

DATE

21

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

Jalons bibliques pour une éthique du travail

Par Frédéric DE CONINCK, sociologue, Paris

II^e partie

LA VÉRITÉ DU TRAVAIL

Dans une première partie¹, nous avons décrit les difficultés de l'homme travaillant. Nous nous attacherons désormais à découvrir la manière dont peut s'élaborer une parole qui dit le vrai de l'œuvre de l'homme.

1. CE QUE L'ECCLÉSIASTE DIT DE NOS ŒUVRES

L'Ecclésiaste se promène sans cesse aux frontières des failles qui marquent tout travail. En quoi il nous intéresse.

Il nous parle, tout d'abord, de la résistance des choses face à l'homme pensant. « L'homme ne peut découvrir l'œuvre que Dieu fait du commencement jusqu'à la fin » (Qo 3,11). Fantasme du savoir total où l'homme s'enferme, mirage de l'idole qui lui fait croire que les objets sont à son image. L'auteur récuse la figure du savant qui d'avance modèle la matière à sa guise pour un travail sans surprise. La force de Qohélet* est de refuser ce modèle en même temps qu'il en avoue la tentation. Il lorgne sans

¹ In *Hokhma* n° 57/1994, pp. 17-30.

arrêt vers ce monde idéal ou les choses se plient à la volonté pour dire la souffrance de son échec : « Ce qui est courbé, on ne peut le redresser » (1,15), « Regarde l'œuvre de Dieu, qui donc pourra redresser ce qu'Il a courbé ? » (7,13).

L'approche du monde progresse de surprise en surprise. Le résultat de l'activité déroute sans arrêt : « Qui creuse une fosse tombe dedans, qui fait une brèche dans un mur, un serpent le mord, qui extrait des pierres peut se blesser avec, qui fend du bois encourt un danger » (10,8-9). Faut-il voir dans ces discours doux-amers l'impuissance d'une époque ne maîtrisant que des techniques rudimentaires, ou faut-il, au contraire, y lire la frustration fondamentale de tout homme travaillant sur les choses ? Notre expérience nous porte à la deuxième lecture. L'honnêteté de l'Ecclésiaste nous reconforte dans nos propres difficultés.

L'être humain contemple le mouvement du monde. Les cycles du soleil, des nuages et de l'eau l'ont précédé (1,5-7). La terre résiste à la succession des générations (1,4). L'œil regarde tout cela, l'oreille écoute, contemplation, célébration. Mais la plénitude est ailleurs (1,8). De ce regard, nul pouvoir absolu n'émerge, de cette écoute, nulle compréhension totale. Les mots, pauvres mots, s'usent avant les pierres (1,8). La parole dérisoire de l'homme retentit dans ces cycles naturels qui lui échappent.

L'idolâtre* cherche à s'appropriiser cette nature, à la domestiquer, à la maîtriser. Il regarde sans fin les nuages pour y discerner des présages, il attend l'ouverture pour agir à coup sûr. Le travailleur modeste, à l'inverse, sème. Il livre son geste aux choses et attend le retour. « Qui observe le vent ne sème pas, qui regarde les nuages ne moissonne pas. De même que tu ignores le cheminement du souffle vital, comme celui de l'ossification dans le ventre d'une femme enceinte, ainsi tu ne peux connaître l'œuvre de Dieu, Lui qui fait toutes choses. Le matin sème ta semence, et le soir, ne laisse pas de repos à ta main, car tu ne sais pas, de l'une ou de l'autre activité, celle qui convient, ou si toutes deux sont également bonnes » (11,4-6).

Le travailleur modeste regarde au delà des choses (tandis que l'idolâtre* s'y laisse fasciner) : au delà des choses vers la figure d'un Dieu dont on ne comprend pas l'œuvre, du début à la fin, mais dont tout au moins on a la confiance qu'il ne laisse pas nos gestes se perdre. « Dieu ramène, en effet, ce qui est passé » (3,15). Dès lors « lance ton pain à la surface des eaux, car à la longue tu le retrouveras. Donne une part à sept ou même à huit personnes, car tu ne sais pas quel malheur peut arriver sur la terre » (11,1-2). Nous nous trompons, nous faisons fausse route, mais la vie continue. L'ambiguïté de notre pratique combinée avec l'incertitude des choses fait jaillir ici des effets pervers, là d'heureuses surprises. Sachons les accueillir tous deux. « Au jour du bonheur, sois heureux, et au jour du

malheur, regarde : Dieu a fait aussi celui-ci juxtaposé à celui-là, de façon que l'homme ne puisse rien découvrir de ce qui sera après lui » (7,14).

« Ce qui est venu à l'existence est lointain et profond, profond ! Qui le découvrira ? » (7,24). La connaissance va jusqu'à un certain point au delà duquel elle déclare forfait. L'action doit-elle s'arrêter là où la connaissance rebrousse chemin ? Nullement. « Ne laisse pas de repos à ta main car tu ne sais pas [...] ce qui convient » (11,6). Certes « la course n'appartient pas aux plus robustes, ni la bataille aux plus forts, ni le pain aux plus sages, ni la richesse aux plus intelligents, ni la faveur aux plus savants » (9,11). Mais pourquoi faudrait-il, comme le souligne Paul Ricœur², conjuguer connaissance et maîtrise ? La pratique nous enseigne. Les surprises du monde nous édifient. L'homme n'est pas le créateur du monde, il n'en tire donc pas toutes les ficelles. Le voici remis à sa place. De l'idole, au moins, on peut dire qu'on l'a façonnée. Du Dieu créateur, au contraire, force nous est de reconnaître qu'il nous a précédé.

