PROTESTANTS FRANÇAIS ?

A propos du colloque « Quelle unité pour le Protestantisme »
(Pomeyrol, avril 93)

Par Jean-Paul DUNAND, licencié ès-lettres
directeur d'hôpital, Paris

J'attendais avec un vif intérêt le compte-rendu du colloque de Pomeyrol que vient de publier la revue *Hokhma* (n° 54/1993)¹. Le dialogue inter-protestant n'est-il pas prioritaire² pour plusieurs raisons et notamment parce qu'il est de bonne méthode³ d'aller du plus près au plus loin ? A la lecture de ce compte-rendu, il est réconfortant de constater que la rencontre a été familiale. Les trois principaux intervenants laissent paraître leur sentiment d'une même ascendance spirituelle et culturelle. Ils ont exprimé un esprit de famille que le voyageur protestant perçoit de Genève à Londres et d'Amsterdam à Stockholm, pour ne citer que l'Europe.

Ils ne se sont cependant pas exprimés dans les mêmes termes, d'une seule voix, ce qui devrait d'emblée rassurer quant au risque d'uniformité qui semble d'autant moins probable qu'aucun des trois ne la souhaite. Il est d'autre part sensible que l'absence d'uniformité entre H. Blocher et J.-C. Boutinon est accompagnée d'une grande proximité sur le fond. Les discours, agile du premier, tranquille du second font entendre une harmonie qu'on ne retrouve pas tout à fait avec le discours subtil de J. Ansaldi.

¹ Où se reporter aux articles de H. Blocher, J. Ansaldi et J.-C. Boutinon, pp 31-74, auxquels se réfère le présent article. (NdR).

² Par rapport au dialogue Catholiques-Protestants.

³ Ac 1,8.

Nous pouvons déjà en conclure deux choses. Premièrement, ne pas être à l'unisson, au sens musical, s'avère condition nécessaire d'un gain, d'un enrichissement. Deuxièmement, ce n'est toutefois pas une condition suffisante, car il peut y avoir perte, appauvrissement jusqu'à la cacophonie, si se font entendre des dissonances de nature systématique.

D'où la question qui me semble pouvoir être posée ainsi : à quelle condition, à la fois nécessaire et suffisante, la rencontre de Pomeyrol peut-elle annoncer une ré-union de la famille protestante française ? H. Blocher la souhaite qui vise « le maximum d'union possible, en conscience et en sagesse » ; J.-C. Boutinon en fait une tâche primordiale en dénonçant « la destruction scandaleuse de la communion fraternelle » ; et J. Ansaldi, préoccupé à juste titre par l'image donnée à l'extérieur du protestantisme, la souhaite aussi pour « avancer davantage dans la possibilité d'un témoignage commun, compatible sinon uniforme ».

Et J. Ansaldi, en faisant de la foi du *sola fide**⁴ le principe unitaire du protestantisme, indique indubitablement la bonne voie. Aussi sera-ce à partir de cette indication que je développerai quelques réflexions que je souhaite placer sous le signe, positif, de l'espérance.

I. DE LA FOI-RENCONTRE À LA FOI-ENSEIGNEMENT ET RÉCIPROQUEMENT

A la lecture des évangiles la rencontre avec le Christ est assurément originaire pour la foi : « Parce que tu as cru en moi, tu es sauvée, va en paix. »⁵ Si évident qu'il soit, le point ci-après gagne sérieusement à être souligné : Jésus était physiquement présent, ses pieds pouvaient être touchés, oints de parfum. Bref, il était *visible*, pour un temps qui n'est plus le nôtre. Conscient de la limitation temporelle de sa présence visible, le Seigneur enseignait et même avec autorité⁶. Après sa résurrection, il fut encore visible quarante jours pour ses seuls disciples, puis, à l'exception de

⁴ En revanche, on ne peut pas suivre J. Ansaldi quand il laisse entendre que, des quatre grandes formules latines caractéristiques de la Réforme, seule *sola fide* ne peut être entérinée par le catholicisme ; le *Catéchisme de l'Eglise catholique*, parfois hâtivement qualifié de nouveau, prouve que la pensée officielle catholique exclut toujours le *sola Scriptura* : « Quant à la Sainte Tradition, elle porte la Parole de Dieu... Il en résulte que l'Eglise ne tire pas de la seule Ecriture Sainte sa certitude sur tous les points de la Révélation. » art. 2, 81-82, p. 32. De même, la conclusion confusément mariale de l'encyclique *Splendor Veritatis* montre un éloignement persistant du *solī Deo gloria*.

⁵ Lc 7,50.

⁶ Mt 7,28-29.

son apparition à Saul de Tarse, n'a plus été visible jusqu'au temps, qui n'est pas encore le nôtre (qui sait ?), où il se manifesterait avec éclat⁷.

Durant cet entre-temps, *qui est le nôtre*, la rencontre avec le Christ, qui reste certes à l'origine de la foi, peut être ambiguë parce qu'elle n'est plus immédiate⁸. Désormais, cette rencontre ne peut avoir lieu que par la méditation de la Parole de Jésus, de son enseignement répété, repris par le Saint-Esprit⁹. Tous les apôtres, y compris en partie Paul, et eux seuls ont été enseignés de vive voix par le Christ (puis, dès la Pentecôte, par le Saint-Esprit). Leur raison d'être fut d'assurer une transmission de première main¹⁰. Depuis lors, le témoignage intérieur du Saint-Esprit intervient exclusivement à partir de la Parole de Jésus enregistrée dans le Nouveau Testament, qu'elle soit lue ou entendue à l'occasion de sa prédication¹¹.

Mais il y a plus encore. Dès l'origine de l'Eglise et au temps même de la visibilité de Jésus, croire en lui était aussitôt devenir son disciple et entrer, par rapport à lui, *dans une double relation de foi-rencontre et de foi-enseignement*. La foi en Jésus et la foi en sa Parole furent dès l'origine étroitement liées. Celle-ci ne pouvait être minimisée par rapport à celle-là, à plus forte raison pour nous aujourd'hui ! Si, pour le croyant contemporain du Christ comme Marie¹², il y avait unité *des* sens (elle le voyait et l'entendait), pour nous qui croyons et écoutons sans voir, il y a l'unité *du* sens de sa Parole, l'Écriture Sainte entière, auquel nous ne serons jamais trop attentifs¹³.

Chaque fois que, par malheur, on a cru pouvoir séparer la foi-rencontre de la foi-enseignement et isoler celle-là afin de saisir une foi qui serait plus pure parce que dépouillée, décapée dira-t-on volontiers, on a été contraint de constater avec quelle rapidité pareille foi dénudée se dissolvait ou, ce qui revient au même, était affublée de toutes sortes de vêtements d'emprunt qui lui sont étrangers. La foi-rencontre ne peut pas rester nue et à le vide en horreur. Elle se vêt et se remplit incoerciblement d'une croyance.

⁷ Ap 1,7.

⁸ Certes, il n'y avait pas de correspondance univoque entre la présence, même visible, de Jésus et la foi. Certains de ses contemporains de Galilée-Judée crurent en lui, d'autres non. La foi reste la foi, même quand elle a joui d'un privilège d'évidence daté et situé. Lc 10,23-24.

⁹ Jn 15,26.

¹⁰ Ac 5,42 et 28,31.

¹¹ Rm 10,14.

¹² Lc 10,39 et 42 !

¹³ Lc 8,18.

L'analyse et l'expérience conduisent donc à renoncer à cette vaine tentative de dépouillement. Puisque la foi-rencontre ne peut être que vêtue, mieux vaut qu'elle le soit à ses mesures (l'analogie de la foi*) en n'étant pas dissociée de la foi-enseignement. Il est sans doute préférable de retenir le terme d'enseignement/doctrine, à cause de ses nombreuses références bibliques, mais il n'y aurait rien de bien gênant à appeler *croyance* ce même enseignement considéré, subjectivement, comme enseignement reçu¹⁴. En fin de compte, si elle est réduite à *fides qua creditur**, la foi est incomplète, fragilisée, très déstabilisable. Elle sera donc moins principe unitaire que facteur de division.

Cette conclusion est entièrement vérifiée si l'analyse porte maintenant non plus sur la distinction des époques, mais sur l'emploi du langage. Que se passe-t-il à ce niveau quand un homme, aujourd'hui, déclare rencontrer le Christ par la foi ? Quelle est la signification de cette rencontre ? Le signifié homme ne pose pas de problème : c'est vous, c'est moi. Mais le signifié Christ, qui est-ce ? Est-ce le Jésus du Coran, l'objet du crucifix, le personnage de J.-C. Barreau¹⁵ ? Il n'est pas besoin d'allonger cette liste davantage pour faire ressortir la difficulté qui surgit ici et qui tient au contenu plurivoque d'un signifiant coupé, tantôt par ignorance, tantôt par ingénuité, tantôt par une ingéniosité qui rejoint la précédente, du signifié d'origine.

La difficulté ne peut être résolue qu'en prenant conscience que, derrière tous ces « Christ », se tient le Christ de l'Écriture dont ils procèdent par déperdition de sens. La fonction référentielle ultime de l'Écriture est incontestable pour une bonne raison : *sans l'Écriture, il n'y aurait dans aucune langue un quelconque signifiant de Jésus-Christ*¹⁶. Et constater qu'à la diversité des signifiants bibliques correspond un Christ univoque¹⁷, ne fait que confirmer le pouvoir référentiel propre de l'Écriture Sainte auquel cette constatation est imputable.

Ainsi, de quelque côté que se tourne la réflexion, il demeure constant que *sola fide* et *sola Scriptura** sont indissociables pour

¹⁴ Rien ne justifie la mise à l'écart par J. Ansaldi du champ de la croyance. Elle le pousse à une exégèse du texte grec de Ga 2,16 (*Hokhma* 54, p. 32) qui me semble à double tranchant. Ce même texte emploie en effet concurremment deux tournures pour désigner la foi en Jésus : l'une nominale suivie du génitif dans laquelle on peut voir la foi-rencontre, et l'autre verbale suivie du complément d'objet indirect à l'accusatif dans laquelle on peut tout aussi bien voir la foi-enseignement.

¹⁵ *Biographie de Jésus*, Plon, 1993.

¹⁶ D'où la pertinence de dire au lecteur potentiel de la *Biographie de Jésus* que la meilleure est dans les évangiles !

¹⁷ « Jésus-Christ que les deux Testaments regardent, l'ancien comme son attente, le nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre. » Pascal.

l'intelligibilité du Christ rencontré dans la foi¹⁸. Un des tous derniers textes de la Bible, Ap 22,16, devrait sans cesse être médité, du simple croyant au théologien, tant son poids exégétique est lourd. Jésus-Christ exalté dans les lieux célestes y est désigné par la métaphore, aux connotations au demeurant intéressantes, d'Etoile du matin. Cette métaphore est aussitôt accompagnée par la désignation historique « Rejeton de la postérité de David ». Le Christ glorifié, souvent dépeint dans un langage symbolique au long du dernier livre de la Bible, n'est pas imaginaire pour la seule et suffisante raison qu'il n'est pas une autre personne que l'homme juif, singulier, né à Bethléem, mort et ressuscité à Jérusalem au temps des empereurs romains Auguste et Tibère. Tout le témoignage de l'apôtre Jean¹⁹ souligne avec force la réalité (au sens fort de *in re**) du Fils de Dieu devenu homme²⁰.

On s'interdit de comprendre ce dont les auteurs néo-testamentaires témoignent si, en raison d'*a priori* systématiques, on néglige le fait que la dénotation de Jésus-Christ par le langage scripturaire est toujours inclusive de son enracinement historique. Il n'y a donc pas à chercher ailleurs ou au-delà un prétendu « vrai Jésus de l'histoire » soit en démythologisant* (nombreuses tentatives), soit en dépaulinisant* (R. Garaudy notamment). Ces entreprises sont proprement inintelligibles. Il y a le Christ des Apôtres ou il n'y a rien ; il n'y a aucune légitimité pour les Jésus des « bons apôtres ».

L'enjeu est loin d'être théorique ; toute la sotériologie* est en cause. Il n'y a qu'un Christ, celui de l'Ecriture, qui puisse me dire : « Parce que tu as cru en moi, tu es sauvé, va en paix²¹. » La foi par laquelle je suis sauvé (*fides qua creditur**) est foi *hic et nunc** au Fils de Dieu qui, *illic et tunc**, s'est donné en rançon pour moi (*fides quae creditur**) ; le présent de la foi tire sa légitimité d'un passé²² ; la conjugaison de la foi mêle constamment présent et passé, passé et présent. Cet entrelacement semble avoir échappé à J. Ansaldi quand il écrit : « Croire au Christ signifie recevoir le Ressuscité qui est toujours conjugué au présent de notre vie, et non être obligé de redevenir un homme du I^{er} siècle²³. » N'écarte-t-il pas ici le passé parce

¹⁸ « Ainsi, sans l'Ecriture qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans la propre nature » (Pascal)

¹⁹ Jn 1,1-14 ; 1 Jn 1,1-3.

²⁰ Les autres apôtres aussi bien entendu. Cf Lc 1,1-4 ; Rm 1,3.

²¹ La parole de Jésus-Christ, crue, me rend contemporain de la femme pécheresse, car je crois exactement à la même personne qu'elle.

²² 1 Jn 1,1 encore.

²³ *Hokhma* 51, p. 58.

qu'en un autre endroit²⁴, il le déclare inconnaissable dans les faits ? Ce faisant, il entend privilégier le vouloir-dire au nom d'une conception husserlienne* implicite de la signification. Qu'en pense l'apôtre Jean ? Certes, il ne se cache pas d'avoir un vouloir-dire²⁵, mais sans pour autant mettre les faits entre parenthèses ; au contraire, il se fonde sur eux qui, pour lui, étaient *immédiatement connaissables*²⁶. Sinon, le vouloir-dire des apôtres eût été arbitraire et finalement insignifiant. Pour l'apôtre comme pour toute la Bible, toute déconnexion entre intention du dire et réalité du dit se nomme mensonge. Sans factuel, on n'obtient au pire que du fictif, au mieux que du factice.

Au lien insécable entre présent et passé correspond le lien entre le Sauveur pour moi et le Sauveur en soi. L'échange incessant de l'un à l'autre étant aussi constitutif de la foi ici que là, je dois constamment d'un côté me protéger de la dérive vers le subjectivisme en vérifiant le premier par le second et, de l'autre côté, veiller à ne pas me priver du premier en me désunissant du second, cru, mais maintenu à distance. On aurait tort cependant de conclure à une simple interchangeabilité du Christ en soi et du Christ pour moi. De même que le passé vient avant le présent, le premier précède le second. Les deux sont certes liés et même appelés à coïncider, mais dans un ordre donné, comme la suite humaine est liée à l'initiative divine, la réponse à l'appel et même la contestation *de la foi* à la révélation (au sens de la lutte de Jacob avec l'Ange, de la défense têtue de Job ou de la réplique de la femme cananéenne). Il est intéressant de constater que Luther et Calvin illustrent chacun à sa manière cette relation d'ordre. Luther, qui insiste plutôt sur le Christ pour moi, le fait après avoir redécouvert le Christ en soi dans l'épître aux Romains ; Calvin, qui a d'abord fondé toute sa pensée sur le Christ en soi de l'Écriture, aboutit au Christ pour moi de « l'union mystique ». Car le Christ pour moi, quelque tributaire qu'il soit de ma personnalité²⁷, ne l'est que dans les limites fixées et données (au sens fort : nous sommes dépendants d'un don du Fils que nous n'avons pas le loisir de modifier au gré de « la manière existentielle par laquelle chacun de nous a rencontré le Christ²⁸ ») par l'Écriture et les grandes confessions de foi chrétiennes par lesquelles je me relie à tout un peuple de croyants. Nous touchons ici au cœur de notre sujet.

²⁴ « Il nous est impossible de remonter à ce qui s'est réellement passé... il nous est par contre possible de saisir le vouloir-dire de l'évangéliste. », *Hokhma* 51, p. 55.

²⁵ Jn 20,31.

²⁶ Jn 21,24. Le témoignage autorisé des apôtres nous permet, quant à nous, une connaissance *médiate* des mêmes faits.

²⁷ Il ne faudrait pas toutefois exagérer ces différences, car il y a aussi une autre réalité, celle d'un même moule chrétien protestant ou, mieux encore, biblique.

²⁸ J. Ansaldi, dans *Hokhma* 54, p. 35.

Les Eglises issues de la Réforme, si elles veulent retrouver ou renforcer leur union ne peuvent pas alors éluder la réponse à la question du Christ : « Et vous ? Qui dites-vous que je suis²⁹ ? » Cette question de Jésus à ses disciples suffirait à elle seule, à côté de beaucoup d'autres textes néotestamentaires³⁰, à justifier que la foi est toujours en même temps *fides quae creditur**. Bien plus encore, ce texte de l'Evangile exclut le discours pluraliste dans l'Eglise. J'y lis en effet que la réponse de Pierre vient après d'autres et qu'elle est seule recouverte de l'autorité divine par Jésus : elle met donc fin et définitivement au pluralisme des opinions antérieurement exprimées au sujet du Christ³¹ ! L'Eglise, par la confession de Pierre, naît de la négation d'un pluralisme qui caractérisait un état *antérieur à la foi* exprimée par l'apôtre. Toute conception et toute pratique du genre « à chacun son Christ du moment qu'il a la foi » sont incompatibles avec ce texte, car ce serait, non pas se placer dans la foi, mais régresser en deça de celle-ci³². La permanence dans le temps de l'identité de Jésus-Christ de soi à soi³³, exclut toute autre réponse que celle, indépassable, donnée par Pierre sous peine de désunion profonde³⁴.

En définitive foi-rencontre et foi-enseignement, credo subjectif et credo objectif sont comme les deux yeux de la foi. Perd-elle l'un ou l'autre, elle devient borgne et nous voici défigurés. Aux anciens aveugles que nous étions tous les uns et les autres, avant de croire en Jésus-Christ, la foi a rendu la vue (*Post tenebras lux**). Faut-il être assez fou pour se mutiler ? La doctrine de la religion chrétienne, pour reprendre le titre de Calvin, a été si souvent déformée que la contre-épreuve, par la falsification, est largement suffisante... pour établir sa vérité et nous pousser à nous y tenir. En tous cas, il excède le pouvoir d'une quelconque Eglise protestante de pratiquer ce genre de contre-épreuve³⁵ ! Pomeyrol a laissé espérer qu'elles sont en

²⁹ Lc 9,20.

³⁰ Ac 2,42 ; Ep 4,14 ; 1 Tm 1,3 ; 4,6 ; 2 Tm 4,3 ; He 13,9 ; 2 Jn 9-10.

³¹ Lc 9,19.

³² Prenons l'exemple d'un Christ dont on ne voudrait retenir que le message social. Même un texte comme celui du jugement dernier ne permet pas cette réduction. Certes, il nous avertit de prendre garde que les fondations de la foi sont de roc seulement si la parole du Christ est mise en pratique, mais il tire sa force et son sens de l'identité du Christ-Juge, sans laquelle il est édulcoré.

³³ He 13,8.

³⁴ Col 2,6-7 ; sinon Lc 12,51 !

³⁵ Il n'y a rien de choquant si, en période de Noël, un journaliste met en doute la naissance miraculeuse de Jésus. Mais il y a scandale quand le Dr Jenkins, évêque anglican, déclare poétiques et symboliques les récits du début des évangiles de Matthieu et Luc. Pourquoi ? Parce qu'on attend de lui qu'il souscrive au Symboule des Apôtres : « Il a été conçu du Saint-Esprit et il est né de la vierge Marie. »

voie de retrouver, toutes, leur mission qui consiste à attester la vérité qui leur est destinée (encore Ap 22,16 !) en continuité avec les Eglises primitives du I^{er} siècle, patristiques des II^e-V^e siècles et, bien sûr, réformée du XVI^e siècle.

Méditera-t-on assez sur ce qui s'est passé au XVI^e siècle ? On était en pleine Renaissance quand la Réforme intervint. Elle bouleversa la sotériologie* (Luther et Calvin), dégagea la transcendance de Dieu (Calvin) de l'immanentisme ecclésiologique où elle avait été engloutie (et qui reste la faiblesse fondamentale du catholicisme). Mais, à une époque favorable à toutes les remises en question, la Réforme se garda bien de toucher si peu que ce soit au Credo de l'Eglise ancienne, contrairement aux accusations de la polémique catholique d'alors ³⁶. Il y a bien une légende à laquelle il est urgent de tordre le cou : celle d'un libre examen protestant ! Le « Je ne puis autrement » de Luther à la Diète de Worms est le cri d'une conscience liée par l'autorité de la Parole de Dieu. Le contresens du prétendu libre examen, lourd de conséquences, a consisté à prendre pour un rejet de toute autorité son remplacement, c'est-à-dire son juste déplacement, du Magistère romain, et son remplacement dans l'Ecriture Sainte. *La tradition protestante tient tout entière dans ce remplacement.*

Non pas dépassement, mais retour et ressourcement³⁷, telle fut la Réformation. Autrement dit et pour aujourd'hui, l'autorité première de l'Ecriture, l'autorité seconde des grandes confessions de foi de la Réforme constituent *la signalisation* des chemins convergents de l'union des Eglises protestantes.