L'homme découvre peu à peu de nouveaux aspects de la nature. En ceci il respecte sa mission : remplir la terre et la dominer (Gn 1,28) . Mais l'action comporte toujours le risque, l'inconnu : ce qui est venu à l'existence est profond, profond. Plus profonde notre connaissance, plus grand notre étonnement, plus irréductible notre faillite à comprendre ce que Dieu a créé du commencement à la fin.

La résistance des choses nous enseigne la finitude. A l'inverse de l'idole qui nous persuade de notre toute puissance, l'action effective, avec ses embûches, ses difficultés, et ses limites, travaille à nous situer à notre juste place. A ceux que raille Kierkegaard, et qui préfèrent « les voluptés de la conception aux douleurs de l'enfantement³ », Qohélet* rappelle que « mieux vaut l'aboutissement d'une chose que ses prémices, mieux vaut un esprit patient qu'un esprit prétentieux » (7,8). Opposer la patience à la prétention se révèle riche de sens. L'illusion de la toute-puissance subsiste encore dans le projet, mais la patience de la mise en œuvre en vient à bout.

Les limites de nos forces présentes marquent notre finitude. Mais celle-ci apparaît par-dessus tout dans l'écoulement du temps. Penser le temps nous conduit à songer à l'affaiblissement futur de nos forces (12,1-7). S'inscrire dans le temps revient à s'accepter comme être mortel. La mort... « puisque c'est la fin de tout homme, il faut que les vivants y appliquent leur cœur » (7,2).

Ainsi, peu à peu, l'expérience de notre finitude nous ouvre à la présence de l'autre. En toute œuvre apparaît un manque (1,15). La limite de ma puissance préserve la liberté de mon prochain. On peut le déplorer

² Paul Ricœur, *Temps et Récit*, T. I, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 213.

³ Søren Kierkegaard, *Préfaces*, 1844, trad. fr., in *Œuvres complètes*, vol. 7, Ed. de l'Orante, 1973.

et rappeler « qu'un seul pécheur annule beaucoup de bien » (9,18). Mais qui ne voit les dangers de la position adverse : penser le bien à la place des autres, régenter leurs désirs, imposer sa manière de voir, pour leur bien ? L'expérience de nos limites correspond à la prise de conscience de la place du collaborateur. Limite de notre pouvoir qui suit fidèlement la limite de notre savoir : « Qui sait ce qui est bon pour l'homme dans la vie ? » (6,12). Impossible de savoir à la place de l'autre, impossible d'agir s'il résiste. L'autre ne joue d'ailleurs pas toujours le rôle d'un empêqueur de tourner en rond. Il ne passe pas son temps à nous résister, il vient également à notre secours dans notre faiblesse. L'action comporte la possibilité de la chute, de la fatigue et de la lutte. « Deux valent mieux qu'un [...], en effet, s'ils tombent l'un relève son compagnon. Mais malheur à celui qui est seul ! S'il tombe, il n'a pas de second pour le relever. Si deux se couchent ensemble, ils ont chaud ; mais un seul, comment se chauffe-t-il ? Si l'un est attaqué, les deux se dressent et font face » (4,9-12). Qu'il trace la borne de nos actes ou qu'il leur donne une nouvelle portée, le collaborateur surgit de notre face-à-face avec la matière.

Une grande partie des discours de l'Ecclésiaste se déroule à la première personne et vient buter sur la figure de l'autre. La pensée de la mort, en tout premier lieu, vient rappeler qu'il nous faudra tout laisser à d'autres. La mémoire qui s'éteint interroge l'auteur : « Il n'y a aucun souvenir des temps anciens ; quant aux suivants qui viendront, il ne restera d'eux aucun souvenir chez ceux qui viendront après » (1,11). Quand nous nous absentons irrémédiablement, nous dépendons totalement des autres quant au sort de nos œuvres. Nos paroles ne demeureront que pour autant que d'autres les auront reprises à leur compte. Le sens de notre travail ne s'épuise donc pas dans la jouissance qu'il nous procure, il renvoie à ce qu'il représente pour d'autres, et il renvoie donc au point de vue de Dieu qui veille à « ramener ce qui est oublié » (3,15).

Voici Qohélet* qui médite depuis le lieu qui confère le pouvoir maximum sur les choses et les gens : la royauté (1,12-2,26). Va-t-il parvenir à modeler son environnement à son image ? Il semble y parvenir, dans un premier temps, tant ce qui l'entoure prend les couleurs de son ego dilaté. J'ai exploré, j'ai vu, je me suis dit à moi-même, j'ai fait grandir et progresser la sagesse, j'ai fait l'expérience, j'ai eu à cœur, j'ai connu, je t'éprouve, j'ai dit, j'ai délibéré en mon cœur, j'ai entrepris de grandes œuvres, je me suis bâti, je me suis fait, j'ai planté, j'ai acheté, j'ai eu, j'ai amassé, je me suis procuré, je devins grand, je m'enrichis, je n'ai rien refusé à mes yeux, je n'ai pas privé mon cœur, etc. On passe de la délibération intérieure, à la tentative de modeler l'espace à sa guise, au modelage des autres à son gré par l'achat d'esclaves, à l'accumulation de richesses : tout se joue dans un face à face avec soi-même. Nous

reconnaissons là le point limite de nos fantasmes : un réel pure extension de nous-mêmes, qui nous obéit au doigt et à l'œil.

Mais toutes ces barricades qu'il élève autour de lui-même n'empêchent nullement l'inévitable d'arriver. L'autre lui parle d'abord à travers la résistance des choses : « Je me dis en moi-même : ce qui arrive à l'insensé m'arrivera aussi, pourquoi donc ai-je été si sage ? » (2,15). Il se situe toujours dans le dialogue intérieur mais quelque chose commence à dérailler. L'interrogation sur la mémoire refait surface : « Il n'y a pas de souvenir du sage, pas plus que de l'insensé, pour toujours » (2,16). Et l'obligation d'abandon liée à la mort vient porter le coup fatal : « Moi, je déteste tout le travail que j'ai fait sous le soleil et que j'abandonnerai à l'homme qui me succédera. Qui sait s'il sera sage ou insensé ? Il sera maître de tout mon travail, que j'aurai fait avec ma sagesse sous le soleil : cela aussi est vanité » (2,18-19).

Le propre de l'activité est de nous lier aux autres. Nous produisons un objet que nous mettons dans le circuit, et d'autres le reprennent à leur compte. La mort dramatise ce que nous vivons quotidiennement. Une fois terminé, le produit de notre travail nous échappe, un insensé peut s'en emparer aussi bien qu'un sage. La maîtrise nous échappe, autant de propriétaires autant de maîtres transitoires. Ainsi, de proche en proche, l'objet tisse la trame des rapports humains.

La réflexion sur la vanité surgit comme contrepoint de l'interrogation sur l'objet. Ce que le travail des mains tente de solidifier, la présence de l'autre se charge de le fragiliser. On ne peut rendre le terme hébreu *habēl* que par une pluralité de mots français : vanité, fumée, souffle, fragilité, précarité. Ici on soulignera la vacuité d'une activité dont toute l'énergie est tendue par une rivalité à l'égard de l'autre (4,4). Là on rappellera la fragilité de l'œuvre humaine. Mais rencontre-t-on le prochain autrement que dans la fragilité ? Le face-à-face authentique suppose l'abandon de l'assurance tous risques. Les objets solides que nous tentons d'interposer entre nous et nos semblables s'amoncellent, dérisoires barrières.

Telle se présente la sagesse de l'Ecclésiaste : une expérience de l'égoïsme qui a su aller jusqu'au bout d'un face-à-face fictif avec les choses pour découvrir dans la frustration la présence irréductible de l'autre. « Fin du discours : tout a été entendu. Crains Dieu et observe ses commandements, oui, voilà tout l'humain. Oui, Dieu fera venir toute œuvre en jugement, sur tout ce qu'elle recèle de bon ou de mauvais » (12,13-14) : présence ultime de Dieu qui fait sa place au prochain, il jugera entre toi et moi. Pour peu que nous ne l'idolâtrions pas, le travail nous sert de révélation. Il révèle nos limites, il précise la place des autres face à nous

et après nous. Il nous fait entrer dans la chaîne des échanges qui tissent la condition humaine.

2. LE CHEMIN DE LA RÉVÉLATION, L'EXEMPLE DE JOB

Cette révélation première guide nos pas dans la voie de la vérité. Mais elle doit être complétée par une révélation seconde à laquelle le livre de Job nous rend sensibles. Job une aventure de la connaissance ? Et pourquoi pas ? Écoutons la conclusion que Job tire de ses expériences en s'adressant à Dieu : « Je ne te connaissais que par oui-dire, maintenant mes yeux t'ont vu » (Jb 42,5). Une révélation l'a bien touché. Nous ne faisons donc nullement violence au texte en prétendant y chercher un chemin de connaissance. Ce livre ne se classe-t-il pas, d'ailleurs, dans les livres de sagesse ? Notre quête d'un savoir qui se tient à proximité de la pratique trouve ici un terme qui lui convient. La sagesse ne représente un savoir que pour autant qu'elle éclaire la pratique, qu'elle lui donne sens ou la conseille. On se promène dans le voisinage de la *phronèsis* prônée par Aristote, cette délibération qui intervient dans la décision, dans le choix entre deux voies à suivre, ou qui forme et informe nos pas quotidiens. En ce lieu, le discours ne s'autorise pas à voler de ses propres ailes, il se confronte à chaque instant à la réalité qu'il rencontre.

Vus sous cet angle les débats entre Job et ses amis prennent un relief singulier. Les amis s'adossent à un savoir *a priori*, inflexible, une vision du monde méritocratique : les justes sont heureux, ont du succès, gagnent les honneurs, tandis que la souffrance, l'échec et la honte viennent punir les pécheurs. Job ne leur oppose rien d'autre que la réalité qu'il éprouve : je sais que ma souffrance présente ne doit rien à une faute, débrouillez-vous avec cela et révisez vos théories. Toute représentation de la pratique doit inclure cette expérience du juste souffrant si elle veut prétendre à la vérité.

Entre celui qui a du succès et celui qui échoue, un procès se noue. Par bien des aspects, les dialogues du livre de Job rappellent ceux qui s'échangent dans un tribunal. L'avocat récuse les accusations, tandis que le procureur cherche à disqualifier la défense. Job se place devant Dieu et s'interroge sur son statut : « Comment l'homme sera-t-il juste contre Dieu ? Si l'on veut plaider contre lui, à mille mots il ne réplique pas d'un seul » (9,3). « Si même je suis juste, à quoi bon répliquer ? C'est mon juge qu'il me faut implorer » (9,15). « Suis-je innocent ? Je ne le sais pas moi-même » (9,21). « Tu cherches mon crime et tu enquêtes sur ma faute, bien que tu saches que je ne suis pas coupable » (10,6-7). « Suis-je coupable ? Malheur à moi ! Suis-je juste ? Je ne peux lever la tête, gorgé de honte, ivre de ma misère » (10,15). La logique de la rétribution du juste contribue à