II. DE L'INDÉPASSABLE À L'INCONCILIABLE ET DE L'INDIFFÉRENT AU DÉCIDABLE

En évoquant ce qu'il y a d'indépassable dans la foi, J. Ansaldi s'est situé dans la ligne de la Réforme, mais il faut en tirer toutes les conséquences. Car tout ce qui voudrait dépasser ce qui ne doit pas l'être devient du même coup, et sans appel possible, de l'inconciliable. Or, l'inconciliable n'est pas une notion dans l'air du temps. Aussi faut-il le débusquer tantôt sous les dehors des symétries relativisantes, avec

³⁶ Attention de ne pas nous voir comme on a voulu, sans bienveillance, nous voir et nous faire être vus. Il faut savoir rester critique à l'égard des connotations accumulées autour du qualificatif protestant, et revenir sans cesse à sa dénotation originelle.

³⁷ En quoi les mouvements revivalistes anglo-américains sont conséquents vis-à-vis de cet esprit de la Réforme.

H. Blocher, tantôt sous ceux de l'indifférence à l'égard des doctrines religieuses, avec J.-C. Boutinon.

Relativisme et indifférence sont les produits, toujours contaminants, d'un long travail de sape contre le contenu de la foi. Ceux qui l'ont entrepris savent qu'une foi vidée de son contenu est une foi dissoute. Entreprise tantôt au nom du rationalisme³⁸, tantôt au nom du marxisme, tantôt au nom d'autres systèmes philosophiques, la sape a été facile en terrain friable, mais beaucoup moins en sous-sol constitué de rocher. Car ont mieux résisté tous ceux qui, ça et là, n'avaient pas oublié que la foi avait dès l'origine été taxée soit de scandale soit d'absurdité et subirait jusqu'à la fin opposition et contradiction. Ils ont donc usé de l'antidote prescrit par le Christ : la persévérance. On pourrait appeler plus clairement « persévérants » ceux qu'il est habituel de désigner sous le terme de fondamentalistes³⁹.

On peut admettre, avec J. Ansaldi, que chez tous les Protestants, du moins chez les pratiquants, « l'essentiel est en commun ». Cette proposition est bonne à prendre si elle décrit un état de fait : il ne resterait plus, ici ou là, qu'à accorder la foi *de jure** à la foi *de facto**. Cette proposition devient troublante si on constate, par exemple au niveau de la formation, de la catéchèse ou de la prédication, un discours de type libéral. Comme cette pratique et la confession de foi officielle (de la Rochelle) sont antinomiques, la résolution du conflit se trouve maintenant inversée : c'est la foi *de facto* qu'il faudrait mettre en accord avec la foi *de jure*.

Il n'apparaît donc pas simple de « situer à leur vraie place » les différences entre les Eglises. Il n'est guère plus aisé de « partir à l'assaut de leurs différences, *non pour les dénier* mais pour les analyser⁴⁰ ». Mais ce n'est pas impossible, encore que la tâche me paraisse plutôt être compliquée que facilitée quand J. Ansaldi range ces différences dans la catégorie de l'indécidable qu'il emprunte à une certaine logique formelle contemporaine⁴¹.

Dans cette logique, à valeur ternaire, il y a place, outre le vrai et le faux, pour le ni vrai/ni faux des demi-vérités. Cette logique pour ainsi dire

³⁸ Par malentendu, car la foi n'exige pas la démission de la raison, mais sa soumission comme l'a bien compris Pascal.

³⁹ Les médias, davantage préoccupés du choc des formules que du poids des mots, désignent par le même terme le fanatisme musulman.

⁴⁰ J. Ansaldi dans *Hokhma* 54, p. 33. C'est moi qui souligne, car si les différences relatives à la doctrine de l'Écriture et à la conception des rapports entre loi et éthique sont considérées indécidables, que reste-t-il de l'intention de ne pas les nier et selon quel critère peuvent-elles encore être identifiées ?

⁴¹ Il y aurait beaucoup à dire sur la place respective des concepts binaire et ternaire dans la pensée biblique, mais ceci est un autre sujet.

émoussée peut-elle être utilement opérationnelle dans un domaine où l'hypothèse de travail est l'unité de la foi ? Ne risque-t-elle pas d'entretenir la confusion, d'une foi multiple ou encore à géométrie variable, dont on cherche précisément à sortir ? Plus adaptée serait la logique binaire classique et son tranchant, d'autant qu'elle a été validée par le Christ qui dénonce la tiédeur et enjoint le oui oui/non non. L'objection selon laquelle cette logique-ci ignorerait la complexité de la vie, religieuse ou non, ne résiste pas à l'analyse. La complexité de la vie, loin d'être méconnue, mais au contraire prise au sérieux, appelle des repères clairs et distincts ; sur l'océan de la finitude et de la culpabilité humaines (pour reprendre un beau titre de P. Ricœur), comment naviguer sans point fixe ? Par sa fonction irremplaçable la référence stable, vérité et non demi-vérité, permet seule d'apprécier, avec finesse mais sans finesses, la nature et l'importance des écarts et, partant, leur caractère tolérable ou intolérable.

Si l'écart n'est pas tolérable, parce qu'il remettrait en cause le cœur même de la foi, on se trouve en présence d'indépassable. Si l'écart est tolérable, on se trouve en présence de secondaire, d'indifférent⁴². Dans un cas comme dans l'autre, il vaudrait mieux abandonner la notion, finalement inefficace, d'indécidable. Il y aurait, en revanche, une notion éclairante d'indécidable-parce-que-déjà-décidé qui rejoint l'indépassable. Nous n'avons pas le pouvoir d'outrepasser ce qui a déjà été arrêté, sans nous mais pas contre nous, bien au contraire⁴³. Ce n'est pas un hasard si nous retrouvons, à ce point précis, le poids du passé, un poids décisif : on ne délibère plus du passé, il est *irrévocable*. Là me semble résider toute la portée de la proclamation de la Sainte Cène « Faites ceci en *mémoire de moi* », ainsi que la certitude inébranlable de Rm 8,38.

Nous approchons, à ce stade, de l'essence proprement indépassable de la foi. L'attention doit se porter sur ce qu'elle implique, dans un non-dit aussi important en un sens que le proclamé positif. Ce non-dit est le suivant : même si je ne croyais pas en Jésus-Christ, sa personne et son œuvre sont vraies, réelles⁴⁴. Sur ce noyau dur achoppent et se brisent toutes les tentatives, qu'elles soient de type marxiste ou freudien, d'explications réductrices de la foi. Ces explications portent toutes sur le versant subjectif de la foi auquel celle-ci est précisément prête à renoncer par égard pour l'*antériorité* de son objet. Ne décidant de rien, contrairement à ce que voudraient ces explications, la foi se limite, c'est sa grandeur, à *consentir*

⁴² Cf. sur ce point le développement de H. Blocher sur les *adiaphora* dans *Hokhma 54*, p. 50.

⁴³ Pensons à l'insistance néotestamentaire sur le dessein arrêté de Dieu, à propos de la personne et de l'œuvre de Jésus.

⁴⁴ Sinon un texte comme Jn 3,18 n'aurait aucun sens.

à du déjà décidé et accompli ; elle est bien la foi de l'épouse qui dit oui à l'Époux. C'est de lui, qui est, qui était et qui vient, qu'elle tire et sa sécurité⁴⁵ et l'impossibilité d'un pluralisme⁴⁶.

Ce serait une déduction erronée qui comprendrait ce consentement comme renoncement à l'intelligence. N'ayant pas à décider, la foi n'a pas à délibérer, mais elle a à *penser*. Il est donné par surcroît à la foi pleine d'être aussi *fides quaerens intellectum**. Il y a un émerveillement pour la pensée à suivre le développement du motif création-chute-rédemption dans le temps, à constater que, pour quelques-uns qui ont cru en Jésus visible, combien plus ont cru en lui invisible⁴⁷ ! Réalité du Saint-Esprit⁴⁸ ! En délivrant de la désinformation et de la manipulation du Malin, la foi fait retrouver les vraies hiérarchies, notamment non pas comprendre pour croire mais croire pour comprendre⁴⁹ ou, dit autrement, « soumission et usage de la raison⁵⁰ ». Sous réserve du respect de cet ordre où la foi vient en premier, la pensée a une grande latitude pour adapter la présentation de l'enseignement reçu à une époque ou à un auditoire. Il n'y a donc pas lieu de confondre le silence philosophique avec la soumission philosophique. Il peut donc être fait appel à l'apport des sciences humaines, à condition toutefois de tenir cet apport à son rang⁵¹.

Or J. Ansaldi pratique le recours aux sciences humaines avec un bonheur inégal, au regard de cette règle. Un premier exemple est fourni par le commentaire psychanalytique de Mc 5,1-20⁵². Ce commentaire était pertinent, car il s'appliquait à une situation pathologique, et intéressant, car il en faisait percevoir certains aspects inconscients. Mais les considérations théoriques générales, sur lesquelles il s'appuyait, appelaient déjà plusieurs réserves ; elles ont d'ailleurs été exprimées par d'autres auteurs dans la même livraison de la revue. Le deuxième exemple concerne les arguments en faveur du baptême d'une part et du pédo-baptême d'autre part. A

⁴⁵ Laissée à sa subjectivité, sans objet à invoquer, combien la foi serait faible ! Cf. Mc 9,24.

⁴⁶ 1 Co 1,10-13.

⁴⁷ Jn 20,29.

⁴⁸ Jn 14,25-26.

⁴⁹ *Credi ut intelligam*, Anselme de Cantobéry.

⁵⁰ Pascal.

⁵¹ 1 Co 2,1-5 n'exclut pas la sagesse humaine, mais la place à un rang subalterne dans l'ordre des raisons. Cf. Calvin à propos de l'Écriture : « Les témoignages humains, qui servent pour la confirmer, lors ne seront point vains, quand ils suivront ce témoignage principal et souverain, comme aides et moyens seconds pour subvenir à notre faiblesse. » *Institution Chrétienne* I,8-12.

⁵² *Hokhma* 51, pp. 55 ss.

l'appui du dernier, J. Ansaldi fait appel, assez gratuitement, au rêve de Joseph, dont la psychanalyse lui permet d'énumérer les clichés les plus rebattus du freudisme. Le résultat obtenu est théologiquement faible, car il repose seulement sur « notre contexte culturel », sur le recours « aux efforts des sciences humaines... surtout la psychanalyse », bref sur « une avancée de la recherche clinique ». A l'inverse, à l'appui du baptême, on a « de solides attaches dans la théologie biblique, l'histoire de la théologie et la science nouvelle qu'est la pédagogie⁵³ ». On ne saurait mieux dire ni dans meilleur ordre ! La balance penche donc en faveur du baptême, à telle enseigne qu'on ne peut expliquer que par une graduation des urgences le classement du baptême dans la catégorie de l'indifférent et secondaire. J'y reviendrai plus loin, mais il est clair que les hésitations de Calvin, relevées par J. Ansaldi, tiennent au caractère *relativement* secondaire de la question pour le Réformateur qui avait déjà tant à faire ! En tout cas, le côté où penche la balance montre que la catégorie de l'indécidable est inadéquate pour accueillir la question du baptême qui était censée en être l'exemple type. Enfin est-il besoin de la psychanalyse pour donner sens à la bénédiction en général et, en l'occurrence, à la bénédiction particulière de présentation des enfants dans la pratique baptiste ? Dans ce dernier cas « la recherche clinique » appuierait autant le baptême que le pédobaptême ! Bref, la psychanalyse sort de son domaine de pertinence quand elle devient une clé herméneutique, sinon même le passe-partout interprétatif. Chacun, et pas seulement J. Ansaldi bien sûr, doit prendre garde, sous peine d'introduire un facteur d'insipidité, qu'aucune théorie tirée d'une généralisation de telle ou telle science humaine ne peut prétendre s'ériger en système d'interprétation de l'Écriture ; ce qui requiert vigilance par rapport tant aux modes qu'à ses propres penchants intellectuels⁵⁴.

Le principe selon lequel l'Écriture est à interpréter par l'Écriture est à ranger *parmi les apports indépassables de la Réforme*. Chaque époque a un, tout au plus deux voire trois, discours culturels dominants où sont enchevêtrés, pour nous chrétiens, l'inconciliable et le compatible. Seuls peuvent trancher l'Écriture, norme formelle, et la foi, norme matérielle.

En refusant aux divisions entre Églises protestantes le statut élusif « d'indécidables », nous nous donnons la possibilité d'en délibérer, dans la charité, en passant les motifs de nos pratiques et de nos discours au crible de ces normes formelles et matérielles qui constituent le règlement intérieur sans lequel un organe délibératif verse dans la confusion et le désordre. J. Ansaldi en conviendrait-il qui a appelé à une telle délibération en proposant des « groupes privés d'étude » au terme de son intervention ?

⁵³ J. Ansaldi dans *Hokhma* 54, pp. 35s.

⁵⁴ Lc 14,33-35.

En tous cas, on tombera d'accord avec lui pour ne pas considérer l'opposition libéral/fondamentaliste comme des qualificatifs injurieux à se lancer dans un jeu éristique* vain qui ne traduit pas la bienveillance éprouvée entre Protestants. Tentons plutôt d'en faire un bon usage, provisoire, en considérant cette antinomie comme la qualification de positions aussi inconciliables que leurs tenants sont eux réconciliables.

J'ai dit provisoire parce que je crois qu'il y a une marche, un progrès vers l'unité de la foi (Ep 4,13). On est parti d'une situation où il a fallu modérer ses ambitions quant à la catégorie de l'indépassable (réduite au *sola fide* au sens restreint de foi-rencontre où le prend J. Ansaldi) dans le but évident de dégager le *plus petit* dénominateur commun, ce qui a eu pour effet de gonfler l'autre catégorie de l'alternative, celle du secondaire. Or ce dénominateur est appelé à grandir, si je me reporte à des textes tels que Ep 4,12-13 et Ph 3,15-16. C'est pourquoi il est aussi indispensable de dénoncer (avec le Nouveau Testament !) un pluralisme dont la dynamique tend au résultat exactement inverse : rétrécissement constant du fond irréfragable commun et inflation indéfinie de l'indifférent. C'est aussi la raison pour laquelle il convenait d'élaguer la taxonomie* sur laquelle doit porter le travail délibératif, en écartant la catégorie de l'indécidable comme au mieux dédoublant celle de l'indifférent et, de ce fait, contribuant à son extension, alors que le progrès vers l'unité de la foi vise à sa réduction. Dans l'exemple du baptême, ce progrès ferait très probablement passer le baptême des croyants dans la catégorie de l'indiscutable, tant l'ordre des raisons penche en sa faveur.

Quel temps prendra cette marche ? La question est posée au Seigneur, objet de la foi, dans l'humilité. La réponse viendra dans la prière et la confiance en Celui qui nous a donné un programme de marche excluant les itinéraires divergents du pluralisme⁵⁵.

III. CONCLUSION : TRADITION ET HARMONIE

Quelle est la condition nécessaire et suffisante de l'union des Protestants ?, nous demandions-nous en commençant. Il se confirme que cette condition est bien la foi, comme l'avait entrevu J. Ansaldi, non pas toutefois une foi minimale⁵⁶, mais la foi de la Réforme tout entière par laquelle le Christ est rencontré, son enseignement retenu et pratiqué et

⁵⁵ Ep 4,2-6.

⁵⁶ En minimisant, dès le début de son intervention, le rôle déterminant tenu par l'Écriture auprès des Réformateurs (*Hokhma* 54, p. 31), J. Ansaldi avait introduit un maillon faible dans la chaîne de son propos.

l'histoire et le monde rendus intelligibles. La foi n'est telle qu'en satisfaisant à son tour à une condition : écouter l'Écriture et ce que l'Esprit-Saint y dit aux Églises. La foi commune produit la communion.

Puisqu'il est d'ores et déjà largement partagé, le refus de l'uniformité doit maintenant être précisé pour s'assurer qu'il n'y a pas de confusion à son sujet, notamment sur ce qu'il ne signifie pas.

En premier lieu, ce refus n'équivaut pas à un non-conformisme par rapport à ce qu'il ne faut pas craindre d'appeler une tradition réformée. La tradition catholique, que nous rejetons à juste titre parce qu'elle se veut sainte et égale de l'Écriture, ne doit pas nous déterminer et nous inhiber au point de nous priver d'une tradition réformée, seconde en droit, mais bénéfique par son rôle de régulateur⁵⁷. Quand un de nos contemporains devient croyant au sein d'une Église issue de la Réformation, il prend place dans une histoire marquée par des luttes et des sacrifices (Saint-Barthélémy, galères, Tour de Constance...). La foi dont il devient participant, quelque actualisée qu'elle soit dans sa présentation, mais non dans son fond indépassable, est une foi retransmise et qui n'a pas été affaire de débat feutré, mais d'engagement jusqu'au sang. Paradoxalement, les Églises évangéliques, par leur attachement aux grandes confessions de foi de la Réforme, prêtent plus d'attention à l'héritage reçu que les Églises dites « historiques »⁵⁸. Ces Églises-là font ainsi la preuve d'un sens du lignage et de la continuité ecclésiale très vif et compatible avec l'accent mis sur la conversion individuelle. A lire H. Blocher et J.-C. Boutinon, il est clair que les attitudes sectaires, ressortissant à une foi à la Robinson Crusoe, ne peuvent pas être tenues pour représentatives de ces Églises. Il y a ainsi une tradition protestante vivante, mais aussi une tradition morte si elle se limite, hélas, à la nostalgie des commémorations et à la visite des musées.

En second lieu, le refus de l'uniformité ne signifie pas indifférence à la compatibilité. A ce stade de notre réflexion, il est clair que la compatibilité utile est moins celle de nos positions entre elles que celle de notre foi avec la référence scripturaire. Car la seconde entraînera la première à sa suite. D'où le questionnement : dans quelle mesure ce que notre foi proclame retient-il l'enseignement reçu une fois pour toutes ? Il ne saurait non plus y avoir indifférence à la compatibilité particulière (à laquelle les incroyants sont plus attentifs qu'on ne le pense) entre notre discours et l'endroit d'où nous le tenons, c'est-à-dire l'Église de Jésus-Christ. Il faut se méfier, comme d'un leurre formidable, des abandons voire

⁵⁷ Dont J.-C. Boutinon déplore l'absence, *Hokhma* 54, p. 71.

⁵⁸ Par abus de langage dénoncé par Ch. Desplanque dans *Hokhma* 54, p. 1.

des reniements prétendument destinés⁵⁹ à faciliter l'accès à la foi (!) de l'incroyant qui se tient en lisière de nos Eglises. S'il est endurci, il le restera quoi que nous fassions ; s'il était sympathisant et hésitant, il fuira, déçu par notre incohérence. Les églises qui se vident sont-elles celles où l'Évangile entier est prêché ?

En troisième lieu, l'accord général dont le refus de l'uniformité fait l'objet invite à se demander si ce dernier n'aurait pas une autre signification ; un refus pourrait en cacher un autre. Écartons d'abord un soupçon : cet accord exprimerait une réaction inavouable de défense des avantages acquis à l'intérieur de la variété des institutions ecclésiales protestantes. Non, ce qui peut être décelé derrière cet accord facile est moins le refus d'autre chose qu'un embarras. Il n'est pas explicité pour ne pas courir le risque d'être assimilé à une mauvaise volonté préalable. En effet, cet embarras porte sur l'exigence même d'unité qu'atténue aussitôt l'accord sur la non-uniformité. Ne gagnerait-on pas en clarté en lui substituant l'exigence d'union ? Car enfin, un, c'est un ! Or, nous éprouvons tous, et à bon droit, un sentiment invincible de pluralité que l'unité menace, si les mots ont un sens.