poursuivre Job, qui hésite entre son sentiment d'innocence et la réalité de sa misère. De toute manière, la honte le saisit. Il doit lutter contre cette tendance à la dévalorisation qui envahit tout homme en position d'échec social. Paul décrira une expérience analogue en écrivant aux corinthiens : « Dieu nous a exposés, nous les apôtres, à la dernière place, comme des condamnés à mort : nous avons été donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes. Nous sommes fous à cause du Christ, mais vous vous êtes sages en Christ ; nous sommes faibles, vous êtes forts ; vous êtes à l'honneur, nous sommes méprisés. A cette heure encore, nous avons faim, nous avons soif, nous sommes nus, maltraités, vagabonds, et nous peinons en travaillant de nos mains. On nous insulte, nous bénissons ; on nous persécute, nous endurons ; on nous calomnie, nous consolons. Nous sommes jusqu'à présent, pour ainsi dire, les ordures du monde, le déchet de l'univers » (1 Co 4,9-13). Ces deux auteurs rendent compte de ce procès qui toujours poursuit les fractions défavorisées d'une société : il ne suffit pas qu'ils « peinent en travaillant de leurs mains », il faut encore qu'ils soient considérés comme des sous-hommes. L'évocation de Job sur son fumier se rapproche de celle de Paul réduit à l'état d'ordure.

Ainsi se poursuit ce procès qui produit un savoir social : le partage entre le coupable, et l'innocent. La connaissance que poursuit la sagesse se tient à proximité du judiciaire puisqu'elle cherche le vrai et le faux à travers la question du juste et de l'injuste.

Les yeux de Job s'ouvrent progressivement, la connaissance suit en lui un lent processus. Mais bien des vérités ne s'apprennent qu'à travers de longs chemins, elles ne se contemplent pas d'emblée. Il acquiert peu à peu l'assurance de gagner son procès. « Je sais bien, moi, que mon rédempteur est vivant, que le dernier il se lèvera sur la poussière » (Jb 19,25). Les commentaires nous livrent un élément intéressant : le dernier à se lever dans un procès prononçait la sentence⁴. Job progresse donc, peu à peu, vers son refus radical de cette simple morale qui loue le vainqueur.

Ensuite ses discours touchent à leur fin, mais leur tour terminal marquera une rupture avec ce qui les a précédés. La longue souffrance et le refus obstiné des explications lénifiantes et culpabilisantes conduit à une question : « La sagesse, où la trouver ? Où réside l'intelligence ? » (28,12). Elifaz, Bildad et Sofar professent une connaissance sans problème. Job découvre, pour sa part, une sagesse qui ne va pas de soi. Il rejoint l'Ecclésiaste dans ses interrogations. La parole dernière semble être hors de portée. Cette question résonne comme une remise en question.

Au-delà de ce simple verset, le chapitre 28, dans son ensemble, joue sur un contraste. D'un côté se tient le savoir technique qui dicte le rapport

⁴ Note de la *Bible à la Colombe*.

homme-choses. Il règle des questions précises : extraire de l'argent, de l'or, du fer ou du cuivre ; creuser des galeries, entretenir un jour artificiel, tirer des câbles ; fouiller dans les profondeurs de la terre. On repense au mot de l'Ecclésiaste : « Ce qui est venu à l'existence est lointain et profond, profond ! Qui le découvrira ? » (Qo 7,24). Ici, cependant, toute profondeur reste accessible. L'ouvrier creuse et il trouve du saphir ou de la poussière d'or (Jb 28,6). La grandeur de l'homme est de parvenir à toucher ces lieux que l'animal ignore (vv. 7-8). Le texte ne critique nullement ce type d'activité, il possède sa validité, il correspond à une partie de la vocation de l'homme. A une partie, tel est le mot décisif, car demeure la question : « Mais la sagesse, où la trouver ? Où réside l'intelligence ? »

Tant que l'on se tient dans le savoir technique, tout est simple. On calcule, on paye, on entreprend et l'on parvient à ses fins. Mais la sagesse suit d'autres voies. Elle reste étrangère aux échanges monétaires (vv. 15-17), pourtant « mieux vaudrait pêcher la sagesse que les perles » (v. 18). Le rapport homme-choses se circonscrit autour de lieux précis, où l'on intervient. Mais la quête de la sagesse, au contraire, se poursuit sur toute la surface de la terre ; ni dans l'abîme, ni dans l'océan (v. 14), on ne la trouve. La sagesse ne se donne pas à voir, elle se cache (v. 21). On ne peut raisonner à propos des rapports homme-homme comme avec la science des objets en se contentant de dire : « Vous voyez bien. » Le chemin du savoir emprunte ici de longs détours, jusqu'au séjour des morts qui déclarent : « De nos oreilles nous avons entendu sa rumeur » (v. 22). Dieu connaît son lieu qui est aussi une route (v. 23). Mais, clairement, cela dépasse l'homme, cela concerne, pour citer à nouveau l'Ecclésiaste, « ce que Dieu fait du commencement à la fin » (Qo 3,11, comparer avec les vv. 24-26 du présent texte).

Ce contraste s'achève avec la formule qui décrit tout ce à quoi l'homme peut accéder : « La crainte du Seigneur, voilà la sagesse. S'écarter du mal, c'est l'intelligence » (Jb 28,28). Comme toujours le rapport homme-Dieu se duplique dans le rapport homme-homme, la crainte du Seigneur se rapporte directement à s'écarter du mal. Alors que, dans le rapport technique au monde, l'observateur importe peu : tout est là, à portée de la main, visible pour quiconque. Dans les relations humaines, la qualité de l'observateur se révèle décisive. La sagesse provient de la crainte du Seigneur, l'intelligence nous est conférée pour peu que nous nous écartions du mal.

La sagesse problématique, la sagesse qui se cache, s'oppose trait pour trait à celle des amis de Job. Eux pontifient dans un monde d'évidence, un monde où les relations humaines suivent des lois aussi inflexibles que le mouvement des astres. Qui dit souffrance dit faute, qui dit succès dit justice. Une bonne repentance et tout rentre dans l'ordre.

Mais la sagesse qui se cache impose un long détour, un long questionnement sur soi-même. Elle impose que l'on soit au clair sur ses propres rapports au mal, elle demande que l'on se tourne vers Dieu pour obtenir, non pas le tout de la sagesse, mais ses prémisses, les premiers pas dans ce chemin de vérité.

Une fois qu'il a pris conscience de cet autre régime de connaissance, Job découvre des réalités nouvelles. Il considère sa situation antérieure et la compare avec sa condition actuelle. Il perçoit, alors, tout l'arbitraire des jugements sociaux. Autrefois « si je sortais vers la porte de la cité, si j'installais mon siège sur la place, à ma vue les jeunes s'éclipsaient, le vieillards se levaient et restaient debout, les notables arrêtaient leurs discours et mettaient la main sur leur bouche [...]. On m'écoutait dans l'attente, on accueillait en silence mes avis, quand j'avais parlé nul ne répliquait [...]. Leur fixant la route, je siégeais en chef, campé, tel un roi, parmi ses troupes » (29,7, 8, 9, 21, 22, 25). « Maintenant je suis la risée de plus jeunes que moi, dont j'eusse dédaigné de mettre les pères parmi les chiens de mon troupeau [...]. Bannis de la société des hommes qui les hue comme des voleurs, il logent au flanc des précipices [...]. Fils de l'infâme, fils de l'homme sans nom [...]. Et maintenant je sers à leur chanson, me voici devenu leur fable. Ils m'ont en horreur et s'éloignent. Sans se gêner, ils me crachent au visage. Puisque Dieu a détendu mon arc et m'a terrassé, ils perdent toute retenue en ma présence [...]. Je suis entré dans l'ordre des chacals et dans la confrérie des effraies. » (30,1, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 29).

La souffrance fait découvrir à Job l'autre face des choses, ce monde des méprisés, des méconnus, de ceux que l'on fait taire, dont on n'écoute même pas la voix. Si l'on parle de procès, les dés sont pipés. Dans l'action, on rencontre des rapports de force qui ignorent tout argument, telles ces bêtes primitives et monstrueuses que Dieu présente à Job : Béhémoth tout de muscle, force à l'état brut, et le Léviathan étranger à toute tendresse (40,15-32).

Ce livre nous enseigne que la vérité doit incorporer l'injustice fait aux vaincus, la souffrance des opprimés. Parler de l'action, c'est aussi parler de l'oppression qui l'habite.

3. UN RÈGNE AUTRE POUR UNE VÉRITÉ AUTRE

« Comme ils sont attrayants, au sommet des montagnes, les pas du messager qui nous met à l'écoute de la paix, qui porte un message de bonté, qui nous met à l'écoute du salut, qui dit à Sion : "Ton Dieu règne !" » (Es 52,7).

Comment rester insensible, en effet, à une telle évocation. Elle exerce sur nous une puissante attraction. Observons attentivement, cependant, les mots employés : paix, bonté, salut. On ne nous propose nullement une grande idée, on nous annonce une réalité nouvelle, qui s'exprime directement dans des catégories de la pratique : paix dans nos relations interpersonnelles, bonté de nos gestes, salut de nos existences. Le règne de Dieu approche et il produit de nouvelles pratiques.

Un basculement se produit qui fait dire au prophète : « Partez, partez, sortez de là ; l'impur n'y touchez pas ; sortez du milieu de Babylone, purifiez-vous » (52,11). Un geste de notre part s'impose, un recul par rapport aux pratiques de nos contemporains. Mais qu'arrive-t-il exactement ? Une rupture dans les comportements : la paix, qui produit un renversement des valeurs.

Le Serviteur de Dieu avec un grand S, le serviteur par excellence, dans lequel les auteurs du Nouveau Testament ont reconnu le Messie, entre en scène. Il engendre deux réactions fortement contrastées :

« Les foules ont été horrifiées à son sujet, son apparence, à ce point détruite, n'était plus celle d'un homme, et son aspect n'était plus celui des fils d'Adam [...]. Il végétait comme un rejet, comme une racine sortant d'une terre aride ; il n'avait ni aspect, ni prestance tels que nous le remarquions, ni apparence telle que nous le recherchions. Il était méprisé, laissé de côté par les hommes, homme de douleurs, familier de la souffrance, tel celui devant qui l'on cache son visage ; oui, méprisé, nous ne l'estimions nullement » (52,14, 53,2-3). On se remémore, en lisant ces lignes, les descriptions de Job. On retrouve la figure des fractions méprisées d'une société, celles à qui l'on hésite à conférer le titre d'homme : le handicapé, l'étranger, l'homme d'une autre couleur de peau. Etre de peu de poids dont les paroles ne comptent pas, loque humaine enfoncée dans la souffrance, objet d'horreur devant qui on recule, repoussoir social dans une situation que chacun souhaite éviter ; méprisé, rejeté, pire encore : laissé de côté. Poursuivons notre chemin sans lui prêter attention.

Le Serviteur de Dieu choisit d'affronter cette situation. Il ne nous propose pas une grande idée, il nous indique un chemin à suivre. Alors surgit une deuxième réaction : « Des foules de nations vont être émerveillées, des rois vont rester bouche close, car ils voient ce qui ne leur avait pas été raconté, et ils observent ce qu'ils n'avaient pas entendu dire » (52,15). Les puissants de ce monde, ceux qui gouvernent le monde de la pratique, ceux qui savent y faire, ceux qui parviennent à leur fin, se retrouvent face à une logique nouvelle.