Cette pluralité est légitime⁶⁰ et ne doit pas être confondue avec sa contrefaçon, le pluralisme. En cédant à cette confusion, on se laisse évidemment entraîner à un transfert injustifié : on transpose, à tort, au domaine de l'Église un pluralisme bienfaisant dans le domaine politique. Or, le pluralisme représente ici une protection indispensable (Mc 10,42) dont on n'a que faire là (Mt 11,29-30)⁶¹ ! La distinction entre pluralité et pluralisme tient à la direction de leur mouvement naturel et à la place que chacun fait aux différences. Le mouvement propre du pluralisme est de type divergent, il revendique le droit à la différence et propulse celle-ci au premier plan. À l'inverse, la pluralité reste disponible pour un mouvement de convergence qui relègue les différences à l'arrière-plan. Or, la dynamique propre au Christ est de ce type-ci, pas de celui-là⁶². Déjà inconciliable par nature avec la foi, le pluralisme ne peut que tirer inexorablement vers la désunion. Au contraire, la pluralité de l'Église et sa communion sont constamment décrites comme inclusives l'une de

⁵⁹ Les motifs sont-ils toujours aussi désintéressés ? La recherche de la vaine gloire de l'excentricité et du scoop existe : Ph 2,2-3. « C'est plus souvent par orgueil que par défaut de lumières qu'on s'oppose avec tant d'opiniâtreté aux opinions les plus suivies : on trouve les premières places prises dans le bon parti, et on ne veut point des dernières. » La Rochefoucauld.

⁶⁰ Mc 14,24 et He 9,28.

⁶¹ Le règne du Christ, chef de l'Église, n'est pas du tout comparable au pouvoir politique (Jn 18,36).

⁶² Lc 11,23.

l'autre⁶³. C'est que la pluralité, contrairement au pluralisme, ne s'oppose pas à l'unité de la foi (*mia pistis*) autour de laquelle se fait l'union. S'ils recherchent cette unité de la foi, les Protestants ne manqueront pas d'être profondément unis⁶⁴.

Il y a cependant une circonstance où l'unité est appliquée à la pluralité des personnes et où la contradiction impliquée tombe. Le chapitre 17 de l'évangile de Jean vise expressément une pareille unité, tout en confirmant tout ce qui a été dit jusqu'ici sur l'action centripète de la foi et sur sa dépendance de l'Écriture Sainte. Cette unité concerne ceux qui ont cru dans le Fils Médiateur visible, ceux qui croiraient en lui invisible, et l'ensemble des deux. Tout le chapitre est d'une densité et d'une élévation telles que le lecteur s'y sent en présence de la Trinité Sainte et poussé à l'adoration. L'intelligence, qui y participe, perçoit la lumière qui abolit seule l'antinomie pluralité/unité : « Afin qu'ils soient un *comme* nous sommes un. » *Kathôs* ! Pareille unité, apogée divine de l'union, n'a aucune référence dans le monde (qu'elle a pour objectif intermédiaire, et la connaissance du seul vrai Dieu pour objectif final) où il est donc vain de chercher un quelconque modèle de l'union de l'Église. La seule référence donnée est Très-Haut placée. Il n'est donc pas surprenant que le Christ lie une telle unité à la Parole de Dieu qui, vérité reçue, protège des singeries du Malin (sur le moi qui se pose en s'opposant, par exemple) et sanctifie. Combien il en est besoin pour parvenir à une unité qui est apparentée à pas moins que la nature du Dieu trinitaire ! Une unité où chaque moi se pose dans et par l'amour. Tel est le modèle de pluri-unité donné à l'Église afin qu'elle soit, singulièrement sans aucun doute, à l'image de la tri-unité de son Dieu.

Après cette évocation du texte si dense de l'apôtre Jean, je ne peux conclure ces réflexions inspirées par les interventions faites à Pomeyrol et notamment par celle de J. Ansaldi (auquel je sais particulièrement gré), qu'en laissant le Psaume 150 donner le ton.

La légitimité du rejet de l'unisson, qui est en quelque sorte uniformité et fusion, n'est pas établie en soi, mais par l'*harmonie*, qui est en quelque sorte pluri-unité⁶⁵, que ce rejet rend possible. Sinon, ce rejet

⁶³ Rm 12,5 et 1 Co 12,12-13.

⁶⁴ Ce qui n'implique pas obligatoirement l'organisation en une seule institution vers laquelle on a vite fait d'incliner (Lc 9,49-50). Néanmoins, si les Protestants progressent vers l'unité de la foi, il ne faudra pas rechigner à des regroupements qui, dès lors, ne seraient pas de façade.

⁶⁵ L'apôtre Paul, comme on sait, développe ce point selon l'image du corps dont tous les membres sont dans la dépendance d'une seule tête (unité), quoique la main ne soit pas le pied, etc. (pluralité).

serait illégitime qui aurait le sens d'un appel à la discordance⁶⁶. Mieux vaut avoir de l'oreille pour entendre ! Pour entendre l'harmonie là où elle est : ses sommets sont atteints dans l'Écriture rédigée sur une aussi longue période et par autant d'auteurs⁶⁷. Pour ne pas entendre la discordance là où elle n'est pas : dans l'Écriture encore⁶⁸ et aussi peut-être dans telle note isolée d'un pupitre et vite submergée par les accords majeurs ou mineurs du chœur. Et il faut savoir rester solidaire de tel choriste encore un peu faible dans la lecture rythmique ou mélodique.

Mais beaucoup de nos difficultés sérieuses et de nos divisions, sinon toutes, proviennent des libertés prises avec la partition biblique dont le respect ferait entendre une harmonie inégalée, à plusieurs voix par définition, qui demeure le meilleur des témoignages. Il n'y a pas d'effort autre que de fidélité pour obtenir l'harmonie : elle est déjà là, donnée par la partition, à portée de foi. Il faut et il suffit de bien suivre le Chef, le Saint-Esprit, d'autant plus qu'étant auteur de la partition, il en est aussi le meilleur interprète.

La rencontre de Pomeyrol fut une première répétition. Il en faudra d'autres pour que les Églises protestantes fassent entendre, en tonalité biblique conformément à leur tradition, la polyphonie par laquelle Jésus-Christ sera loué.

⁶⁶ Le pluralisme !

⁶⁷ Lc 24,27.

⁶⁸ En opposant, à propos de l'usage de la loi en éthique, le motif biblique création-chute-rédemption à une conception paulinienne, J. Ansaldi n'introduit-il pas une discordance aussi infondée, en dernière analyse, que celle qui existerait entre Paul et Jacques ?

Hokhma salue la naissance de

**l'Association Francophone Œcuménique
de Missiologie**

L'AFOM, constituée à l'initiative commune de protestants, de catholiques et d'évangéliques s'est donnée pour but de promouvoir :

- la contribution spécifique du monde francophone à la missiologie chrétienne, dans une démarche œcuménique.
- la recherche théologique sur la mission, en lien avec l'expérience.
- la formation missiologique au plan universitaire et ecclésial, pastoral et laïc ; la communication et la diffusion des travaux réalisés en ce sens.
- la rencontre, l'échange d'expériences, le lien avec d'autres associations ayant des objectifs analogues.

L'AFOM ne crée pas de nouvelle revue missiologique, *Perspectives Missionnaires* (protestante et évangélique) et *Spiritus* remplissent bien cet office. Elle lance néanmoins quatre chantiers de publication :

- Un manuel définissant les cent mots-clefs de la mission.
- Un répertoire des lieux de pratique et de réflexion missiologique en francophonie.
- Un inventaire des différentes conceptions de la mission.
- La traduction de *Transforming Mission*, ouvrage du regretté David Bosch.

Renseignements et adhésion

Pr Jean-François Zorn
Les collines d'Estanove
28 rue de l'Escoutadou
F-34070 Montpellier

LES LEÇONS D'UN ICONOCLASME MODERNE

La Réforme et l'image

par Fabrice LENGRONNE, journaliste et théologien,
Montevideo, Uruguay

*« L'esprit de l'homme est une boutique perpétuelle
pour forger des idoles »*

Jean Calvin

La question de l'image se pose aux réformateurs, car elle est cruciale dans le rapport des œuvres et de la foi, centre de la polémique entre catholiques et protestants au XVI^e siècle. Trois grandes problématiques se posent pour les réformateurs sur le rôle de l'image, auxquelles ils répondent à peu près de la même façon, négative, avec quelques nuances¹.

La première, liée à la critique de Rome, est la place de l'image dans la piété : est-elle justifiée ? L'image doit-elle ou peut-elle servir à éveiller la piété chez le croyant, ou risque-t-elle de le détourner du vrai culte chrétien, en esprit et en vérité ?

¹ J'ai choisi de concentrer cette étude autour des trois grands réformateurs : Luther, Zwingli et Calvin, qui représentent bien leurs écoles de pensée. Cependant, de nombreux autres théologiens protestants ont, au XVI^e siècle, écrit sur le sujet : dans la lignée de Luther, Melancton ; dans celle de Zwingli, Leo Jud ; dans celle de Calvin, Pierre Viret, Théodore de Bèze (au Colloque de Poissy) et Guillaume Farel. Sans oublier les nombreux écrits, jusqu'au milieu du XVII^e siècle, qui ensemenceront la polémique en pays francophones, tant du côté réformé que du côté catholique. Sans oublier non plus l'apport des pré-réformateurs (Wycliffe, Jan Hus, Savonarole, Erasme) ou des théologiens radicaux (Carlstadt notamment). Mais ceci déborderait l'objet de la présente étude.

La seconde, plus proche d'une problématique typiquement orthodoxe et bien moins clairement conceptualisée dans la théologie romaine, est la place de l'image dans la révélation et dans la foi. L'image a-t-elle un rôle conjoint avec l'Écriture, sur le modèle orthodoxe de deux pôles de la transmission de la volonté divine à l'homme ? L'Écriture est-elle en quelque sorte *révélée* à l'homme par le moyen (non exclusif) de l'image ? L'image est-elle le *medium** qui permet à l'homme d'appréhender la Parole de Dieu ? Là où la tradition orthodoxe répond par l'affirmative, allant presque jusqu'à créer un *canon** pictural comme il y en a un pour l'Écriture, les traditions protestantes répondent non.

La troisième, proche du questionnement des iconomaques*², est le rôle des images dans l'enseignement de la Bible et de la foi chrétienne. L'image est-elle utile, voire nécessaire, pour enseigner au peuple la foi chrétienne et l'histoire sainte ? Doit-elle compléter la parole, doit-elle elle-même être accompagnée de la parole ? Enfin, comment enseigne-t-elle le croyant ?

Autour de ces trois axes, diverses petites questions viendront étoffer la polémique.

L'INDIFFÉRENCE FAVORABLE DE LUTHER

L'idée centrale de la théologie de Luther est la justification par la foi seule. Dans cette perspective, l'image est *adiaforon*, indifférente, qui n'appartient pas à l'essentiel de la foi. Seul un rapport à l'image remettant en cause la foi comme seul moyen de salut rend l'image digne de condamnation. Luther renvoie donc dos à dos ceux qui cherchent des mérites dans la possession et la vénération d'images, et ceux qui en cherchent dans la destruction de ces mêmes images.

De fait, pour Luther, la question de l'image ne se pose pas, même s'il en affirme le besoin pour les hommes ! S'il est amené à se pencher dessus, c'est face à une situation de crise et à l'occasion d'actes iconoclastes*.

La peur de l'iconoclasme*

Après le départ de Luther de Wittenberg pour la Wartburg, Carlstadt prêche contre les images-idoles. Une action iconoclaste* commence alors et fait revenir Luther, qui voit en ces actes un ferment de révolte. Pour Carlstadt, le brisement des images était le signe que la Réforme était

² Cf. Fabrice Lengronne : « Sages comme des images ? », in *Hokhma* n° 20/1987, pp. 1-20.

réellement passée et que la peur des idoles était vaincue. Luther, lui, craint plutôt des troubles révolutionnaires, dangereux à son idée pour la Réforme. En mai 1522, il quitte la Wartburg pour ramener Wittenberg, par la prédication, dans les voies qu'il avait tracées. Partout où son influence se développe, on n'assiste pas ou peu à des actes iconoclastes*.

Contre les écrits iconoclastes* de Carlstadt, Luther rédige *Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament*³, (WA 18, 62-84), en 1525. « *J'avais déjà attaqué l'iconoclasme*, afin de l'arracher du cœur par la Parole de Dieu, le rendant sans valeur et méprisable, comme cela s'est d'ailleurs déjà fait avant que D. Carlstadt rêve de destruction des images. Car si elles sont sorties du cœur, elles ne font aucun dommage aux yeux. Mais D. Carlstadt, qui ne s'inquiète pas des cœurs, a inversé cela en les éloignant des yeux et en les laissant dans les cœurs. Car il ne prêche pas la foi, et ne peut pas la prêcher, comme je le vois bien maintenant. Laquelle des deux manières d'éliminer les images est la meilleure ? Je vous en laisse juges.* » Contre la conception de Carlstadt, qu'il qualifie de salut par les œuvres (la destruction des images est pour Luther une recherche des bonnes œuvres), Luther reconnaît qu'il a admis précédemment, si les images ont été « *arrachées des cœurs* », qu'elles soient supprimées par les autorités civiles ou ecclésiastiques, « *pourvu que cela se fasse sans fanatisme et sans violence.* » Les actes iconoclastes*, devenus inutiles si l'on a arraché les images du cœur, « *sont des œuvres de la Loi, faites sans esprit et sans foi, produisant de l'orgueil dans le cœur.* » (*ibid.*). Il convient donc d'être iconoclaste* par la Parole de Dieu, pour agir dans les cœurs, et non par les œuvres de la Loi, qui agissent sur les objets.

L'interdit de l'image

Luther, notamment dans son *Catéchisme*, reste attaché à l'interprétation latine des Dix Commandements : il rattache l'interdit de l'image au premier commandement et refuse d'en faire un commandement autonome, le second⁴. Ce faisant, il en réduit l'impact et la portée :

³ Les textes de Luther et Zwingli marqués d'un ' sont traduits de l'allemand ancien par Paul Lengronne et l'auteur de cet article.

⁴ La numérotation des commandements varie suivant les traditions théologiques. La différence vient du texte de référence : le Dt (5,5-21) divise le commandement sur la convoitise, alors que l'Ex (20,2-17) n'en fait qu'un commandement. Suivant le découpage du Dt, le refus d'adorer les faux dieux et celui d'adorer les idoles forment un même commandement alors que la convoitise des biens du prochain et celle de sa femme en forment deux. Par contre, suivant le découpage de l'Ex, si l'on ne fait qu'un commandement des deux premiers (les faux dieux et les idoles), on ne compte plus que neuf commandements. Le judaïsme, à la suite du Talmud, ainsi

l'interdit de l'image n'est qu'une conséquence du premier commandement qui exige l'adoration unique de Dieu. « *J'avance le premier commandement, Ex. 20,3 : "Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face." Ce verset est suivi d'une définition des autres dieux, en disant : "Tu ne te feras pas d'image taillée ni de représentation", il est donc question de ces mêmes dieux. Attachons notre esprit à ce mot "faire" et insistons toujours : faire, faire, c'est autre chose qu'adorer. [...] Car ce verset est bien le verset-clé, la mesure et le but vers lequel doit s'orienter et se mesurer chaque mot suivant. [...] Là donc où l'on fait des images ou des statues sans idolâtrie*, ce "faire" n'est pas interdit.* » (*Wider die himmlischen Propheten!*, op. cit.). A l'appui de son interprétation, Luther mentionne les textes de l'Ancien Testament où des autels et des images sont élevés, et notamment le serpent d'airain, dont la destruction n'est advenue que lorsqu'il est devenu objet de culte.

L'image n'est pas en cause, selon Luther, dans ce commandement, mais l'attitude de cœur que l'on a devant elle. « *Si donc nous nous habillons, nous prosternons, faisons des génuflexions [...] et faisons tout cela, non pour une idole, mais devant la sainte croix de Dieu ou l'image de ses saints, nous appelons cela adorer Dieu ; ce que peuvent faire aussi les cupides, les adultères et toutes sortes d'autres pécheurs et qu'ils font journellement. Allons bon ! si ces choses se font avec cette foi-là, valable pour toutes les œuvres [...] Doutons-nous ou ne croyons-nous pas que Dieu nous soit favorable et ait plaisir en nous, ou prétendons-nous d'abord lui plaire à cause et par nos œuvres ? Alors, tout n'est que tromperie, semblant adorer Dieu extérieurement, mais intérieurement se créant une idole.* » (*Von den guten Werken!*, WA 6, 211). Mais, face à la poussée iconoclaste* conduite par Carlstadt, il en vient à préconiser l'usage des images.

que l'Eglise orthodoxe, a adopté le découpage d'Ex 20, alors que l'Eglise catholique a adopté le découpage du Dt. Luther et Zwingli adoptèrent le découpage latin alors que Calvin s'en tint au découpage oriental.

Les conséquences de ces différents découpages portent sur l'importance accordée à l'interdit de l'image. Dans la forme deutéronomique, cet interdit semble une simple conséquence de l'interdit d'adorer les faux dieux, et les images concernées seraient alors celles des fausses divinités ; il est compris alors comme un commentaire de l'interdit d'adorer les faux dieux. Dans la forme de l'Ex, l'interdit est autonome et absolu.

Luther adopte l'interprétation latine alors que Calvin, soucieux de laisser l'autorité sur le texte de l'Ancien Testament à ceux qui l'ont reçu et transmis, les Juifs, distingue nettement les deux commandements dans leur unité propre. Zwingli rejoint Calvin sur le fond en conservant cependant la numérotation latine.

L'image nécessaire

Pour Luther, l'image est nécessaire, puisqu'on ne peut se passer de visualiser ce que l'on énonce. « *Nous ne pouvons rien penser et comprendre sans images, c'est pourquoi nous devons aussi traduire en image ce qui est apporté en paroles.* » (WA 37,64,15.) « *Puis-je lire [la Bible] et y penser sans que s'imprime en mon cœur une image, que je le veuille ou non ? [...] Si donc ce n'est pas péché dans mon cœur, pourquoi serait-ce péché devant mes yeux, puisque le cœur vaut plus que les yeux [...] ?* » (*Wider die himmlischen Propheten!*, op. cit.).

L'image est donc une variante de la parole ou de l'écriture. Elle est inconcevable sans message. L'image est une autre forme du mot, une variante du discours. Bien plus, l'image, pour être utile, doit être accompagnée du discours. La conception de l'image qu'a Luther est l'illustration : l'image sert à rendre visible l'énoncé verbal. Celui-ci fait partie intégrante de l'image ; il en est même le centre. L'art plastique est pour Luther un *discours imagé peint*, selon l'expression de M. Stirn⁵.

Sans l'apport de la parole, l'image est inefficace. Elle ne communique rien, si ce n'est par la parole qui l'accompagne, ainsi que le montre bien Jérôme Cottin⁶. L'image n'est intéressante pour Luther que dans son rapport au texte et son lien à la parole. Aussi Luther demanderait-il que les tableaux soient accompagnés des versets bibliques « *en grandes lettres d'or écrites en dessous* » (WA 31/I, 415^r).

L'illustration catéchétique

S'il récuse l'usage d'images dans l'adoration du chrétien, Luther reconnaît à l'illustration de la Bible la qualité de *Biblia pauperum*, Bible des pauvres ou des illettrés. Le croyant ne peut se passer d'images intérieures de Dieu, il vit des images de Dieu que sa perception, sa foi et l'enseignement qu'il reçoit bâtissent en lui. Pour Luther, l'annonce de l'Évangile doit être poursuivie sous toutes les formes possibles, et parmi elles, l'image : « *Qu'on les [les œuvres de Dieu] chante et les dise, les mette en musique et les prêche, les écrive et les lise, les peigne et les dessine.* » (*Vorrede zum Passional!*, WA 10/II, 458, 1522).

⁵ Margarete Stirn : « Les images et la Bible », in *La Réforme et la Bible*, Beauchènes, Paris, 1989, p. 697. Cf aussi *Die Bilderfrage in der Reformation*, 1976.

⁶ « Luther théologien de l'image », in *ETR* 1992/4, pp.561-567. Dans son ouvrage *Jésus-Christ en écriture d'images*, Labor et Fides, Genève, 1990, p. 148, Jérôme Cottin écrit : « L'image reste soumise à la parole. C'est une illusion de croire qu'elle possède une capacité immédiate à communiquer. Sans paroles qui l'accompagnent, elle risque fort de se perdre dans l'insignifiance des messages incompris. »

Les images seront donc une aide à la compréhension de la foi. « *Nous ne demandons pas plus que d'avoir un crucifix ou une image de saints pour les regarder, comme témoignage, comme souvenir, comme signe.* » (*Wider die himmlischen Propheten!*, *op. cit.*). En particulier, pour les gens simples et les enfants, qui sont « *plus aptes à retenir les histoires simples quand elles sont enseignées par des images et des paraboles que quand elles sont enseignées par des discours et des instructions.* » (*Vorrede zum Passional*, *op. cit.*).

Les Bibles qui paraîtront en Allemagne seront donc illustrées, sous le contrôle de Luther lui-même, par des grands peintres de l'époque, convertis à la foi luthérienne, en particulier Lucas Cranach et Albrecht Dürer.

Dans ces représentations, Dieu figure couramment sous la forme d'un vieillard à la barbe blanche. Luther justifie ces images lors d'un sermon par la vision de Daniel (Dn 7) présentant Dieu de cette manière-là. Autrement dit, pour Luther, les représentations anthropomorphiques de Dieu sont justifiées par les anthropomorphismes de la Bible...

Ainsi, les images deviennent nécessaires pour l'enseignement et la diffusion de l'Évangile. Indifférentes dans leur statut théologique, mais nécessaires dans la pratique ecclésiale...

Le contrôle de l'image

L'image joue donc pour Luther un rôle dans l'enseignement de la foi. Il en résulte qu'elle doit être contrôlée pour éviter les dérives théologiques. Le travail que confiera Luther à des grands peintres allemands se fera sous son contrôle et il leur fera parfois faire des corrections sur leurs œuvres pour qu'elles soient conformes à sa conception des choses.

L'image reste donc sous le contrôle ecclésiastique. Elle ne doit pas donner lieu à interprétation multiple ni à imagination : elle est une transcription fidèle du canon* biblique et du dogme chrétien. L'artiste qui illustre la Bible doit s'effacer devant le clerc.

L'IMAGE HORS DU CULTE : ZWINGLI

La question de l'image se pose à Zwingli dans des circonstances similaires à celles qu'a affrontées Luther : Cependant, les conditions sont moins violentes et les autorités locales souvent impliquées dans l'enlèvement des images. Ainsi, cet iconoclasme* se fait dans le respect de l'ordre public. Zwingli écrit à plusieurs reprises sur les images, notamment à l'occasion de polémiques avec des théologiens romains.

Contre l'idolâtrie*

Des actes iconoclastes* sont commis à Zürich, sous l'influence de la prédication de Leo Jud, le 1^{er} septembre 1523. Zwingli réclame alors que les images soient sorties des églises par le pouvoir civil. Le Conseil de la ville de Zürich décida le 2 juillet 1524 l'enlèvement des images des lieux de culte.

Dans sa *Brève instruction chrétienne*, de la même année, il souhaite que cela soit expliqué au peuple : « *Il est hors de doute que les images sont interdites par Dieu. Comme il se doit, il faudra que tout prédicateur en instruisse les gens faibles et ignorants afin qu'ils acceptent ce que l'on a dû faire en les éloignant.* » (*Brève instruction chrétienne*, Des images, § 1). Ce faisant, il n'encourage pas les actes iconoclastes* spontanés. Au contraire, il incite à la modération : « *Ici il faudra procéder prudemment afin que rien de mauvais ne s'ensuive. Jusqu'à ce que les chrétiens soient droitement instruits à ce sujet, il faudra user de patience pour convaincre les faibles, et que tous d'un commun accord acceptent ce qui devra être fait.* » (*ibid.*) Ainsi, il convient d'enseigner et de prêcher pour convaincre de l'erreur des images, et non les enlever par force pour contraindre à l'abandon de l'idolâtrie*. Zwingli reprend encore ce thème dans son *Vorschlag wegen der Bilder und der Messe* (ZW III, 1524).

Zwingli développe l'interdit biblique et répond aux partisans de l'image. Le premier commandement (voir *note 4*) ne s'applique pas qu'aux juifs, mais aussi aux chrétiens. « Tu n'auras pas de dieux étrangers et tu ne te feras aucune image ni représentation *sont une sauvegarde et une explication du premier commandement* : Tu mettras ta confiance en Dieu seul. [...] Là [Dt 5,6] il interdit les choses qui peuvent nous éloigner de lui [...] C'est là une voie sur laquelle les enfants d'Israël ont souvent erré de même que nous, chrétiens. Car celui qui a cherché auprès d'une créature le secours et la consolation, que le croyant doit chercher auprès de Dieu seul, s'est fait à lui-même un dieu étranger de cette créature. » (*ibid.*, §2). L'image est dans le même cas qu'un dieu étranger, elle détourne la confiance de l'homme de celui en qui elle doit tout entière être mise : Dieu.

L'interdit de l'image ne s'arrête pas à sa fabrication. S'il en existe en quelque lieu, il ne faut pas les adorer en aucune manière. « *Dieu nous dit* : Tu ne leur rendras aucun honneur – ni en te courbant, ni en t'inclinant, car c'est ce que signifie le mot *schachah* – et tu ne les serviras pas [Dt 5,9] [...] Il [Dieu] va plus loin, parce qu'il sait bien qu'aucun être sensé n'invoquera une image. Mais il interdit ici toute sorte de culte, c'est-à-dire qu'on ne doit pas s'incliner, se prosterner, s'agenouiller, allumer des cierges ou brûler de l'encens devant ces images. Si ce n'est pas pour leur rendre un culte, alors qu'est-ce qu'elles font sur l'autel ? En réalité, on ne les honore pas autrement que les païens ne le font de leurs représentations

idolâtres. » (*ibid.*). La Bible condamne donc l'image en tant qu'objet de culte. Ceux qui blasphèment ne sont pas ceux qui attentent aux images des saints, mais « *Ce sont eux bien plutôt qui déshonorent les saints quand ils donnent leurs noms aux idoles.* » (*ibid.*).

Le Nouveau Testament n'ignore pas la question de l'image. Zwingli, pour s'opposer à l'idée que les images n'y sont pas interdites, souligne les termes idole et signe : « *Idolon semeion, dit Hésichius, correspond au latin simulacrum et signifie une image ou un symbole. Maintenant considère ces choses : Chers enfants, gardez-vous des images (I Jn 5,21).* » (*ibid.*, § 4). Dans sa *Christliche Antwort Burgermeisters und Rats zu Zürich an Bischof Hugo*¹ (ZW III.37, août 1524), Zwingli développe son argumentation néotestamentaire*. « *Paul dit par cela [Rm 1,22-24] qu'il rejette la sagesse des païens, qui avaient le désir d'honorer Dieu et ont entrepris d'en faire des images [...]* [Zwingli explique le cas des égyptiens qui ont attribué au dieu-taureau Apis l'origine de la fertilité de leur terre et l'ont adoré sous forme d'image.] *C'est pourquoi Paul leur reproche d'avoir reconnu la puissance et l'action de Dieu et d'être tombés dans la folie d'avoir représenté cela par des images.* » L'interdit vététotestamentaire n'est donc en rien démenti par le Nouveau Testament, mais au contraire confirmé par les apôtres.

Le danger des images va plus loin, pour Zwingli : elles incitent à l'idolâtrie*, même quand on ne le veut pas. « *Nous avons décidé d'enlever les images ou idoles de tout endroit où elles seraient vénérées ; car il est évident, puisque Dieu l'interdit, que les hommes tombent à leur insu en idolâtrie*.* » (*Vorschlag wegen der Bilder und der Messe*, ZW III, mai 1524).

Un mauvais pédagogue

Contre la position romaine, le Réformateur affirme que, loin de favoriser la compréhension de la Parole, l'image est une entrave à l'écoute de Dieu. « *Et si l'on dit : je ne les adore pas, mais elles m'enseignent et m'exhortent, on raconte des balivernes ! [...]* Il est faux, ensuite, que les images nous soient un enseignement. Nous ne devons être enseignés que de la parole de Dieu. » (*Brève instruction chrétienne*, Des images, § 2 et 3) Tout ce que le simple (l'illettré) pourra tirer des images, c'est une occasion de chute. « *Si nous prétendons ensuite : les images des saints nous enseignent ce qu'ils ont fait et ce qu'ils ont souffert afin que nous agissions de même ; il faut aussi nous demander : quand donc nos œuvres nous rendent-elles justes ?* » (*ibid.* § 5).

Bien plus, l'enseignement des images est inopérant. « *Prenez donc un enfant – certains se demandent comment enseigner les enfants – placez-le devant une image, ne l'enseignez pas d'un mot et attendez de voir s'il*

apprend par l'image que le Christ a souffert la mort pour lui. [...] Maintenant, on voit ce que vous faites : vous l'éloignez de la parole, qui a d'abord été placée dans le cœur, vers l'image extérieure, de l'homme intérieur vers l'homme extérieur. [...] Si nous voulons toujours enseigner fidèlement la parole, nous verrons que les images sont toujours inutiles et que l'on n'a pas besoin de leurs exhortations puisque l'on doit toujours exhorter par la parole. » (Christiliche Antwort...).

L'enseignement par les images est en fait lié, pour Zwingli, à la théologie du salut par les œuvres. L'exemple des images ne peut être que celui des œuvres des saints, et leur souvenir nous conduira à faire les mêmes œuvres, mais pas à croire. Bien sûr, les œuvres représentées viennent du fait de la vraie foi des saints, mais « *Qu'on nous montre alors où on a peint ou représenté leur foi, ce qui n'est possible qu'en indiquant le fond de leur cœur. [...] C'est dire que nous ne pouvons l'apprendre [la foi] d'images peintes sur un mur, mais de la seule grâce de Dieu qui nous attire à lui au moyen de sa parole. Nous voyons là que les images ne peuvent nous amener qu'à des apparences d'œuvres et ne peuvent rendre un cœur croyant.* » (Brève instruction chrétienne, Des images, § 5). L'image ne peut transmettre la foi, elle n'a donc pas ce rôle invoqué dans la théologie romaine de la *biblia pauperum* ou *biblia laicorum*. Elle ne peut être qu'une entrave à l'accès à la parole de Dieu. Il faut donc la bannir du lieu de culte.

Les images licites

Cependant, dans la pratique, Zwingli ne cherche pas à interdire les images, mais seulement leur usage dans la piété et la dévotion. « *Les images et représentations qui ne peuvent en tous cas pas être prises pour Dieu et pour sauveur (fleurs, têtes de lion, ailes, etc.) ne sont pas interdites. [...] Si maintenant quelqu'un possède des images en dehors des temples comme représentation d'événements historiques, et sans qu'il soit incité à leur rendre un culte, cela est admissible.* » (Brève instruction chrétienne, Des images, § 6)

Les représentations de Dieu sont prohibées. En effet, explique Zwingli, le divin et le sensible sont antinomiques. L'image ne peut pas rendre compte par la matière ou le visible de l'invisibilité de Dieu. En cela, il rejoint une partie de l'argumentation des iconoclastes* orientaux sur l'incapacité de l'image de rendre compte des mystères divins.

Zwingli ne rejette cependant pas définitivement les images à thème religieux. Ainsi il déclare à propos de représentations de Dieu sous la forme d'un vieillard que cela est inoffensif. Bien plus, il ne fera pas modifier les vitraux des églises qui passent à la Réforme. Ceux-ci ne sont pas l'objet d'un culte, ils peuvent donc rester dans les lieux de culte pour

les embellir. Il proclame qu'il n'est pas besoin de supprimer les images quand elles ne sont pas objet de culte ; par contre, partout où elles sont honorées, il faut les abattre.

Une source de puissance

Pour Zwingli, si l'image est neutre et dépourvue de puissance, ce qui ne l'est pas, c'est l'Eglise qui est derrière et qui, par la force d'expression de l'image produite par l'artiste, s'arroge un pouvoir sur le cœur des spectateurs croyants. « *Mais les prêtres paresseux, qui auraient dû nous enseigner sans relâche, ont peint l'enseignement sur les murs, et ainsi, la doctrine nous a été ravie, pauvres et simples gens que nous sommes. [...] Certains d'entre eux nous ont impitoyablement induits en erreur avec leurs histoires de saints au point que nous nous sommes détournés de Dieu au profit de la créature.* » (Brève instruction chrétienne, Des images, § 3 ; c'est nous qui soulignons). L'image, comme la messe en latin qu'il critique plus loin dans le texte, ne sert qu'à maintenir le peuple sous la coupe du clergé. Elle empêche l'accès direct à la Bible et justifie le rôle de médiateur du prêtre. Elles sont un asservissement du peuple. En conséquence, les images devaient être détruites pour libérer les simples, pour qui elles avaient été introduites dans l'Eglise.

LAÏCITÉ DE L'IMAGE : CALVIN

Les polémiques sur l'image nées en pays germaniques à la suite d'actes iconoclastes* engendrent à leur tour une flambée de destruction d'images dans les églises de France. Accusés d'être des fauteurs de trouble, les réformés répliquent et s'engagent dans la polémique. Calvin aborde la question dès sa première édition de l'*Institution chrétienne* (1536-1560) et développera le sujet dans chacune de ses éditions successives.

L'image et le culte

1. La querelle iconoclaste*

Calvin consacre un chapitre de l'*Institution Chrétienne* à la question des images (*Institution* I, XI). Dans son langage peu nuancé, il donne sa position de façon assez tranchée. Il écrit à propos du Concile de Nicée II (787) : « *Il y a environ 900 ans qu'il se fit un concile à Constantinople, où il fut ordonné qu'on abattrait et qu'on romprait toutes les images qu'on avait dans les Eglises [Concile de Hiercia, 754]. Tantôt après, Irène, mère de l'empereur, assembla un autre concile à Nicée, qui ordonna qu'on les remît. Lequel des deux tiendrons-nous pour légitime ?*

Le second a gagné le jeu, car les images ont tenu bon dans les Eglises. Mais saint Augustin dit que cela ne se peut faire sans péril éminent d'idolâtrie. [...] Qui pis est, si les historiens disent vrai, ce concile-là non seulement a reçu les images, mais aussi a conclu qu'on les devait honorer. Or c'est chose notoire qu'un tel décret est procédé de Satan... » (Institution IV, IX, 9).*

Ayant exprimé sa position de cette manière, il s'attaque aux arguments du concile. « *Toutes les fois qu'on représente Dieu en image, sa gloire est fausement et méchamment corrompue* » (Institution I, XI, 2), affirme-t-il. « *Tu ne te feras image, ou statue, ou remembrance aucune.* » Pour Calvin, cette interdiction formulée dans les dix commandements signifie que Dieu n'agrée pas l'hommage que l'on s'imagine lui faire en le représentant. L'interdiction est catégorique « *pour tenir en bride toute audace.* » Calvin reprend l'argumentation des iconodules*. Les icônes* ont le même rôle que les chérubins du Temple ? Calvin réplique : « *Le propitiatoire, du haut duquel Dieu déployait sa vertu en grande évidence, était tellement ordonné, qu'il enseignait qu'il n'y a nul moyen de regarder Dieu. Car les chérubins ayant les ailes étendues le couvraient ; il y avait le voile au-devant pour le cacher ; le lieu était tellement reclus qu'on n'y pouvait rien voir* » (Institution I, XI, 3). Calvin rejette la distinction entre cultes de *dulie** et de *lâtrie** (vénération et adoration). « *Qu'ils nous montrent en quoi et comment ils diffèrent des anciens idolâtres pour n'être point tenus semblables à eux* » (Institution I, XI, 11). Calvin rejette de la même façon le culte des images et tous les arguments invoqués en sa faveur.

2. Le livre des ignorants et la connaissance de Dieu

Les images auraient-elles un rôle d'enseignement ? Que nenni, répond Calvin : et de citer Jr 10,3 et Hb 2,18 : l'image de fonte est un docteur de mensonge. Et, ajoute Calvin, « *quels sont ces idiots [ignorants] qui ne peuvent être enseignés que par images ? Les prélats de l'Eglise n'ont eu autre raison de résigner aux idoles l'office d'enseigner, sinon d'autant qu'eux étaient muets* » (Institution I, XI, 7).

Mais Calvin va plus loin : il dénie à l'image la possibilité d'annoncer l'Evangile. Par l'image, les hommes tentent de s'approcher de Dieu, de l'attirer à eux. Cela blesse la liberté de Dieu. « *Car ce n'est point assez que les hommes soient instruits par les oreilles : mais il faut aussi que les yeux aient quelque instruction.* » (Sermons sur le Deutéronome, XXIII, Opera 26, c. 154.). Calvin ne nie pas par là la capacité de l'image à exprimer un message théologique, mais il affirme que ce « *que les hommes apprennent de Dieu par les images est frivole et même abusif* » (Institution I, XI, 5). Mais surtout, il oppose l'illégitimité de l'image face à la parole,

seule messagère de la Révélation. La seule image par laquelle Dieu s'est rendu visible aux hommes, la seule légitime, c'est le Christ, image visible du Père invisible (Col 3). Le Christ ne nous révèle pas son image, mais celle de Dieu. Les images du Christ ne peuvent prétendre nous révéler l'image de Dieu, mais seulement représenter l'image de l'image de Dieu. La rencontre avec Dieu se fait par l'intermédiaire de son image, le Christ fait homme, crucifié et ressuscité, au travers de l'action de l'Esprit, non au travers d'une image matérielle.

Comme Zwingli, Calvin dénie à l'image de pouvoir représenter quelque chose d'essentiel de l'homme. La foi ou l'âme humaine sont irréprésentables. « *Or maintenant de quelle peinture pourra-t-on peindre l'âme d'un homme ? Qu'on cherche tout ce qu'on pourra d'artifice, quelle portraiture en pourra-t-on faire ?* » (*Sermons sur le Deutéronome, op. cit., c. 150*). L'enseignement qui viendrait des images ne serait donc que superficiel, et par là-même falsifié.

Calvin s'oppose à la représentation de Dieu, non seulement à cause de l'interdit biblique, mais aussi en raison de la nature même de Dieu. « *Quand on aura figuré une pierre, ou une pièce de bois, on lui aura fait un nez, des oreilles, et tout le reste, et cependant il n'y aura nul sentiment. [...] Et y a-t-il là quelque remembrance [ressemblance] de Dieu ? [...] Or voilà Esaïe qui reproche aux Juifs, qu'ils ont défiguré la majesté de Dieu. Pourquoi ? A qui m'avez-vous fait semblable, dit-il ? Voici la complainte que Dieu fait : Le bois me ressemble-t-il, ou la pierre ? Et ce sont choses mortes et corruptibles. [...] Si donc il n'a point ressemblé anciennement au bois, et à la pierre : aujourd'hui que sera-ce ?* » (*ibid., c. 149, 151*). Calvin précise, Esaïe à l'appui, que Dieu n'a pas de mains, car il n'a pas de corps et n'est donc pas représentable. Les termes corporels appliqués à Dieu dans la Bible sont des *similitudes* (c'est-à-dire des métaphores, des anthropomorphismes). L'image ne peut représenter l'essence de l'homme, *a fortiori* elle ne peut imager Dieu : « *Ainsi donc ne voit-on pas que les hommes sont plus qu'enragés, quand ils entreprennent de vouloir figurer l'essence de Dieu : vu que leurs âmes, qui ne sont rien au prix, ne se peuvent figurer ? [...] C'est donc le défigurer, quand nous lui attribuons aucune image corporelle : lui qui est la source de vie, nous ne le pouvons représenter par une chose morte.* » (*ibid., c. 150, 153*). « *Et quand on s'est fait ainsi des figures visibles, ç'a été parce qu'on n'a pas connu la hauteur de Dieu, et sa majesté incompréhensible.* » (*Sermons sur Job, LXXXV, Opera 34, c. 296*).

De même, il est impossible de représenter le Christ. Calvin reprend l'argumentation des iconoclastes* orientaux concernant la double nature du Christ : « *Voilà Jésus Christ qui est peint et portrait : et nous savons qu'il n'est pas seulement homme, mais il est Dieu manifesté en chair : et*

quelle remembrance est-ce là ? [...] Faudra-t-il ici avoir des portraits et des images, où la chair seulement soit représentée ? » (*ibid.*, c. 157). En cela, Calvin ne dit pas qu'on ne peut pas représenter une scène biblique comportant Jésus-Christ, mais qu'une image du Christ ne peut rendre compte de sa personne et que son enseignement est falsifié. Qu'on s'en passe donc.

Les seules images que le Christ nous ait données sont le baptême et la Cène. « *Or s'il est question d'images visibles, notre Seigneur nous en a donné tant qu'il connaît nous être propre. Quand nous avons le Baptême, ne voilà point une image visible de ce qui est spirituel : c'est à savoir du lavement que nous avons par le sang de notre Seigneur Jésus Christ, quand nous sommes renouvelés par son saint Esprit ? En la Cène, n'avons-nous pas un mystère de ce secret céleste qui nous est là montré ?* » (*Sermon sur le Deutéronome, op. cit.*, c. 154). L'œil n'a d'autre signe que les deux sacrements par lesquels le Christ se manifeste de manière visuelle. Les images ne sont pas des signes légitimes.