En endossant la figure du pauvre, de celui qui a perdu dans la course sociale, de celui pour qui le travail signifie peine et souffrance, le Serviteur

nous révèle une vérité profonde : « En fait, ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées, et nous, nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié » (53,4). Le pauvre semble porter plus qu'un autre la malédiction de la chute : « C'est dans la peine que tu te nourriras du sol tous les jours de ta vie, il fera germer pour toi l'épine et le chardon et tu mangeras l'herbe des champs. A la sueur de ton visage, tu mangeras du pain jusqu'à ce que tu retournes au sol » (Gn 3,17-18). Doit-on considérer que Dieu l'a maudit plus qu'un autre ? On est facilement porté à le croire : « Nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié. » Mais, au contraire, il endure ce que nous devrions endurer, il concentre sur ses épaules la misère du monde. Ainsi dans toute société les uns portent le poids de la faute des autres : « Ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées. » Oui, « il était transpercé par nos carences, broyé par nos torts : la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui et dans ses plaies se trouvait notre guérison [...]. Le Seigneur a fait retomber sur lui la perversité de nous tous » (53,5-6). Les uns subissent les plaies que provoquent les autres. La paix sociale, la tranquillité d'esprit s'établissent sur le silence des victimes. Tandis que ce texte file la métaphore du sacrifice, où la souffrance de l'un rachète la faute de l'autre, il interroge : Qui sacrifie-t-on ? Qui joue le rôle de la victime, qui celui du bourreau ? Alors que le sacrifice traditionnel utilise un animal, l'auteur souligne le scandale du sacrifice humain : qu'un homme puisse porter la faute d'un autre. Lui fait écho, une fois de plus, l'Ecclésiaste : « Regardez les pleurs des opprimés : ils n'ont pas de consolateurs ; la force est du côté des oppresseurs : ils n'ont pas de consolateurs » (Qo 4,1).

Dans nos membres, dans notre action, nous découvrons la violence, l'oppression. Nous découvrons même, à présent, que nous souffre-douleur payent à notre place, ils nous évitent de payer les conséquences de nos actes. Dure loi de l'action, dure réalité de la pratique. Mais c'est en empruntant le chemin de la faiblesse, en se situant du côté des victimes, que nous pouvons mettre fin à la spirale de la violence et apporter la paix. Dieu lui-même nous a montré la voie, en annonçant qu'il prenait nos fautes sur lui. Plus que de simplement l'annoncer, il l'a pratiqué : il est venu sur la croix, mourir par la main des pécheurs, ainsi il a produit la paix.

Jésus ne nous propose pas une grande idée, il ne nous propose pas une nouvelle opinion, il nous invite à marcher à sa suite, à être des ouvriers de paix. « Devenez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants qu'il aime, et marchez dans l'amour, à la manière du Christ qui nous a aimés et s'est donné lui-même à Dieu comme offrande et victime [...]. Autrefois vous étiez ténèbres, maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur. Marchez donc comme des enfants de lumière » (Ep 5,1, 2, 8). Ainsi va le

chemin de la vérité. Dans le travail aussi, dans le travail surtout, il nous faut suivre cette voie.

4. RAPPORT SALARIAL, RAPPORT DE VIOLENCE

L'oppression, en effet, habite le travail. L'oppression, comme l'amour, surgit dans toute pratique. La collaboration qui noue les rapports homme-choses et les rapports homme-homme sert de foyer aussi bien à l'aide mutuelle qu'à l'asservissement. La relation salariale, de ce point de vue, est exemplaire. Une personne travaille pour une autre et lui fournit donc une aide, en échange elle reçoit un salaire. Mais correspond-il au travail effectué ? Les textes de la Torah* indiquent que non.

« Tu n'exploiteras pas un salarié malheureux et pauvre, que ce soit l'un de tes frères ou l'un de ces émigrés que tu as dans ton pays, dans tes villes. Le jour-même, tu lui donneras son salaire ; le soleil ne se couchera pas sans que tu l'aies fait ; car c'est un malheureux, et il l'attend impatiemment ; qu'il ne crie pas contre toi vers le Seigneur : ce serait un péché pour toi » (Dt 24,14-15). Véritable baromètre de l'oppression, la relation salariale lie l'employeur et l'employé. Ce texte du Dt répète ce qu'ont avancé d'autres textes (Ex 22,20-26, Lv 5,21, 19,13) : l'employeur se retrouve souvent en position de force. Il peut négocier un salaire trop bas, faire lanterner le salarié, ou ne pas le payer du tout. Plus faible la position du salarié, plus grande la tentation d'en abuser. Ainsi le prophète Malachie met-il spécialement en garde contre l'exploitation de la veuve, de l'orphelin, ou de l'étranger (Ma 3,5). On se justifie plus facilement en payant mal quelqu'un de marginal : il n'est pas vraiment des nôtres (l'étranger). De plus on court moins de risques : personne ne viendra défendre son droit (la veuve ou l'orphelin).

Les textes de l'Exode et du Deutéronome parlent du cri de l'opprimé. Voici un point important dans notre investigation, voici où se rejoignent l'action et la connaissance. Celui qui entend le cri de l'opprimé le connaît, celui qui se bouche les oreilles le méconnaît. Notre connaissance se situe au niveau de notre écoute, notre péché au niveau des cris que nous provoquons. Si le malheureux nous bénit, devant Dieu nous sommes justes (Dt 24,13), s'il crie, c'est un péché pour nous (Dt 24,15). Mais Dieu écoute, de toute manière, la voix du pauvre, comme le dit le texte de l'Exode : « Si tu le maltraites et s'il crie vers moi, j'entendrai son cri, ma colère s'enflammera, je vous tuerai par l'épée, vos femmes seront veuves et vos fils orphelins. [...] S'il arrivait que ton prochain crie vers moi, je l'entendrais, car je suis compatissant, moi » (Ex 20,22,23,26). La menace de Dieu agit comme un miroir. Il nous fait envisager la situation de

nos proches réduits à l'état de parias (veuves ou orphelins se retrouvaient sans soutien à l'époque), afin que nous prenions conscience de la situation des parias et que nous nous en soucions.

L'action ne va pas sans dette. Nous avons besoin des autres pour agir, nous devons alors reconnaître notre dette et la payer. Sans quoi, le cri de la dette impayée que nous n'entendons plus témoignera contre nous dans le procès que Job convoque. L'apôtre Jacques reprendra ces thèmes du témoin et du procès, du cri et de l'écoute de Dieu dans un texte cinglant : « Vous les riches [...], votre richesse est pourrie, [...] votre or et votre argent rouillent et leur rouille servira contre vous de témoignage [...]. Voyez le salaire des ouvriers qui ont fait la récolte dans vos champs : retenu par vous, il crie et les clameurs des moissonneurs sont parvenues aux oreilles du Seigneur tout puissant » (Ja 5,1-4).

On retrouve le thème développé par Esaïe à propos du Serviteur de Dieu. La souffrance du pauvre fait l'opulence du riche. Mais le cri du pauvre restitue toute chose à sa vraie place : là se tient la vraie connaissance, là siège la justice. Ainsi donc la vérité ne se donne pas immédiatement, elle nous est donnée pour peu que nous craignons Dieu qui écoute le pauvre et que nous nous écartions du mal.

5. LA VÉRITÉ À LA RENCONTRE DE L'AUTRE

Avons-nous raison d'insister sur la médiation nécessaire de la pratique juste pour accéder à la pensée juste ? Avons-nous raison de tracer une frontière entre la pratique et la parole, entre les choses ou les gestes, et les discours que nous pouvons tenir dessus ? Avons-nous raison de parler d'opacité plutôt que de transparence, de sagesse cachée et de vérité captive ? On pourrait nous opposer plusieurs textes.

Au commencement du monde, en effet, Dieu dit et crée dans le même mouvement. Son dire s'égale à son faire (Gn 1). Le livre des Proverbes rappelle la complète intrication entre le créé et la sagesse. Ainsi parle la sagesse par sa bouche : « Le Seigneur m'a engendrée prémices de son activité, prélude à ses œuvres anciennes. J'ai été sacrée depuis toujours, dès les origines, dès les premiers temps de la terre. [...] Je fus maître d'œuvre à son côté, objet de ses délices chaque jour » (Pr 8,22,23,30). Et Jean reprendra une image semblable en identifiant le Christ au *logos*, principe logique qui traverse la création : « Au commencement était le *logos*, et le *logos* était tourné vers Dieu, et le *logos* était Dieu. Il était au commencement tourné vers Dieu. Tout fut par lui, et rien de ce qui fut, ne fut sans lui. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes » (Jn 1,1-4).

Il existe donc un lieu où parole et chose, où discours et acte se rejoignent. Mais ce lieu est en Dieu. Seul, il maîtrise ce parfait équivalent du verbe et de la matière. A l'homme, il n'est pas donné de « découvrir l'œuvre que fait Dieu depuis le début jusqu'à la fin » (Qo 3,11). Nous forcerons même le trait en déclarant qu'en ceci consiste l'interdit fondamental qui s'adresse à l'homme dès l'Eden. Dans le domaine de la pratique, on ne peut acquérir de point de vue surplombant qui nous conférerait la connaissance absolue, l'appariement de la parole et du geste, le pouvoir magique sur les choses par la parole, le discernement absolu du bien et du mal. L'homme ne doit pas accéder à ce savoir par respect pour son semblable. Il ne peut pas savoir à la place de l'autre, il doit compter sur l'autre pour comprendre où se diriger. La collaboration avec l'*alter ego*, suppose l'échange de mots, de points de vue, de visions du monde, autant que l'alliance des forces physiques. Si l'un tente de prendre pouvoir sur le savoir de l'autre, d'aller voir, d'aller savoir ce qui concerne l'autre, le partenaire se sent tout nu.

Ainsi donc « le Seigneur prescrit à l'homme : "Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal car, du jour où tu en mangeras, tu mourras" » (Gn 2,16-17). Le tentateur a un autre point de vue : « Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux possédant la connaissance du bien et du mal » (Gn 3,4-5). Le couple primordial franchit donc la limite fatidique ; alors « leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils surent qu'ils étaient nus » (Gn 3,7).

Posséder la connaissance, la tenir en mains, jouer avec, voilà qui procure vraiment une ivresse divine, voilà de quoi se sentir l'égal des dieux, voilà le regard qui perce toutes les cloisons et les protections, voilà le sage qui pontifie du haut de sa science. Mais Dieu a un autre projet qui veut que notre connaissance suive le fil de nos relations, Dieu veut que nous travaillions dans la mise en commun.

Mais l'homme cherche toujours à faire l'économie de l'autre, tant l'angoisse de la différence, tant l'orgueil de vouloir vivre sans l'autre le poursuivent. Voyez cette angoisse qui dévore le peuple bâtissant Babel. Par leur travail, par leur œuvre ils tentent de surmonter l'angoisse de la différence. « Faisons-nous *un* nom » (Gn 11,4). Pourraient-ils supporter une pluralité de noms ? « Evitons d'être dispersés sur toute la surface de la terre. » Pourraient-ils supporter une pluralité de lieux ? Dieu descend, regarde, et cette uniformité factice l'horrifie : « Ils ne sont tous qu'*un* peuple et qu'*une* langue » (v. 6). Plus que de les punir, Dieu les sauve de la fusion en un être unique et monstrueux, en une idole géante où chacun croirait voir son image, où chacun essaierait de se conformer à cette image

unique. Dieu force le trait, force la différence en brouillant les langues. Il contraint chacun à accepter la difficulté de comprendre l'autre. L'accès au prochain nécessite un long travail, un long chemin d'appropriation, une collaboration matérielle et verbale.