C'est l'exclusivité du Christ comme Révélation de Dieu et de la rencontre avec Dieu par l'intermédiaire du Saint-Esprit qui est donc pour Calvin le nœud de la question des images. L'image n'a de sens, pour la foi, que si elle annonce l'Évangile. Or, ou elle n'apporte aucune révélation et est donc insensée et vide, ou elle veut révéler ou prêcher indépendamment de l'histoire et de la personne du Christ, et elle est sacrilège et illégitime. Le moyen choisi par Dieu pour se révéler est exclusivement la Parole utilisée par l'Esprit, et le Christ, parole faite chair. L'Incarnation ne justifie pas l'image. L'Évangile n'a été donné à voir qu'aux témoins directs du Christ. Pour les autres, il est à vivre et à entendre. « *Mais encore Dieu a donné sa parole à tous, qu'il n'a point voulu seulement parler aux grands clercs, mais il a condescendu à la rudesse des plus petits.* » (*Sermons sur le Deutéronome, op. cit.*, c. 153). Calvin rejoint là la critique de Zwingli sur l'image qui ravit au peuple son accès à la Bible.

Une anecdote, que rapporte Calvin : « *Il me souvient de ce que j'ai vu faire aux marmosets [les statues] de notre paroisse, étant petit enfant. Quand la fête de saint Etienne venait, on paraît aussi bien de chapeaux et affiquets les images des tyrans qui le lapidaient (car ainsi les appelle-t-on en commun langage), comme la sienne. Les pauvres femmes, voyant les tyrans ainsi en ordre, les prenaient pour compagnons du saint, et chacun avait sa chandelle.* » (in *Traité des Reliques*⁷). Voilà ce qu'enseigne l'usage des images, pour Calvin : la confusion.

⁷ Publié récemment in *La Vraie piété*, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 202.

« Depuis qu'il y a eu des images au monde, il n'y a eu qu'erreur, et ç'a été pour abrutir les hommes, et pour les faire détourner de la vérité. » (Sermons sur le Deutéronome, op. cit., c. 151).

3. La dévotion aux images

Calvin condamne sans nuance la dévotion aux images. S'appuyant sur saint Augustin, il assimile l'attitude de dévotion (la vénération de Nicée II) à l'idolâtrie* elle-même. « Les images, disent-ils, ne sont point tenues pour Dieu [...] Nous ne devons pas aussi penser que les païens eussent été si sôts, qu'ils ne connussent que Dieu était autre chose qu'un pièce de bois ou de pierre, car ils changeaient les simulacres selon que bon leur semblaient, retenant toujours les mêmes dieux. Qu'on lise les excuses que saint Augustin récite avoir été prétendues par les idolâtres de son temps : [...] qu'ils n'adoraient pas cette forme visible qu'on leur reprochait être leurs dieux, mais la divinité qui habitait là invisiblement. [...] les plus purs répondaient qu'ils n'adoraient ni l'idole, ni l'esprit figuré par elle, mais que sous cette figure corporelle, ils avaient seulement un signe de ce qu'ils devaient adorer. » (Institution I, XI, 9). Calvin souligne la proximité de l'attitude de l'idolâtre païen avec l'attitude de celui qui prie devant une image. Avec saint Augustin encore, il affirme que celui qui prie devant l'image ne peut attendre son exaucement que de ce qu'il regarde au travers de la prière. Il souligne les nuances entre les cultes de *dulie** et de *lâtrie**, mais c'est pour mieux les ridiculiser : « Cherchant une cachette frivole sous les mots grecs, ils se contredisent le plus follement du monde : car comme *latreuein* en grec ne signifie que révéler, ce qu'ils disent vaut autant comme s'ils confessaient qu'ils révèrent leurs images sans révérence, et qu'ils les honorent sans les honorer » (Institution I, XI, 11). Bien plus, il affirme qu'au contraire de ce qui est allégué par Nicée II, la *dulie** est plus que la *lâtrie**, puisque le service est plus exigeant que l'honneur, « car il nous serait souvent dur et fâcheux de servir à ceux que nous ne refusons pas d'honorer. » (Institution I, XII, 2).

L'image n'a donc aucun rôle dans la piété, même pas celui de porter le croyant à adorer. « Ils s'agenouillent là devant [un crucifix] et font leurs prières et dévotions, ils diront assez que Dieu est au ciel, mais qu'il faut avoir quelque remembrance afin qu'on soit émû. Et autrement qu'on serait comme éperdu et évanoui, quand on se voudrait adresser devant la majesté de Dieu. [...] Et cependant les pauvres gens s'attachent du tout à ces singeries, et à tant de cérémonies qu'ils voient, que jamais n'élèvent leurs esprits en haut. » (Sermons sur l'épître aux Corinthiens, Opera 49, c. 612-613).

4. L'image et le temple

Calvin n'interdit pas la fabrication des images, mais seulement celle de la divinité et tout usage ecclésiastique et liturgique de celles-ci. « *L'art de peindre et de tailler [sculpter] sont dons de Dieu, je requiers que l'usage en soi gardé pur et légitime, afin que ce que Dieu a donné aux hommes pour sa gloire et pour leur bien ne soit pas perverti et pollué par abus désordonné* » (Institution I, XI,12). Les images ont leur place partout, sauf dans le temple qui réunit les chrétiens. Dans le lieu de culte, c'est l'iconoclasme* radical.

Cependant, Calvin n'encourage pas un iconoclasme* pratique spontané. Comme Zwingli, il considère que les images doivent être retirées des lieux de culte par les autorités civiles, dans l'ordre et le respect du bien public. Lors de la prise de Lyon par les Huguenots, des scènes de pillage et de destruction des images ont lieu. Calvin écrit aux pasteurs de la communauté lyonnaise : « *Déjà il y a du zèle inconsidéré à faire les ravages qu'on a fait aux temples ; mais de ce qui s'est fait à la chaude et par quelque dévotion, les gens craignant Dieu n'en jugeront point à la rigueur. De ces butins que pourra-t-on dire ? A quel titre sera-t-il licite de ravir ce qui n'est à aucune personne privée ?* » (Lettre aux Ministres de Lyon, 13 mai 1562). Et encore : « *Si est-ce, Monsieur, qu'il vous y faut évertuer, et surtout à corriger un abus qui n'est nullement supportable, c'est que les soudards prétendent de butiner les calices, reliquaires, et tels instruments des temples [...] d'autant que c'est pour exposer en opprobre la cause qui est si bonne et sainte de soi, et la rendre odieuse.* » (Lettre au Baron des Adrêts, 13 mai 1562). L'iconoclasme* spontané viendra en plusieurs points de France et d'Allemagne, cependant qu'en Angleterre et en Suisse, les images seront sorties des Eglises par les autorités royales ou locales, suivant l'orthodoxie calvinienne et zwinglienne.

5. Les abus papistes

Reprenant une critique adressée aux images par d'illustres devanciers tels que Savonarole, Calvin dénonce les parures des images pieuses, en particulier l'accoutrement des saints, qui n'engage pas, selon lui, à la piété, mais à la débauche. « *Chacun voit quels déguisements monstrueux ils [les papistes] font à Dieu. Quant est des peintures ou autres remembrances qu'ils dédient aux saints, que sont-ce, sinon patrons de pompe dissolue, et même d'infâmeté, auxquels si quelqu'un se voulait conformer, il serait digne du fouet ? Les putains sont plus modestement accoutrées en leurs bordels, que ne sont point les images des Vierges aux temples des papistes ; l'ornement des martyrs n'est de rien plus convenable. Qu'il y ait donc quelque peu d'honnêteté en leurs images, s'ils veulent colorer leurs mensonges en prétendant que ce seront livres de*

quelque sainteté. » (Institution I, XI, 7). Calvin fait ici référence à la coutume de représenter les personnages bibliques en peignant les notables du lieu dans leurs plus beaux apparats, ce qui dévalue les saintes personnes puisqu'on leur fait supporter le visage et les vêtements de personnes dont la sainteté est souvent plus que douteuse.

Autre critique de Calvin aux abus papistes : les reliques et les images devenues reliques. En particulier, il critique les images du Christ conservées en différents lieux et considérées comme miraculeuses : « *Voyons ce qui se dit de ces images ; non point celles qui se font communément par peintres, ou tailleurs, ou menuisiers, car le nombre en est infini, mais de celles qui ont quelque dignité spéciale pour être tenues en quelque singularité comme reliques. Or il y en a de deux sortes : les unes ont été faites miraculeusement, comme celle qui se montre à Rome, en l'église Sainte-Marie, qu'on appelle in porticu ; item, une autre à Saint-Jean de Latran, item, celle de Lucques, qu'on dit avoir été faite par les anges et laquelle on appelle Vultus sanctus. Ce sont fables si frivoles qu'il me semble avis que ce serait peine perdue, et même que je serais ridicule et inepte, si je m'amusais à les réfuter.* » (Traité des reliques, op. cit., p. 182). Calvin montre là les superstitions qui sont nées d'images auxquelles un culte était rendu.

L'esthétique de Calvin⁸

Calvin délimite clairement l'espace de l'image « profane », libre tant qu'elle n'a pas de prétention à prêcher, interdite quand elle veut prendre la place de la parole.

Si Calvin rejette toute représentation de Dieu en image, il accepte d'autres images : « *Or l'Écriture sainte ne tend point là, quand il est dit qu'il n'est point licite de figurer Dieu, parce qu'il n'a point de corps : or des hommes c'est une autre chose.* » (Sermons sur le Deutéronome, op. cit., c. 156). Il précise même ce qu'il vaut de représenter. « *Il y a les histoires pour en avoir mémorial ; ou bien figures, ou médailles de bêtes, ou villes ou pays.* » (Institution I, XI, 12). L'édition de 1545 précise au même paragraphe : « *Quant est des choses qu'on peut licitement représenter, il y en a deux espèces. En la première sont contenues les histoires, en la seconde, les arbres, montaignes, rivières, et personnages qu'on peint sans aucune signification.* » Il ne cherche pas forcément à leur trouver une justification, une utilité, puisque pour la plupart elles ne servent qu'au

⁸ La question esthétique n'est pas la problématique du débat : seul le statut de l'image est en cause au XVI^e siècle. Mais Calvin précise certains éléments esthétiques pour souligner les limites de l'interdit de l'image : la religion chrétienne ne doit pratiquer aucune forme d'image dans l'Église et le culte. Hors de ce cadre-là, la question ne se pose plus.

plaisir, ce que Calvin ne condamne que quand elles entrent dans le temple. « *Les histoires peuvent profiter de quelque avertissement ou souvenance qu'on en prend ; touchant le reste, je ne vois point à quoi il servirait, sinon à plaisir.* » (*Institution* I, XI, 12). Elles ne sont donc pas faites pour enseigner, donc n'ont pas lieu d'être dans l'Eglise.

Calvin précise dans ce même texte : « *Il reste donc qu'on ne peigne et qu'on ne taille que les choses qu'on voit à l'œil.* » « *Ce que nous voyons donc se pourra représenter par peinture.* » dit-il dans ses *Sermons sur le Deutéronome*, *op. cit.*, c. 156. On aurait tort d'en déduire rapidement un manifeste réaliste⁹. Cette indication n'est pas une pétition esthétique, mais une façon de dire qu'on ne doit pas peindre les choses invisibles, c'est-à-dire tout ce qui relève de la révélation divine et, *a fortiori*, Dieu lui-même. Calvin s'oppose en cela à ceux qui prétendaient au caractère révélateur, et donc sacré, des images pieuses. Il ne précise d'ailleurs pas *comment*, dans quel *style*, on doit peindre ce que voit l'œil. C'est une question de principe, pas d'esthétique.

Contrairement à une idée répandue, Calvin n'interdit nullement la représentation humaine, notamment celle du visage. Il précise dans sa liste la *figure*, c'est-à-dire le portrait. Il énonce dans ses *Sermons sur le Deutéronome* que l'on peut représenter les hommes (cf. *infra*). La tradition picturale qui naîtra en pays réformé insistera d'ailleurs beaucoup sur le portrait, Rembrandt, par exemple.

En quelque sorte, Calvin encourage à la fois un *art engagé*, qui porte un enseignement – remarquons qu'il ne parle pas de discours qui devrait l'accompagner pour lui donner sens – et un *art pour l'art*, sans autre objectif que la satisfaction des yeux. On ne peut évidemment pas lui demander de parler d'art abstrait dans sa liste de ce qui se peut peindre : ce serait un bel anachronisme.

Calvin n'en dit pas plus : au-delà, ce n'est plus du ressort de la théologie.

L'image dans la société

Pour Calvin donc, l'image n'a sa place que dans la société, à l'exclusion de l'Eglise où seule la Parole et le Christ ont droit de cité. De cette manière, il décléricalise l'image, il l'enlève des mains des religieux

⁹ Olivier Christin, *Une révolution symbolique*, Ed. Minuit, Paris, 1991, conclut pourtant ainsi sur les seuls mots « *voit à l'œil* » (p. 41). L'esthéticien Hans Rookmaaker, qui eut une influence importante aux Pays-Bas et en Grande-Bretagne, comprend aussi ce texte comme un manifeste esthétique et bâtit sa conception de l'art sur le même principe. Voir notamment : *Modern Art and the Death of a Culture* (IVP, Londres, 1970) et *Art needs no justification* (IVP, Londres, 1978).

pour lui donner une place laïque dans la vie humaine. Il refuse donc que l'image soit soumise au dogme religieux, pour peu qu'elle n'empiète pas sur le dogme lui-même.

Par extension, le discours de Calvin sur l'image vise à ne pas soumettre les gens à une dictature de l'image comme cela était le cas, selon la critique des réformateurs, dans les siècles où l'image remplaçait la parole et justifiait, en quelque sorte, l'impossibilité d'accès au texte biblique et donc l'analphabétisme. Si l'image devient objet de mémoire (souvenance) ou de plaisir et non substitut à la parole, elle ne peut justifier de maintenir le peuple dans l'ignorance de l'écriture. On apprendra donc à lire et à écrire en terre protestante.

LIBÉRATION DE L'IMAGE ET RECONQUÊTE DE L'ICÔNE

Avec des divergences qui pouvaient paraître faibles au départ, les positions des grands réformateurs s'éloignent au fur et à mesure qu'on les regarde de près. Deux camps coexistent, l'un autour de Luther, l'autre autour de Calvin et Zwingli. Les conséquences de ces divergences auront une certaine importance dans la pratique de la piété de ces diverses traditions. Le piétisme luthérien finira par un usage (admis, mais non général) d'images pieuses¹⁰, alors que la tradition réformée manifesterait son rejet de l'image jusque dans le dépouillement extrême de ses lieux de culte.

Le contexte des débats

La polémique sur l'image ne se déroule pas dans le même contexte pour Luther, Zwingli et Calvin. Luther s'oppose, sur cette question comme sur d'autres questions qui touchent au pouvoir et au rôle séculier de l'Eglise, à la réforme radicale, les anabaptistes*. Il ne polémiquait pas avec des théologiens qui voudraient maintenir le rôle de l'image hérité du Moyen-Age, mais avec des réformateurs qui veulent pousser à l'extrême les idées et les pratiques réformatrices. La remise en cause de l'image doit aller, pour eux, au bout de sa logique : l'iconoclasme* total.

Zwingli et Calvin, quant à eux, polémiquaient avec des théologiens romains, en même temps qu'ont lieu des actes iconoclastes* venant de leurs partisans. Ils réfrènent les actes de leurs coreligionnaires en demandant l'appui des autorités locales, tout en affirmant un iconoclasme* théorique qui s'oppose à l'iconolâtrie* de leurs adversaires théologiques. Dans le cas de Calvin en particulier, le mouvement préparatoire du Concile

¹⁰ Cf. Anne Sauvy : *Le Miroir du cœur*, Cerf, Paris, 1989, pp. 236ss.

de Trente a remis à l'ordre du jour la théologie de l'image¹¹. Certains théologiens romains tentent de condamner les abus ayant entâché l'usage des images pour conserver la légitimité de cette tradition culturelle. Calvin réfute les nuances de la théologie orthodoxe de l'icône*, reprises par ces théologiens romains modérés, selon ses vues qui ne tolèrent aucune exception à l'interdit biblique. Le Concile de Trente tiendra compte des modérés en rejetant des abus anciens, mais affirmera solennellement la légitimité des images et de leur culte, ce qui n'avait été affirmé jusqu'alors que par les deux conciles de Nicée II (787) et Constantinople (843), en Orient. La pratique iconophile* (déjà généralisée) est ainsi pour la première fois inscrite dans le dogme au plus haut niveau de la structure romaine.

Ces contextes incitent donc à relativiser les écarts importants qui apparaissent entre les théologies luthérienne et réformée sur cette question. Cependant, les conséquences pratiques de ces développements théologiques maintiendront ces écarts. En définitive, la tradition luthérienne se fera l'héritière de l'iconomachie* carolingienne, et la tradition réformée d'un iconoclasme* byzantin modernisé.

Image mentale et image matérielle

Les Réformateurs divergent dans leur compréhension et leur interprétation de l'image. La dimension relationnelle de l'homme à l'image, qu'ils interprètent différemment, les conduit à leurs prises de position. Luther accepte l'image matérielle parce que l'homme se construit des images intérieures ; Zwingli et Calvin rejettent cette image matérielle parce que l'homme s'y soumet et en devient dépendant.

Luther opère une certaine confusion entre l'image matérielle, fabriquée par un homme et regardée par un autre, et l'image que se crée tout homme intérieurement : il assimile l'une à l'autre, comme si l'image mentale était du même ordre que l'image matérielle, comme si l'homme se créait intérieurement des images matérielles. Sans doute a-t-il peur de ces images mentales de l'homme et souhaite-t-il les contrôler par les images matérielles qu'il invite à faire et utiliser. La confusion me semble venir d'une herméneutique* ontologique*, dans laquelle le concept désigne pleinement l'objet, dans laquelle le signifiant représente exactement le signifié. Le langage dit alors vraiment la réalité, il définit parfaitement le réel.

¹¹ Sur cette question, voir en particulier le développement d'O. Christin, *op. cit.*, pp. 209ss.

Luther suppose donc que l'image matérielle qu'il mettra devant les yeux du fidèle s'imposera comme image mentale et permettra au croyant de croire *conformément* au dogme et à l'histoire sainte. Pourtant, l'image ainsi présentée ne fonctionnera pas différemment du discours et de la parole : le fidèle se construira une image mentale à partir de l'image comme à partir du discours, avec le même décalage herméneutique*. Mais l'épistémologie ontologique* de Luther, héritée du Moyen-Age, ne lui permet pas de saisir la distance entre les deux images.

L'image que propose Luther est donc une limite à l'imaginaire, une façon d'encombrer l'espace mental pour lui éviter de se créer ses propres images. Ces images viennent en quelque sorte garantir l'impossibilité de l'homme de se forger ses propres conceptions, elles garantissent la conformité au dogme, c'est-à-dire la soumission à l'institution. Pour cette raison, les artistes luthériens illustrant la Bible devront accepter le contrôle ecclésiastique, comme les artistes catholiques devront le faire à la suite des décrets tridentins*¹².

L'image comme domination

Zwingli et Calvin voient plutôt dans le lien de l'homme à l'image un rapport de dépendance néfaste : l'image est une domination de l'homme par d'autres hommes, et, de la sorte, une barrière entre l'homme et Dieu. L'image n'est pas un objet de communication, mais un masque qui oblitère l'intelligence de l'homme. Les prêtres ont mis des images pour ne plus prêcher, reproche Calvin ; les hommes ne sont-ils pas capables de comprendre la parole ? De fait, l'image justifie le maintien dans l'analphabétisme : que sert-il de lire puisqu'il y a les images pour les simples ? Cette réalité-là justifie l'interdiction de traduire la Bible en langue vulgaire et de la laisser lire aux laïcs. Les polémistes catholiques abondent dans ce sens : ainsi Louis Richeome estime-t-il que la peinture est l'enseignement « *le plus convenable au menu peuple* »¹³. Face à cette attitude, les réformés affirment le libre accès à la Bible ; ils la traduisent et enseignent l'écriture.

Cette attitude traduit une volonté conservatrice et une peur d'un monde qui change. L'image est le moyen de connaissance de masse de

¹² Les ouvrages sur l'image postérieurs au Concile de Trente seront essentiellement des traités d'iconographie, précisant ce qui se peut peindre ou sculpter, et comment cela se peut représenter. Cf. O. Christin, *op. cit.*, pp. 250-285, qui cite notamment Bellarmin, Louis Richeome, Antonio Possevino S.J., Giovanni Andrea Gilio, Gabriele Paleotti, Giovan Paolo Lomazzo, Jean-Pierre Camus, René Benoist, François Richardot, sans oublier les décrets et le *Catéchisme* du Concile de Trente.

¹³ Cité par O. Christin, *op. cit.*, pp. 236-238. Il cite parmi d'autres, Richeome, Richelieu, Jacques Le Hongre, Antoine de Banastre et Timothée de Grouchi.

l'époque médiévale. La naissance de l'imprimerie ouvre la possibilité de l'écriture pour tous et demande l'alphabétisation du plus grand nombre. Mais devant ce changement de paradigme*, pour reprendre l'expression d'Hans Küng¹⁴, devant l'entrée en graphosphère, selon le concept de Régis Debray¹⁵, devant l'insécurité d'un monde mouvant où les nouveaux repères ne sont pas encore bien fixés, les tenants de l'ordre établi souhaitent maintenir le peuple dans l'ignorance de l'écrit et la soumission aux clercs détenteurs du savoir. L'image fonctionne alors comme une connaissance de masse dépersonnalisée, la connaissance de la foule, l'imprimé comme une connaissance de masse individualisée, la connaissance d'une somme d'individus. L'image nécessite une élite détentrice de la connaissance qui seule peut en dispenser des miettes sous forme d'image ; l'écrit imprimé ouvre un champ de liberté et de connaissance sans contrôle. Conscients de ce risque pour eux-mêmes, les clercs inventeront l'*imprimatur*.

En affirmant la supériorité de la parole, dite ou écrite, sur l'image, Zwingli et Calvin, du même coup, laïcisent l'image : ils la rendent inutile aux mains des clercs et rendent les clercs incompetents en ce qui concerne l'image. L'art va alors pouvoir naître, libéré de la fonction utilitaire et sacrée de l'image. Le christianisme, héritier du paganisme pour l'art sacré, invente à son tour l'art, libre de tout engagement vis-à-vis de l'institution. Une nouvelle dépendance de l'art vis-à-vis de l'institution se fera avec l'invention du musée, où l'art devient à son tour religion, mais c'est une autre histoire...

Naissance de l'art

L'art peut donc enfin naître, après, pourrait-on dire, une gestation de plusieurs millénaires dans le ventre des religions et des pouvoirs. L'image a jusqu'alors servi aux clergés comme *medium** sacré et aux puissants comme *medium** profane investi d'une part de sacré : l'idole soumet les fidèles aux prêtres comme l'effigie soumet les sujets au roi, au tyran ou à l'empereur. Cessant d'être investie de ce rôle médiateur et d'une charge de

¹⁴ Hans Küng : *Une théologie pour le troisième millénaire*, Seuil, Paris, 1989. Traduction de *Theologie im Aufbruch, Eine ökumenische Grundlegung*, R. Piper, Munich, 1987.

¹⁵ Régis Debray : *Vie et mort de l'image*, NRF, Gallimard, Paris, 1992. Régis Debray distingue trois époques de l'image et de la communication : La *logosphère*, ère de la parole (éventuellement écrite), la *graphosphère*, ère de l'imprimerie (écrit de masse), la *vidéosphère*, ère audiovisuelle (image et son en mouvement). Chaque ère est caractérisée par différents éléments, notamment le référent crucial, ou source d'autorité (logosphère : le surnaturel, Dieu ; graphosphère : le réel, la nature ; vidéosphère : le performant, la machine), la modalité d'existence, la temporalité, la déontologie, etc. Voir pp. 226-227.

sacré, l'image peut exister de manière autonome, pour elle-même, sans autre vocation publique qu'elle-même. Par la même occasion, le pouvoir perd un moyen de contrôle sur les consciences, il s'affaiblit et la démocratie peut naître sur les cendres de l'absolutisme.

Le nouveau statut que cette liberté confère à l'art provoque la perte – possible, mais pas absolue : les pouvoirs auront toujours la tentation de s'arroger le contrôle de l'image – de la dimension médiumique* de l'image. L'image n'a plus, dès lors, à incarner une institution ou un message prédéterminé, mais elle est seulement chargée de la personnalité de son créateur. Il en résulte la personnalisation de l'art : l'auteur devient déterminant pour l'œuvre, il induit la compréhension et l'appropriation de l'œuvre par l'amateur d'art. Les images du temps de l'icône* et de l'idole sont anonymes ; celles du temps de l'art sont signées et appartiennent à l'œuvre d'un auteur identifié et dont la personnalité est primordiale à l'œuvre ; l'artisan qui reproduit la tradition en y ajoutant une petite touche personnelle s'est fait artiste, créateur d'un œuvre au style déterminé et personnel.

Dès lors, l'image n'a plus le rôle de liant institutionnel, de communication officielle, d'intermédiaire entre le clergé ou le pouvoir et le fidèle ou le sujet. L'image ne communique plus un message, mais un ensemble subjectif de données (plaisir esthétique, émotions, impressions, etc.). L'esthétique, ferment de pensée chez celui qui la reçoit, domine sur le message. Le regard de l'amateur d'art n'est plus le même : il ne vient plus chercher une connaissance, une vérité ou une relation avec une réalité hors d'atteinte sans le *medium** de l'image, mais il reçoit des éléments esthétiques pour forger sa vision de l'œuvre et sa vision du monde. Il n'est plus simple récepteur d'un message, mais créateur d'une pensée libre (mais néanmoins contingente).

Le retour de l'icône*

Sans doute est-il temps aujourd'hui de reprendre une définition moderne de l'icône*. L'usage de ce terme en informatique n'est sans doute pas innocent. Il traduit le renouveau du concept, à défaut de démontrer un nouvel attrait pour la piété orthodoxe. Mais l'icône* à définir n'est plus celle des chapelles orthodoxes et des iconostases, elle est celle que nous côtoyons au quotidien, dans notre société qui est redevenue, après une période dominée par l'écrit, une société de l'image¹⁶.

Il me paraît possible de tenter les redéfinitions suivantes :

¹⁶ Sur ce sujet, je recommande l'excellent ouvrage de Régis Debray, *op. cit.*, ainsi que, du même auteur, *L'Etat séducteur, les révolutions médiologiques du pouvoir*, Gallimard, Paris, 1993.

1. L'icône* est une image dans laquelle la dimension utilitaire prime sur la qualité esthétique, cette dernière n'étant définie qu'en fonction de la complexité et de la rigueur de la technique employée. En ce sens, l'iconoclasme* est à l'origine de l'art, moyen autonome d'expression et de langage, dénué d'utilité et de justification.

2. L'icône* est une image pré-artistique, antérieure à l'art, dont la vocation est d'être un *medium** entre deux communicateurs ; ce *medium**, cet intermédiaire, est en définitive un écran limitant ou annulant une communication réciproque. En ce sens, l'image publicitaire comme l'image d'information (en presse et en télévision) sont des formes modernes de l'icône*, régies suivant des codes relativement stricts, où le message prime sur l'esthétique. L'image d'art donne la primauté à l'esthétique, le message éventuel qu'on peut y trouver est en fait celui que le contemplateur y mettra.

3. L'icône* a vocation sacrée, hier comme intermédiaire dans la prière, aujourd'hui comme objet disant le réel (ou prétendant le faire), c'est-à-dire qu'elle tend vers un absolu incontestable. C'est pour cette raison que l'orthodoxie a quasiment fixé un *canon** de l'icône*, et qu'aujourd'hui, toute communication est sensée dépendre de l'image, suivant des codes réputés universels. L'icône* moderne contribue à une nouvelle apparition de l'illétrisme comme l'image religieuse participait au maintien de l'analphabétisme au Moyen-Age.

Quelle est donc cette icône* moderne ? A l'évidence, le tube cathodique, la communication de masse et la publicité figurent au premier rang : l'esthétique, qui n'y est point absente, est subordonnée à l'efficacité, à l'utilité qui est la fin même de cet usage de l'image. Mais l'icône* moderne ne se limite pas à ces manifestations visuelles. Le fonctionnement, le mode de production et le langage symbolique de ces images envahit aujourd'hui toutes les images. Le *Pop'Art* en est un exemple. Les séries télévisées, les *Soap Opera*, font du cinéma une fenêtre ouverte sur une pseudo-réalité, centrée sur les valeurs dominantes de la société, sans regard critique, sans apport original, avec une esthétique rachitique. Les *reality show*, ultime étape de la banalisation, mélangent anecdotes et réalité, le tout enrobé de présentation spectaculaire qui n'a plus rien du spectacle ni de l'art. Prétendant ainsi mettre l'art à portée de tous, on ne peut qu'éloigner le public de l'art, lui faisant prendre des vessies pour des lanternes. L'icône* moderne est une illusion qui se prend pour la réalité, une grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf.

Fin de l'art

Avec le retour de l'icône*, nous assistons à la fin de l'art. Non pas au sens où l'art n'existerait plus, mais au sens où le statut de l'image perd

les caractéristiques acquises à la Réforme pour reprendre celles de l'icône*. Concrètement, coexistent des « images d'art » et des « images icônes* ».

Au travers de la télévision, la communication redevient centrée sur l'image : l'information et la connaissance culturelle sont conditionnées par le tube cathodique, source principale d'acquisition de connaissance aujourd'hui (avant ou après l'école ?). L'image en mouvement de la télévision donne facilement l'impression de reproduire la réalité, quand elle n'en donne d'un *point de vue*. Ce qui se fait au niveau informatif se reproduit au niveau du spectacle. On ne parle d'ailleurs plus vraiment d'art, mais de spectacle. L'œuvre d'art contemporaine (celle qui domine, en tout cas) est conditionnée par le succès, c'est-à-dire par une réception de masse qui subordonne l'esthétique à la loi du marché. L'art en liberté conditionnelle (l'obligation de plaire) se crée désormais en fonction du goût et de la volonté des acheteurs, comme hier il se créait en fonction du bon plaisir des clergés et des puissants. L'auteur, quand il existe encore, doit créer en fonction de ce que souhaite voir le public. A la dépersonnalisation de l'œuvre s'ajoute la dépersonnalisation de l'artiste : les spectacles télévisuels sont principalement le produit de création collective, d'équipes où les créateurs se fondent dans l'anonymat pour créer des œuvres sans personnalité, à la chaîne, comme à l'usine. C'est l'ère du stakhanovisme artistique. L'image est ainsi devenue un simple produit de consommation, comme n'importe quel autre produit, et la télévision, le supermarché du prêt-à-penser et du prêt-à-créter, la vitrine d'une expression économique plus que d'une expression esthétique. En même temps, le tube cathodique a redonné aux puissants des images pour assurer leurs pouvoirs. Les régimes de tous types se servent de l'image pour se justifier ou se glorifier, comme aux temps des effigies de César. Les exemples récents ne manquent pas, de la guerre du Golfe à celle de Somalie, de Bosnie ou d'Haïti. Ces phénomènes, prédominants, assurent une certaine fin à l'art, même si subsiste à côté une véritable création artistique.

La fin de l'art ne signifie pas seulement la fin de la création artistique libre et individuelle : la domination de l'esthétique par l'utilitaire va plus loin, elle signifie la fin de l'éthique. L'art est le reflet de la pensée et de l'esthétique d'une société ; son statut dans la société est le reflet de la liberté concédée aux membres de la société. Il n'y a pas de société libre sans art libre. La soumission de l'art à l'argent, dans nos sociétés dominées par cette valeur suprême, en fait le porte-parole, alors que le rôle de l'art est d'être fou du roi plutôt que ministre. Imagine-t-on aujourd'hui les créateurs du temps passé, qui ne se souciaient pas principalement des contingences économiques, mais de la qualité de leur œuvre, s'auto-limiter

parce que le marché le demande ? Bon nombre des chefs-d'œuvre qui constituent notre patrimoine n'existeraient pas. L'artiste ne se limite pas à une production instantanée, régie par la demande de l'instant, il crée selon son impérieuse nécessité et adapte les moyens à son œuvre, non le contraire. La logique de la rentabilité n'est pas la logique de l'art, et pourtant, c'est celle de l'image aujourd'hui. La logique de l'art est tout autre, chargée de liberté et d'utopie, dirigée vers l'avenir et la durée, non vers la consommation et la disparition.

Ainsi, l'icône* a aujourd'hui, à partir d'un modèle qui lui vient de la théologie chrétienne dans sa version orientale, retrouvé une place importante à la fois à travers l'écran de télévision et l'invasion de l'imagerie publicitaire. La théologie a donc encore et toujours à discuter du statut de l'image, elle qui, croyant la débarrasser de son carcan d'idolâtrie*, lui a permis d'en générer un autre, plus subtil. Sans doute faut-il encore aujourd'hui abattre des icônes* pour retrouver des images libres, mais cela demande peut-être trop d'imagination à nos contemporains...

Le comité de *Hokhma* vous propose

un colloque théologique

dans les locaux de la Communauté de Pomeyrol (près de
Tarascon (France)
du 6 au 8 mai 1995

LA FIN DU MONDE : UNE QUESTION D'ACTUALITÉ

Théologiens et scientifiques s'interrogent

avec :

Hubert Greppin, biologiste, professeur à Genève

Comment l'écologie pense-t-elle l'avenir du monde ?

Claude Baecher, professeur à l'Institut Biblique Mennonite du
Bienenberg

*Comment l'Eglise pense-t-elle la fin du monde ? Histoire des
interprétations*

Elian Cuvillier, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de
Théologie Protestante de Montpellier

*Les Apocalypses du Nouveau Testament, la fin du monde et le
jugement*

Frédéric de Coninck, sociologue

Comment le politique et l'économie pensent-ils l'eschatologie ?

Débats animés par **Eric Denimal**,

rédacteur du *Christianisme au XX^e siècle*.

Prix : 350 FF/100 FS/2200 FB. Etudiants : 250 FF/75FS/1600FB.

Possibilité de transport au départ de la région parisienne.

Renseignement et inscriptions

Christophe Desplanque

70 rue Négrier F-59540 Caudry



NOËL ET LES FLEURS DU MAL

par Gérard PELLA, pasteur réformé à Vevey, Suisse

INTRODUCTION

Ce scénario a été imaginé et joué par un groupe de jeunes de la paroisse de Chailly quelques jours avant Noël 1992. Peut-être y puiserez-vous des idées pour une célébration destinée aux jeunes et à leurs familles.

Ce sont les jeunes qui ont choisi les « témoins » qui vont venir à la barre : François d'Assise, Martin Luther King, Mère Teresa et Gandhi.

On s'étonnera peut-être de ne pas trouver dans ces pages une christologie pleinement élaborée. Il s'agit en effet d'une christologie de bas en haut : partant de l'impact qu'ont eu ces témoins-ci sur ces jeunes-ci, j'essaie de remonter au Christ biblique.

Indications pratiques

Les bancs étaient disposés autour d'une scène rudimentaire montée au centre du temple. Ils étaient répartis en quatre lots d'environ quarante places. Au début de la célébration, l'officiant a prévenu l'assemblée qu'à chaque intervention du guet,¹ elle aurait à se déplacer dans le sens des aiguilles d'une montre, d'un lot de bancs au

¹ A la Cathédrale de Lausanne, le guet crie chaque heure de 22 heures à 2 heures du matin.

La boîte à outils

Aborder les pratiques concrètes de la foi, de la spiritualité, de l'Église et du service chrétien avec la boîte à outils.

- une rubrique régulière,
- des propositions simples dans un langage aussi peu technique que possible ;
- des marches à suivre originales ou éprouvées ;
- du pratique accessible sans détours théoriques ;
- du concret qui ne tombe pas dans le truc.



suivant. Ce mouvement, d'abord insolite, a été fort apprécié par l'assemblée.

L'animateur et Baudelaire se trouvent sur la scène centrale. Le lecteur se trouve au lutrin, à l'un des points cardinaux de la scène.

Seuls les quatre « témoins » (François d'Assise, Martin Luther King, Gandhi et Mère Teresa) sont « déguisés ». Au début de la scène, ils se trouvent derrière le public (un derrière chaque lot de bancs) avec une bougie allumée. Pour témoigner, ils viennent à l'un des points cardinaux (à la charnière entre deux lots de bancs). A la fin de leur témoignage, ils allument une des quatre bougies de l'Avent disposées sur la scène centrale et reviennent à l'un des points cardinaux.

JEU SCÉNIQUE

Animateur

Un groupe de jeunes, c'est bien, mais c'est dangereux : ça fait parfois réfléchir.

C'est ainsi qu'il y a quelques semaines, sous couvert de poésie romantique, l'un de nous faisait retentir dans la nuit *Les Fleurs du Mal*.

Baudelaire

« Qu'est-ce que Dieu fait donc de ce flot d'anathèmes
Qui monte tous les jours vers ses chers séraphins ?
Comme un tyran gorgé de viande et de vins,
Il s'endort au doux bruit de nos affreux blasphèmes.

Les sanglots des martyrs et des suppliciés
Sont une symphonie enivrante sans doute,
Puisque, malgré le sang que leur volupté coûte,
Les cieux ne s'en sont point encore rassasiés ! »²

Animateur

Comment oses-tu, Baudelaire, venir nous déranger avec pareille question juste avant Noël ?

² Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, CXVIII, Paris, Gallimard, 1972.



Baudelaire

Qu'est-ce que Dieu fait donc ?

Animateur

Mais souviens-toi de Noël !

Lecteur

« Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière ; sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre, une lumière a resplendi. Seigneur, Tu rends leur joie immense, Tu fais grandir leur allégresse... » (Es 9,1-2)

Baudelaire

en regardant sa montre

Mais qu'est-ce que Dieu fait donc ?

Le guet

Il a sonné huit heures !

Lecteur

« Joseph partit de la ville de Nazareth en Galilée, pour aller en Judée, dans la ville appelée Bethléhem. Il alla s'y faire inscrire avec Marie, sa fiancée. Elle attendait un enfant et, pendant qu'ils étaient à Bethléhem, le jour arriva où son bébé devait naître. Mais il n'y avait pas de place pour eux dans la maison où logeaient les voyageurs. » (Lc 2,4-7)

Animateur

Pas de place pour eux. Portes fermées (*ici on ferme les portes du temple*). Pas de place pour l'envoyé de Dieu. Pas de place pour Dieu.

Baudelaire

Mais qu'est-ce que Dieu fait donc ?

Animateur

Ouvre les yeux ! La nuit n'est pas complète : il y a des lueurs.



Il y a des hommes et des femmes dont la vie montre que Dieu est vivant.

Il y a des hommes et des femmes qui ont pu grâce à Dieu briser les chaînes de l'égoïsme et de l'indifférence.

Regarde François d'Assise, par exemple...

Arrive François d'Assise

Oui, Baudelaire, il a raison : l'amour de Dieu fait des merveilles... mais il ne faut pas être pressé :

« Celui qui a créé les étoiles ne mesure pas les choses à notre aune. Plus une chose est importante à ses yeux, plus il prend son temps pour la réaliser. Il la garde longtemps, près de lui, dans son secret. Puis il la prépare de loin, de très loin, par d'humbles commencements. C'est ainsi que Dieu se hâte. »³

Baudelaire

C'est très beau, mais très loin de nous. François d'Assise vivait il y a 700 ans.

(*Il regarde dans le public*) : Qu'est-ce que Dieu fait donc aujourd'hui ?

Guet

Il a sonné neuf heures !

Lecteur

Joseph et Marie vont se réfugier dans une étable.

« Marie mit au monde un fils, son premier-né. Elle l'enveloppa de langes et le coucha dans une crèche... » (Lc 2,7)

Animateur

Dieu à l'écurie...

Baudelaire

C'est évident : il n'y a plus de place pour Dieu.

Vous en connaissez, vous, des gens qui, au vingtième siècle, ont laissé de la place pour Dieu dans leur vie ?

³ Eloi Leclerc, *Exil et Tendresse*, Paris, Editions Franciscaïnes, 1983, p. 99.



Arrive MLK

Je m'appelle Martin Luther King et j'ai simplement cherché à accomplir la volonté de Dieu.

« Si Dieu refuse de combattre le mal avec une efficacité immédiate, cela ne signifie pas qu'il ne fait rien. Nous, êtres humains faibles et limités, ne sommes pas seuls dans notre recherche de la justice.

Nous devons nous rappeler que Dieu n'oublie pas ses enfants, victimes des forces du mal. Il nous donne les ressources intérieures pour porter les fardeaux et les problèmes de la vie. Si nous nous trouvons dans les ténèbres, Dieu est une lumière sur notre route. Il est avec nous, non seulement au midi de l'accomplissement, mais aussi à la minuit de la désespérance. »⁴

Et vous qui habitez la Suisse, ne vous laissez pas contaminer par le racisme. « Personne ne naît raciste ; les hommes le deviennent quand on leur inculque la peur. »⁵ Triomphez de la peur par l'amour.

Guet

Il a sonné dix heures !

Lecteur

« Il y avait des bergers qui passaient la nuit dans les champs pour garder leur troupeau.

Un ange du Seigneur leur apparut et la gloire du Seigneur brilla autour d'eux. Ils eurent alors très peur.

Mais l'ange leur dit : « N'ayez pas peur, car je vous apporte une bonne nouvelle, qui réjouira beaucoup tout le peuple : cette nuit, dans la ville de David, il vous est né un Sauveur; c'est le Christ, le Seigneur. » (Lc 2.8-11)

Les bergers se dépêchèrent d'y aller... (v. 16)

Baudelaire

Oui, je connais cette histoire de bergers...

⁴ Martin Luther King, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964, p. 111.

⁵ *Les Cahiers Protestants*, octobre 92, p. 43.



Mais ils ne demandaient pas mieux que d'avoir des apparitions.

C'étaient des gens simples.

Ils attendaient désespérément ce Messie...

En fait, ils y croyaient déjà.

Animateur

Il n'y a pas que des bergers...

Il n'y a pas que des croyants qui se soient mis en route pour Jésus !

Pense aux mages venus d'Orient...

Baudelaire

Avant de parler des mages, laisse-moi poser une question à l'ange :

« Ange plein de gaieté, connaissez-vous l'angoisse,

La honte, les remords, les sanglots, les ennuis,

Et les vagues terreurs de ces affreuses nuits

Qui compriment le cœur comme un papier qu'on froisse ?

Ange plein de gaieté, connaissez-vous l'angoisse ?

...

Ange plein de beauté, connaissez-vous les rides,

Et la peur de vieillir, et ce hideux tourment

De lire la secrète horreur du dévouement

Dans des yeux où longtemps burent nos yeux avides ?

Ange plein de beauté, connaissez-vous les rides ? »⁶

Guet

Il a sonné onze heures !

Lecteur

« Jésus naquit à Bethléhem, à l'époque où Hérode était roi. Après sa naissance, des savants, spécialistes des étoiles, vinrent de l'Est et arrivèrent à Jérusalem. Ils demandèrent :

« Où est l'enfant qui vient de naître et qui sera le roi des Juifs? Nous avons vu son étoile apparaître à l'Est et nous sommes venus pour l'adorer. » (Mt 2, 1-2)

⁶ Baudelaire, « Réversibilité », dans *Les Fleurs du Mal*, XLIV.



Baudelaire

Et vous en connaissez, vous, au vingtième siècle, des gens d'autres religions qui honorent Jésus ?

Arrive Gandhi

Je m'appelle Gandhi. « J'ai traversé le Sahara de l'athéisme et j'en suis sorti assoiffé de religion. J'ai lu le Nouveau Testament et le Sermon sur la Montagne m'est allé droit au cœur. »

« Au point que certains bigots hindous m'accusent d'être secrètement chrétien. »

« Sur les murs en terre glaise de ma chaumière, il n'y a qu'un tableau : une image de Jésus-Christ imprimée en noir et blanc avec cette inscription : Il est notre paix ! »⁷

Baudelaire

D'accord !

Il y a des gens qui bougent...

Même au vingtième siècle.

Mais est-ce que cela a vraiment quelque chose à voir avec Dieu ?

Arrive Mère Teresa

Je m'appelle Mère Teresa et j'ai reçu de Dieu un appel à secourir les plus pauvres des pauvres, à Calcutta en particulier.

Vous savez : « L'amour de Dieu est infini.

C'est un puits de tendresse et de miséricorde.

Dieu aime le monde à travers nous, vous et moi.

La façon dont on touche les gens,
la façon dont on donne,
cet amour que nous partageons,
c'est son amour qui s'exprime dans nos actes. »⁸

Guet

Il a sonné minuit !

⁷ Louis Fischer, *La vie du Mahâtmâ Gandhi*, Belfond, pp. 42 et 311s.

⁸ Paroles de Mère Teresa dans un film qui présente son ministère, Petrie Productions, 1989. (Cassette vidéo disponible auprès du Centre National de la Cinématographie, CITELE, 11 rue Duguay-Trouin, 75006 Paris).



Lecteur

« Le peuple qui marchait dans les ténèbres a vu se lever une grande lumière. »

Animateur

Oui, il nous est né un Sauveur.

Les quatre « témoins » prennent alors tour à tour la parole.

François d'Assise

Un Roi qui connaît nos pauvretés

Martin Luther King

Une présence et une force intérieures

Gandhi

Un guide de non-violence
et de libération

Mère Teresa

Un puits de tendresse et de miséricorde.

L'animateur (regardant le « public »)

Et vous, que pensez-vous de Jésus ?

Que croyez-vous ?

Que faites-vous pour que le monde soit moins sombre ?

Silence, puis musique

Chant (Aube Nouvelle)

PRÉDICATION

Philippe, un jeune homme de quinze ans, rencontre un jour au marché un stand qui lui semble étrange. Il y sent une atmosphère particulière. Il s'arrête, regarde attentivement le vendeur et lui demande :

— Que vendez-vous là, dans ces petits sachets ?

— Je ne vends rien. J'offre, dit l'ange. Tout ce que vous voulez... Tout ce que vous voulez vraiment de bien pour la terre.



— Alors donnez-moi : du travail pour tous les chômeurs
la paix pour l'ex-Yougoslavie
la fin du racisme
un pays d'accueil pour tous les
réfugiés

et puis encore...

— Excuse-moi de t'interrompre. Je me suis mal fait comprendre. Ici, je n'offre pas les fruits. J'offre seulement les graines. C'est à toi de les cultiver⁹ !

Philippe a longuement hésité parce que cultiver la paix, la justice, le respect, ça risque de lui demander plus d'énergie que son ordinateur et sa télé réunis !

Je ne sais pas ce qu'il a décidé...

Ce que je sais, par contre, c'est qu'il est plus facile de se plaindre de l'injustice que de cultiver la justice...

C'est plus facile de dénoncer le racisme que de cultiver de bonnes relations avec celui qui est différent de moi.

C'est plus facile de dire à Dieu : « donne à manger à ceux-ci, guéris ceux-là » que de retrousser ses manches ou son porte-monnaie.

C'est plus facile d'accuser Dieu de ne rien faire que de faire ce qu'il nous dit.

C'est plus facile de désespérer que de prendre la réalité à bras le corps, avec foi, espérance et amour.

Comme le personnage de Baudelaire dans notre pièce (un Baudelaire un peu caricatural, il est vrai) ; oui, comme Baudelaire, nous nous laissons fasciner par les fleurs du mal plutôt que par les graines de l'Évangile. Et pourtant, à Noël, c'est de cela qu'il s'agit.

Au premier Noël, Dieu vient déposer sur terre une graine, à cultiver... et non un fruit, à consommer. A la fois tout est accompli parce que le Sauveur vient de naître... et tout reste à accomplir parce que Jésus vient comme une graine.

Une graine non-violente : il n'impose pas la foi ; il n'impose pas la paix ; il n'impose pas la justice. Il appelle.

Y a-t-il des hommes de paix parmi nous ?

Y a-t-il des cœurs prêts à recevoir cette graine d'Évangile ?

⁹ On trouvera la version originale de cette histoire dans Anthony de Mello, *Dieu est là, dehors*, Desclée de Brouwer, 1990.

la boîte à outils



C'est tout petit, c'est insignifiant, une graine. On risque de marcher dessus sans prendre garde. Et pourtant toute la plante vient de là. Ne la piétinez pas ce soir.

Elle ne livre son secret que lorsqu'on l'accueille au cœur de sa vie. Elle devient alors murmure, présence, parfois brûlure. Elle se déploie en profondeur, en hauteur, en douceur, parfois avec vigueur, toujours avec amour.

Elle reste un mystère, mais devient une amie.

Y a-t-il des cœurs prêts à recevoir cette graine d'Évangile ?

Elle nous apporte ce soir le message des anges :

« Gloire à Dieu dans les lieux très hauts
et paix sur la terre aux hommes qu'il aime. »

Oui, paix ! Paix à vous que Dieu aime !

André Caquot et Philippe de Robert, *Les livres de Samuel*, (CAT VI), Labor et Fides, Genève, 1994.

La série des CAT, maintenant éditée par Labor et Fides, est bien connue. Ce nouveau volume se distingue par sa taille impressionnante (649 pages). Il répond à un besoin puisque le dernier commentaire d'importance en français, celui de P. Dhorme, date de 1910.

Les auteurs ont le mérite de s'être attachés à l'étude des textes plutôt que des mots, alors que bien des commentaires se contentaient autrefois de l'élucidation de ces derniers. Néanmoins, on souhaiterait parfois trouver dans les notes une justification de la traduction de tel mot ou de telle expression.

La question de la critique textuelle des livres de Samuel est à ce jour fort complexe (cf. *Hokhma* 29, pp. 54-57) et il reste bien du travail à faire pour parvenir à des conclusions assurées. Les auteurs privilégient ici le Texte Massorétique*, suivant l'éminent spécialiste qu'est D. Barthélémy, et S. Pisano. Nous aurions tendance à accorder plus de poids à certaines leçons* des textes de Qoumrân* ainsi que de la Septante*, notamment dans sa recension* lucianique* (cf. la recension de l'ouvrage de Pisano par H. G. M. Williamson, *JTS* 37/1986, pp. 458-461).

Nous avons particulièrement bénéficié, dans le commentaire, de l'attention portée à la composition formelle des récits, aux procédés littéraires et à la manière dont ils servent la signification. Bien des remarques quant à la théologie des livres sont éclairantes.

Par dessus tout, la lecture est déterminée par une hypothèse originale sur la formation des livres de Samuel. A. Caquot et P. de Robert croient y discerner trois couches littéraires. Des récits relatifs à Samuel seraient dûs à un (ou des) membre(s) de la famille d'Eli, bien au courant des traditions et des événements liés au sanctuaire de Silo, et d'autres récits relatifs à Saül et David seraient le fait du prêtre Ebyatar ou de l'un des siens, un proche de David, attaché à sa dynastie et opposé à Saül. Ces « récits primitifs » auraient été révisés par un prêtre de la famille de Sadoq à qui Salomon a confié la charge d'Ebyatar. Censeur des prêtres de la lignée d'Eli, ce réviseur serait attaché à la dynastie davidique, pro-salomonien et donc hostile aux personnages qui ont soutenu les concurrents de Salomon (dont Ebyatar). Enfin, un ou des rédacteur(s) deutéronomiste(s) aurai(en)t surtout retouché les textes lors de l'exil. La thèse est brillamment défendue et étayée d'un bout à l'autre du commentaire, qui, pour ce faire, s'attache à relever les contradictions et tensions internes, les doublets et les caractéristiques stylistiques propres à chaque rédacteur (ou cercle de rédacteurs) supposé.

Nous reconnaissons avoir été de prime abord impressionné. La lecture des notes où les auteurs rendent partiellement compte des multiples hypothèses concurrentes éveille cependant la suspicion. A y regarder de près, on découvre une façon bien facile de dénicher des contradictions. Beaucoup se résolvent sans

la boîte à outils



C'est tout petit, c'est insignifiant, une graine. On risque de marcher dessus sans prendre garde. Et pourtant toute la plante vient de là. Ne la piétinez pas ce soir.

Elle ne livre son secret que lorsqu'on l'accueille au cœur de sa vie. Elle devient alors murmure, présence, parfois brûlure. Elle se déploie en profondeur, en hauteur, en douceur, parfois avec vigueur, toujours avec amour.

Elle reste un mystère, mais devient une amie.

Y a-t-il des cœurs prêts à recevoir cette graine d'Évangile ?

Elle nous apporte ce soir le message des anges :

« Gloire à Dieu dans les lieux très hauts
et paix sur la terre aux hommes qu'il aime. »

Oui, paix ! Paix à vous que Dieu aime !

André Caquot et Philippe de Robert, *Les livres de Samuel*, (CAT VI), Labor et Fides, Genève, 1994.

La série des CAT, maintenant éditée par Labor et Fides, est bien connue. Ce nouveau volume se distingue par sa taille impressionnante (649 pages). Il répond à un besoin puisque le dernier commentaire d'importance en français, celui de P. Dhorme, date de 1910.

Les auteurs ont le mérite de s'être attachés à l'étude des textes plutôt que des mots, alors que bien des commentaires se contentaient autrefois de l'élucidation de ces derniers. Néanmoins, on souhaiterait parfois trouver dans les notes une justification de la traduction de tel mot ou de telle expression.

La question de la critique textuelle des livres de Samuel est à ce jour fort complexe (cf. *Hokhma* 29, pp. 54-57) et il reste bien du travail à faire pour parvenir à des conclusions assurées. Les auteurs privilégient ici le Texte Massorétique*, suivant l'éminent spécialiste qu'est D. Barthélémy, et S. Pisano. Nous aurions tendance à accorder plus de poids à certaines leçons* des textes de Qoumrân* ainsi que de la Septante*, notamment dans sa recension* lucianique* (cf. la recension de l'ouvrage de Pisano par H. G. M. Williamson, *JTS* 37/1986, pp. 458-461).

Nous avons particulièrement bénéficié, dans le commentaire, de l'attention portée à la composition formelle des récits, aux procédés littéraires et à la manière dont ils servent la signification. Bien des remarques quant à la théologie des livres sont éclairantes.

Par dessus tout, la lecture est déterminée par une hypothèse originale sur la formation des livres de Samuel. A. Caquot et P. de Robert croient y discerner trois couches littéraires. Des récits relatifs à Samuel seraient dûs à un (ou des) membre(s) de la famille d'Eli, bien au courant des traditions et des événements liés au sanctuaire de Silo, et d'autres récits relatifs à Saül et David seraient le fait du prêtre Ebyatar ou de l'un des siens, un proche de David, attaché à sa dynastie et opposé à Saül. Ces « récits primitifs » auraient été révisés par un prêtre de la famille de Sadoq à qui Salomon a confié la charge d'Ebyatar. Censeur des prêtres de la lignée d'Eli, ce réviseur serait attaché à la dynastie davidique, pro-salomonien et donc hostile aux personnages qui ont soutenu les concurrents de Salomon (dont Ebyatar). Enfin, un ou des rédacteur(s) deutéronomiste(s) aurai(en)t surtout retouché les textes lors de l'exil. La thèse est brillamment défendue et étayée d'un bout à l'autre du commentaire, qui, pour ce faire, s'attache à relever les contradictions et tensions internes, les doublets et les caractéristiques stylistiques propres à chaque rédacteur (ou cercle de rédacteurs) supposé.

Nous reconnaissons avoir été de prime abord impressionné. La lecture des notes où les auteurs rendent partiellement compte des multiples hypothèses concurrentes éveille cependant la suspicion. A y regarder de près, on découvre une façon bien facile de dénicher des contradictions. Beaucoup se résolvent sans

peine¹. Les reconstructions avancées finissent même par ôter aux récits leur réalisme, tant la complexité, les ambiguïtés qui caractérisent la personne humaine, sa psychologie, ainsi que la vie et l'histoire humaines, sont ici systématiquement expliquées par l'intervention de divers rédacteurs. Les « doublets » s'avèrent avoir une fonction dans l'agencement des textes tels quels, que nos commentateurs discernent d'ailleurs souvent eux-mêmes. De plus, les reconstructions de l'histoire des textes, ou de l'histoire tout court, qui sont proposées font largement appel à une lecture entre les lignes, nécessairement subjective. S'il reste vrai que certaines difficultés subsistent, cette manière de recourir à diverses couches littéraires ne dispense-t-elle pas un peu vite le lecteur de chercher à comprendre le texte tel que le responsable de sa composition actuelle l'entendait ?

En outre, l'explication de la genèse des textes selon des facteurs purement humains (les textes ou les révisions auraient servi des ambitions, ou auraient eu pour but de justifier des prétentions toutes humaines) est parfois incompatible avec la présentation que les textes donnent d'eux-mêmes comme révélation de Dieu (par ex. l'explication de 1 S 2,27-36, p. 56). Au delà de la méthode, les présupposés et la conception de la Bible qui sous-tendent la méthode s'opposent aux affirmations de l'Écriture sur sa propre nature.

On peut admettre que les livres de Samuel aient été composés, avec les livres des Rois, lors de l'exil, à partir de sources préexistantes. Mais alors, l'auteur inspiré aura pleinement repris à son compte ce qu'il a conservé de ces sources pour l'intégrer à une oeuvre à laquelle il a donné son unité et sa cohérence propre. L'exégète devrait donc se fixer pour tâche de dégager le message et la théologie des livres de Samuel, conçus comme une unité littéraire cohérente (et même peut-être de l'ensemble de ce qu'on a appelé « l'historiographie deutéronomique ») et nous saluons les remarques dans ce sens de J. Baldwin, qui cite B.S. Childs². La nature même des textes le requiert ! Nous appelons donc de nos vœux un autre commentaire en français, brillant d'autant d'intelligence, d'érudition et de maîtrise exégétique que celui de Caquot et de Robert, mais fondé sur ces principes, « dans la crainte du seul sage ».

Sylvain Romerowski

**Alphonse Maillot, *Les Miracles de Jésus,*
Les Bergers et les Mages, 1993, 232 pp.**

Elle est bienvenue, cette réédition d'un recueil de sermons des années 1960, paru aux éditions Réveil en 1977. Précédée de notes sur le texte, l'explication de chaque péricope s'enrichit de données historiques, de réflexions théologiques et pratiques qui permettent de mesurer toute la portée des « signes » de Jésus. On retrouve la verve féconde, voire l'humour du prédicateur et « vulgarisateur biblique » que l'auteur a toujours voulu – et réussi à – rester. La série des textes

¹ Cf., par exemple, notre proposition quant à la chronologie des récits de 1 S 16-18 dans notre *L'œuvre du Saint-Esprit ancienne et nouvelle*, Mulhouse, 1989, p. 14.

² J. BALDWIN : *1 & 2 Samuel, An Introduction and Commentary*, IVP, Leicester 1988, commentaire d'une exégète de grande valeur, dont le CAT paraît ignorer l'existence.

étudiés ne vise pas à l'exhaustivité (il manque Cana, la guérison de la belle-mère de Pierre, les pêches miraculeuses), et ne contient pas que des récits de miracle (le *logion* sur le signe de Jonas, dans ses versions lucanienne et matthéenne, ouvre et clôt la série).

A. Maillot martèle au fil des pages deux thèses polémiques visant à situer l'actualité et la pertinence réelle de ces récits :

— Le miracle ne doit pas être compris pour lui-même, il n'a pas pour but de provoquer l'admiration envers Jésus et la puissance de Dieu (tentation que Jésus refuse en Mt 4, et que l'auteur prête parfois à Matthieu et à Luc, ce qui laisse le recenseur un peu perplexe), mais de susciter la conversion à l'Évangile dont Jésus est l'accomplissement et le proclamateur (p. 226). Cet Évangile subversif, Paul le résume en Ga 3,28 et Rm 10,4 : ceux que la Loi excluait sont intégrés au peuple des sauvés : lépreux, femmes veuves ou impures, infirmes et païens. Jésus se charge de toutes les infirmités et de toutes les maladies de l'humanité alors même qu'il les guérit (p. 26). Le miracle n'est que signe d'un miracle encore plus profond, celui de l'amour de Dieu.

— Cependant, il faut refuser toute tentative de « démythologiser » ou de nier la réalité historique des miracles, sous prétexte de refuser un Messie réduit au rôle de Thaumaturge. Le miracle authentifie le message, et lui donne sa véritable portée subversive. Ce sont ses miracles qui mèneront Jésus au calvaire (pp. 35s).

Le pari annoncé au dos de la couverture semble gagné : inviter à se laisser surprendre par la richesse de récits évangéliques particulièrement exposés aux risques de nos *a priori*.

Christophe Desplanque

Jean-Pierre Bastian, *Le Protestantisme en Amérique Latine*, Labor et Fides, 1994, 326 p.

L'approche socio-historique de Jean-Pierre Bastian nous donne un portrait fort intéressant des protestantismes du continent le plus catholique du monde. Un protestantisme minoritaire qui pourtant n'est pas noyé dans les sociétés sud-américaines, mais dont l'histoire a participé à l'évolution du continent.

Les premières implantations protestantes en Amérique latine remontent au XVI^e siècle, mais elles furent de courte durée, chassées par l'armée espagnole. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, la seule présence protestante fut celle de quelques corsaires français, anglais ou hollandais, qui laissèrent traces essentiellement dans les registres de l'Inquisition. Toléré pour les étrangers à la fin du XVIII^e s., commerce oblige, le protestantisme ne s'implante réellement qu'à l'époque de la lutte anti-coloniale, au début du XIX^e s.

Période d'affrontement entre les conservateurs partisans de l'Espagne et les libéraux créateurs d'États modernes, ce siècle permet à la modernité véhiculée par le protestantisme et les Lumières de s'implanter. Aux côtés des libéraux, les protestants développent des écoles en même temps que des paroisses. Toutes les grandes confessions protestantes s'implantent et sont rapidement entre les mains de responsables sud-américains. Au cours de ce siècle, elles développent le domaine

social pour répondre aux besoins grandissants des plus pauvres.

Grand bouleversement dans le protestantisme latino-américain : l'arrivée et l'expansion du pentecôtisme, qui aujourd'hui représente 80 % du protestantisme de ce continent. Cette évolution se traduit par un changement profond du rôle des protestants dans ces pays. Traditionnellement aux côtés des libéraux pour moderniser la société, la majorité des protestants se retrouve aujourd'hui derrière les conservateurs, et parfois même derrière certains dictateurs (comme Rios-Montt au Guatemala, en 1982-1983). La typologie de ces nouvelles églises les situe, pour J.-P. Bastian, dans un grand courant chrétien non catholique plutôt qu'effectivement marqué par la Réforme.

Un ouvrage qui ouvre à une meilleure connaissance du continent sud-américain, mais aussi à une réflexion sur le rapport du religieux et de la société moderne.

Fabrice Lengronne

Gerd THEISSEN et alii, *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication*, Labor et Fides, coll. Pratiques n° 13, 1994, 321 p.

Gerd Theissen, on le sait, est l'auteur de *L'Ombre du Galiléen*, à lire absolument ! et le conducteur de travaux précieux pour le service qui incombe à l'Eglise de Jésus-Christ aujourd'hui ; encore trop peu traduit en français.

Le sous-titre, bien qu'insuffisant, vaut un feu vert : voilà que la théologie la plus universitaire se veut, sans déchoir en rien, au service de la prédication ! Un vrai ballon d'oxygène !

Mais insuffisant, le sous-titre l'est parce que le contenu de cet ouvrage collectif (Actes du 3^e cycle de Théologie Pratique des Facultés de Théologie de Suisse Romande) dépasse l'objectif de réappropriation de l'exégèse pour traiter aussi de pramatique, de systématique, voire d'instruments tels que l'image et la vidéo, voire des homéliaires à redécouvrir.

Qu'il soit permis au signataire de cette recension d'évoquer en préalable une enquête assez récente effectuée dans tous les lieux de culte d'une Région de l'Eglise Réformée de France : elle affirmait de manière impressionnante une attente massive et exigeante à l'égard de la prédication. N'en déplaisent à ceux qui préfèrent répéter que le genre est périmé, que la parole ne peut plus être qu'interactive, que les auditoires actuels « zappent » au bout de 7 minutes au maximum et autres alibis, nous avons à prendre en considération, à respecter cette attente exigeante, qui ressemble fort à une faim.

Et donc à réapprendre ce qui peut s'apprendre du projet fou de prêcher à partir de la tradition biblique en vue du temps présent : à « mieux savoir ce que nous faisons lorsque nous prêchons et ce que nous voulons faire à nos auditeurs et auditrices » (H. Mottu).

La pièce la plus importante de cette précieuse collection est constituée par l'étude de G. Theissen (100 p.). Sous le titre « Le langage des signes de la foi », il passe couramment de l'analyse théorique des « quatre dimensions de la prédication » (1. actualiser le « monde biblique », 2. ouvrir le dialogue avec Dieu,

3. offrir une orientation de la vie, 4. communiquer entre prédicateurs et fidèles) à maintes propositions stimulantes, à propos des déplacements de l'exégèse contemporaine ou de variations sur les métaphores : en bref, un petit manuel d'homilétique d'un professeur de Nouveau Testament ; chapeau bas et merci !

Trois autres études complètent la première partie « Exégèse et Homilétique » : « Quelle exégèse pour quelle prédication ? » (J.-M. Poffet), « En quoi les Homélie d'Origène se distinguent-elles de ses commentaires ? » (E. Junod), « Comment prêcher un texte de l'A. T. ? » (H. Mottu). Chacune mériterait une présentation particulière, et mérite d'abord votre lecture.

La deuxième partie, « Pragmatique », signée P.-L. Dubied, A.-C. Berthoud et B. Reymond, prend au sérieux, enfin, le fait qu'une prédication exige du prédicateur non seulement une compétence herméneutique, mais une compétence rhétorique, une pragmatique de la communication. Nouvelle tarte à la crème ? Peut-être, mais il vaut quand même la peine d'apprendre à communiquer si l'on a à prêcher, et ne pas identifier paresseusement ma parole de prédicateur avec l'insaisissable Paraclet !

Le troisième partie, « Systématique », est constituée par la seule étude de P. Gisel sur « La place de l'argumentation théologique dans les prédications actuelles » : le titre n'annonce pas des analyses de prédications sous l'angle annoncé, mais une étude théorique.

La quatrième partie, « Instruments », propose des manières encore très neuves de recourir à l'image *et* à la parole, ce qui ne veut pas dire « faire du cinéma » ! (J. Cottin, J.-M. Sordet, M. Donze).

Au total, un solide instrument de travail.

Etienne Babut

Olivier O'DONOVAN, *Résurrection et expérience morale, Esquisse d'une éthique théologique*, Trad. par Jean-Yves Lacoste, P.U.F. 1993, 336 p. ISBN 2-13-044633.7

Résurrection et expérience morale est la récente traduction française de l'ouvrage de O'Donovan, écrit en 1986 et paru sous le titre *Resurrection and Moral Order*. Cette étude des fondements de l'éthique chrétienne a été hautement acclamée outre-Atlantique et c'est donc avec un grand intérêt que nous l'avons parcourue.

Il s'agit d'un ouvrage de haut niveau se plaçant à la charnière de la philosophie et de la théologie morale mais qui, par la clarté de ses développements, reste accessible aux non-spécialistes. L'éthique chrétienne n'est pas, aux yeux de l'auteur, un « artefact » de la volonté humaine, ni le fruit d'une décision ou d'une appartenance quelconque. Elle possède une référence objective, elle s'appuie sur un ordre créé sous-jacent au monde et à l'existence humaine. Elle est donc pertinente pour tous les hommes, croyants ou non. La chute a obscurci la connaissance de cet ordre et la capacité de l'homme à s'y conformer pour son propre bien. Mais la résurrection du Christ Jésus d'entre les morts qui est, d'une certaine manière, la réaffirmation de la création, a montré qu'il restait encore valide. Car il convient ici de distinguer la résurrection de l'ascension, le

renouvellement physique de son dépassement spirituel. Ce qui évite de transformer le message évangélique en un refus du monde avec le désintéret des questions éthiques que cela implique.

Loin de se contenter d'affirmations massives, O'Donovan soutient cette thèse initiale par une analyse en profondeur des modes de connaissance de cet ordre moral et montre la nécessité d'une approche globale. Il y discute le sens de la liberté conférée à l'homme par le Saint-Esprit qui est plus qu'une simple puissance à accomplir un code moral, mais la capacité d'un discernement créatif face à des situations éthiquement nouvelles. Ainsi, O'Donovan renvoie dos à dos légalistes et partisans d'une éthique de situation déconnectée de l'objectivité du réel. Il décrit la nature exacte de l'autorité morale surgissant d'un tel ordre et la situe par rapport à l'autorité divine. Il procède également à une approche subjective du champ moral en étudiant les notions d'actes et de caractère. Il montre enfin que l'amour auquel la Bible nous appelle n'est pas indifférencié, mais bien plutôt un amour du réel, structuré par l'ordre créationnel.

C'est un ouvrage profond et intelligent qui nous est ici offert, une synthèse remarquable parcourant de nombreuses disciplines, dévoilant au passage les principes gouvernant les systèmes éthiques rivaux. O'Donovan se veut fidèle aux Ecritures, respectueux de la révélation divine, ce qui, à ce niveau d'érudition, mérite qu'on le signale et s'en réjouisse. Tout au plus pourra-t-on lui reprocher un *accent* théologique parfois différent de celui qui ressort naturellement de l'exégèse* des textes. En détachant l'éthique chrétienne de son dépassement spirituel, ne lui enlève-t-il pas les précieuses notions de renoncement, de sacrifice de soi..., n'émousse-t-il pas quelque peu la radicalité du message évangélique ?

Frédéric Sépari

Jérôme Cottin, *Le regard et la Parole.*

Une théologie protestante de l'image.

Lieux théologiques n° 25, Labor & Fides, Genève, 1994, 350 p.

L'ouvrage se présente en trois parties qui peuvent être lues ou consultées indépendamment les unes des autres.

La première partie concerne *l'image actuelle*, et a pour but de situer le *lieu d'où nous parlons* : une société de consommation d'images, car c'est dans cet univers de production de signes visuels que nous sommes appelés à témoigner de l'Évangile. Trois chapitres ouvrent cette première partie, dans laquelle l'image est étudiée sous trois angles, sémiologique d'abord (ch. I), plastique et technique ensuite (ch. II), sociologique enfin (ch. III).

De cette première enquête technique, l'image apparaît comme étant une triple réalité : un objet d'une part, un objet de signification (un signe) d'autre part, et enfin, le support d'une structure idéologique et commerçante qui utilise le pouvoir de l'image pour mettre en place un système de représentation qui tend à se substituer à la réalité même qu'elle est censée représenter. C'est ce dernier niveau, idéologique, de l'image, qui pose problème, plus que les deux premiers. L'idole n'est donc pas dans l'image, mais dans un ensemble de références idéologiques qui sous-tend sa production à un niveau de masse jamais atteint auparavant. Cette première partie se termine par une évaluation théologique de la société médiatique et audiovisuelle (ch. IV). Nous prenons nos distances aussi bien vis-à-vis du *désir* des images de Pierre Babin que du *déni* des images de Jacques Ellul, pour revendiquer une position médiane, celle du *défi*.

Une seconde partie explore les *fondements bibliques et théologiques* d'une possible réception de l'image à l'intérieur d'une théologie de la Parole, et cela à partir d'une pensée trinitaire de Dieu.

Nous traitons tout d'abord du rapport Dieu-image (ch. V), en proposant une stricte exégèse du second commandement. Celle-ci fait apparaître que l'interdit biblique de la Loi mosaïque doit être compris selon un double axe, l'axe de la *révélation*, qui exclut toute image de Dieu, et l'axe de la *célébration*, qui ne l'interdit pas absolument, et parfois même la revendique comme expression culturelle et culturelle de l'humanité au Dieu de la révélation biblique.

Nous faisons ensuite un détour par l'anthropologie (ch. VI). Détour rendu nécessaire par le fait que l'on a cru pouvoir fonder l'image sur l'*imago Dei*, l'homme créé à l'image de Dieu. Dans la ligne de Barth et de Bonhöffer, nous proposons de comprendre l'*imago Dei* dans un sens relationnel et non ontologique, fondement d'un comportement qui est d'abord éthique avant d'être esthétique.

La voie est alors libre pour aborder la christologie (ch. VII). Qu'en est-il du rapport Christ-image ? Il s'agit de prendre acte du *novum* que représente la personne du Christ. Mais un piège est ici à éviter, celui qui consiste à faire découler

directement l'image du dogme de l'incarnation. Le lien entre le Christ et l'image peut toutefois être *indirectement* établi, à travers la médiation de la Parole. Une Parole comprise non pas comme un simple et seul discours humain, mais comme un événement historique ouvert aux médiations humaines.

S'intéresser à l'image revient donc à redécouvrir le pouvoir créateur de la Parole. Du coup, il nous a fallu définir le concept de Parole, à la fois théologiquement et sémantiquement (ch. VIII). Nous avons pour cela suivi l'herméneutique de Paul Ricœur, en proposant de soumettre toute utilisation des signes (y compris visuels) à une herméneutique du sens.

Nous arrivons alors à l'ultime confrontation, celle qui met en relation le Saint-Esprit et l'image (ch. IX). Dans la mesure où l'Esprit est créateur et rend créateur, il y a bien une relation possible entre la troisième personne de la Trinité et la visibilité du monde, donc indirectement l'image. Mais, par rapport à la perspective classique, nous proposons d'inverser les termes de cette relation : l'image ne renvoie pas à l'Esprit, c'est l'Esprit qui crée l'image, l'invisible qui est créateur du visible.

Notre enquête se termine par un important dossier historique traité en troisième partie, et qui consiste en une *évaluation de l'iconoclasme protestant* qui accompagna la Réforme au XVI^e siècle.

Dans un premier temps (ch. X), nous étudions le statut de l'image au XVI^e siècle, en mettant en avant le paradoxe suivant : alors même que la Réforme refusait l'image, celle-ci changeait de système interprétatif et donc de forme plastique et d'utilisation pratique. Sans le savoir, l'iconoclasme de la Réforme se trouvait rejeté dans le passé, à moins qu'il ne fut au contraire un mouvement d'avant-garde aux côtés d'autres mouvements modernistes qui formèrent ce qu'on a appelé la Renaissance. Il fut d'ailleurs simultanément l'un et l'autre.

Nous poursuivons en évaluant la position des Réformateurs, et avons découvert là deux pensées qui peuvent se compléter utilement pour former la base possible d'une théologie biblique de l'image de Dieu.

Luther (ch. XI) utilise l'image plastique pour l'édification, la catéchèse et la méditation. Il ne refuse donc pas *a priori* l'image comme sa violente polémique avec Carlstadt à ce sujet nous le confirme, mais il l'instrumentalise. Il accepte une image, mais sans esthétique, et cela malgré son amitié particulière avec le peintre Lucas Cranach. Sa grande force est d'avoir articulé clairement la théologie à une anthropologie ouverte à l'imagination.

La perspective de Calvin (ch. XII) est inverse : le réformateur de Genève refuse toute forme d'image, ce qui dénote chez lui une faiblesse anthropologique indéniable. Mais il pense en revanche théologiquement l'esthétique, en articulant le *Soli Deo Gloria* à la réalité du monde. Un monde condamné et perdu, puis grâcié et embelli par le seul pardon de Dieu. Il retrouve ainsi, à un niveau second, l'esthétique, qui semblait pourtant de prime abord avoir été laissé de côté par une attention particulière accordée à l'éthique.

On concluera en constatant que s'il n'existe pas, au sens strict, de « théologie de l'image », il existe bien de multiples manières de penser et de mettre en image une théologie de la Parole de Dieu.

Jérôme Cottin

Glossaire

Anabaptiste : Mouvement de réforme radicale initié au XVI^e s., dont les figures marquantes furent Thomas Müntzer et Menno Simons.

Analogie de la foi : Principe selon lequel une exégèse*, une herméneutique*, une doctrine ne doivent pas être en contradiction avec le sens général de la foi biblique, mais à sa ressemblance.

Canon, canonique : (du grec *kanôn* : mesure, règle) Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par *canon* l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux *apocryphes* .

Chiasme : Procédé de style typique de la poésie hébraïque, qui consiste à disposer « en miroir », souvent autour d'un « pivot » central, des mots ou des idées symétriques ou antithétiques (ex. A B C B' A')

De facto : (lat.) En fait.

De jure : (lat.) En droit. S'oppose au précédent et vice-versa.

Démythologiser : Retirer le mythe supposé rajouté, dans une plus ou moins grande proportion, à un fond historique originel.

Dépauliniser : Dégager de l'influence de l'apôtre Paul supposée excessive et contraire à la doctrine originelle du Christ. Un néologisme ?

Dittographie : Terme de critique textuelle. Erreur de scribe qui consiste à recopier deux fois la même lettre, le même mot ou la même phrase. Faute opposée : l'*haplographie* (une lettre ou un mot répété n'est copié qu'une fois).

Dulie : Culte de vénération, différencié dans l'orthodoxie orientale, du culte de *lâtrie*, réservé à Dieu.

Eristique : Qui concerne la controverse.

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

Fides qua creditur : (lat.) La foi par laquelle on croit. Désigne l'acte de croire, le côté subjectif de la foi.

Fides quae creditur : (lat.) La foi qui est crue. Désigne le contenu de la foi, comme dans la confession de foi, le côté objectif de celle-ci.

Fides quaerens intellectum : (lat.) La foi à la recherche de l'intelligence, du sens. Est la conséquence du renversement épistémologique opéré par le *credo ut intelligam*, je crois pour comprendre.

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

Hic et nunc : (lat.) Ici et maintenant. Insiste sur les circonstances de temps et de lieu propres à celui qui parle.

Husserlien : Concerne la philosophie de E. Husserl (1859-1938). La conception husserlienne de la signification s'attache moins au fait que le signe indique qu'au vouloir-dire, qu'à l'intentionnalité qu'il exprime.

Îcône : Image investie de sacré de la tradition chrétienne orthodoxe. L'icône est intermédiaire dans la prière à Dieu ou aux Saints.

Iconoclisme, iconoclaste : Qui détruit les icônes ou les idoles.

Iconodule, iconodule : Qui rend un culte de vénération aux icônes (position orthodoxe).

Iconomachie, iconomaque : Qui utilise des images sans leur rendre un culte (position occidentale à l'époque de Charlemagne).

Iconophilie, iconophile : Qui aime les icônes ; s'emploie indifféremment avec *iconodule*.

Idolâtrie : Culte d'adoration rendu aux images, et, par extension, à toute chose investie de présence divine. Synonyme : *iconolâtrie*.

Illic et tunc : (lat.) Là-bas et alors. Insiste sur les circonstances de temps et de lieu du fait passé considéré.

In re : (lat.) Dans la chose. Désigne une réalité (même étymologie) qui existe indépendamment de sa représentation (*in intellectu*) ou, en l'occurrence, de l'acte de croire (*in fide*).

Leçon : (lat. *Lectio*, « lecture ») Terme de critique textuelle. Forme d'un passage propre à tel ou tel manuscrit, version, etc., divergeant des autres témoins du texte.

Medium : (lat., pl. *media*) Intermédiaire dans une relation. Le médiateur sert de *medium*, c'est-à-dire qu'il fait transiter l'information ou le dialogue entre les intervenants. Un objet sera *medium* s'il est nécessaire pour établir la relation (*i.e.* le téléphone pour communiquer immédiatement à distance, ou encore l'icône* dans la tradition orthodoxe, ont un rôle *mediumique*).

Néotestamentaire : Qui a rapport au Nouveau Testament.

Ontologique : Relatif à l'être. L'herméneutique* ontologique établit un rapport d'identité entre l'objet et sa dénomination.

Paradigme : Ensemble de principes qui régissent l'interprétation du monde et la compréhension d'une culture donnée.

Post tenebras lux : Après les ténèbres la lumière.

Qumrân (ou *Qoûmran*) : Ancien monastère de la secte juive des Esséniens, près de la Mer Morte, près duquel on a retrouvé, à côté d'écrits propres à la secte, les plus anciens manuscrits de l'Ancien Testament connus à ce jour. Leur étude a fait progresser la connaissance du texte de l'A. T.

Recension : Terme de critique textuelle (ne pas confondre avec la présentation critique d'un ouvrage). Révision du texte biblique, entreprise notamment à l'occasion de sa traduction, soit d'après l'original, soit d'après une version existante (*recensions* grecques : Aquila, Symmaque, Théodotion, Lucien).

Septante : Version grecque de l'Ancien Testament, effectuée pour les juifs d'Egypte dans la première moitié du III^e s. av. J.-C. Elle a été faite dans le dialecte grec courant, la *koïnè*, à une époque où le canon* juif n'était pas encore clos. Elle contient donc des ouvrages apocryphes, et l'ordre des livres n'est pas celui de l'A. T. hébreu. Le texte présente souvent des leçons* différentes du TM*.

Sola fide : Par la foi seule, à l'exclusion des œuvres (on était à l'époque du commerce des indulgences).

Sola Scriptura : Par l'Écriture seule, à l'exclusion de la tradition chère au magistère romain.

Soli Deo gloria : A Dieu seul la gloire, à l'exclusion de la vierge Marie, des saints etc.

Sotériologie : Doctrine du salut.

Taxonomie : Ou *taxinomie* : théorie de la classification.

Texte Massorétique (TM) : Texte hébreu de l'Ancien Testament, établi et fixé au II^e s. ap. J.-C., par l'école de Tibériade et Rabbi Akiba, puis divisé en versets, vocalisé (l'hébreu ancien ne comportait que les consonnes) et plus tard annoté par les *Massorètes* (de l'héb. *māsar*, « transmettre »), savants juifs qui œuvrèrent du VI^e au début du X^e s. Le TM fournit le texte de référence de la plupart des traductions courantes.

Tridentin : Relatif au concile de Trente (1545-1563) et la réforme catholique, ou *contre-réforme*.