De ce point de vue, il nous semble assez dangereux de présenter la Pentecôte comme l'annulation de Babel. Certes, lorsque l'Esprit descend, des personnes de langues différentes parviennent à se comprendre. Cependant l'Esprit n'œuvre pas à effacer les différences, mais à les faire accepter. Paul décrit fréquemment le Saint-Esprit comme un esprit de diversité : « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; divers modes d'action, mais c'est le même Dieu qui produit tout en tous. Chacun reçoit le don de manifester l'Esprit en vue du bien de tous. L'Esprit donne un message de sagesse à l'un et de science à l'autre ; à un autre, le même Esprit donne la foi, à un autre encore, le seul et même Esprit accorde des dons de guérison ; à un autre le pouvoir de faire des miracles, à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre le don de parler en langues, à un autre encore celui de les interpréter. Mais tout cela, c'est le seul et même Esprit qui le produit, distribuant à chacun ses dons, selon sa volonté. En effet, le corps est un, et pourtant, il a plusieurs membres ; mais tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps : il en est de même du Christ. Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Le corps ne se compose pas d'un seul membre mais de plusieurs » (1 Co 12,4-14). Nous avons recouru à cette longue citation pour souligner l'intrication profonde de l'œuvre de l'Esprit et de l'ouverture à la différence. On aperçoit, également, un autre détail : Paul parle de la même façon des ministères de la parole et des ministères qui touchent au corps. En Rm 12, pareillement, le service, le don, la miséricorde côtoient naturellement la prophétie, l'enseignement ou l'exhortation. La division du travail dans l'ordre de la parole est parallèle à la division du travail matériel.

Peu à peu s'éclaire ce que la Bible nous dit sur la parole. Bien loin qu'elle présente le discours comme dominant la pratique, elle examine, au contraire, le discours comme une pratique, précédant de plusieurs siècles les découvertes du philosophe anglais Austin : « Dire c'est faire⁵. » Que faisons-nous avec les mots, comment nous comportons-nous avec notre langue ? De la manière dont nous acceptons le travail des autres, de la même manière nous accepterons ce qu'ils ont à nous dire. Le registre du faire englobe ainsi parole et action. Notre parole fait partie intégrante de notre travail. Elle relève des mêmes instruments d'analyse.

⁵ J.-L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, trad. fr., Paris, Ed. du Seuil, 1970.

La vérité ne se donne donc pas *a priori*. Elle procède d'un chemin où nous devons faire sa place à l'autre, l'écouter. Souvenons-nous des paroles de Job : « S'écarter du mal, c'est l'intelligence » (Jb 28,28). Si nous opprimons notre prochain, nous chercherons, naturellement, à le faire taire, et à justifier notre attitude en le considérant comme un sous-homme. Tout se tient, voilà pourquoi notre discours se laisse facilement entraîner par notre pratique. La liberté d'expression appartient à la liberté tout court. Que coupons-nous quand nous coupons la parole ?

Néanmoins la considération initiale demeure. Le discours de Dieu correspond à sa pratique. Le Christ annonce que Dieu prend nos fautes sur lui, et il meurt sur la croix à cause de ces fautes, en un seul et même mouvement. Notre monde ne se conclut donc aucunement dans l'absurde : une raison, un *logos*, le tient vivant. Mais nul ne peut prétendre s'emparer de cette raison. A la mesure de notre amour, de notre respect de l'autre, de notre écoute du prochain, à cette mesure notre connaissance. A la mesure de notre domination, à cette mesure notre aveuglement.

Écoutons d'ailleurs comment Paul, qui pouvait pourtant prétendre à une certaine prééminence dans la connaissance, écrit aux Romains : « J'ai en effet un très vif désir de vous voir, afin de vous communiquer quelque don spirituel pour que vous en soyez affermis, ou plutôt pour être réconforté avec vous et chez vous par la foi qui nous est commune à vous et à moi » (Rm 1,11-12). La connaissance s'acquiert dans une démarche collective. Sinon, Paul n'a pas de mots assez durs pour ceux qui cherchent à acquérir une position dominante dans le champ du savoir : « Toi qui portes le nom de Juif, qui te reposes sur la loi et qui mets ton orgueil en ton Dieu, toi qui connais sa volonté, toi qui, instruit par la loi, discernes l'essentiel, toi qui es convaincu d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, l'éducateur des ignorants, le maître des simples, parce que tu possèdes dans la loi l'expression même de la connaissance et de la vérité... Eh bien ! toi qui enseignes autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même ! » (Rm 2,17-21). Toujours s'imaginer parler mieux que les autres fait dérailler, et nous voici renvoyés à nous-mêmes, à cette loi que nous découvrons dans nos membres, à cette expérience fondamentale de la pratique : nos œuvres portent la marque de nos fautes et de notre finitude. Toujours chercher la paille dans l'œil de notre frère nous renvoie à la poutre qui nous aveugle (Mt 7,1-5).

Ainsi nos paroles participent-elles de notre pratique. Elles les suivent et en constituent bien souvent le miroir. Par ailleurs, elles relèvent des mêmes analyses, elles nous surprennent comme nos gestes. Notre langue nous devance : « La langue, nul homme ne peut la dompter : fléau fluctuant, plein d'un poison mortel ! Avec elle nous bénissons le Seigneur et Père ; avec elle aussi nous maudissons les hommes, qui sont à l'image

de Dieu » (Ja 3,8-9). Noués dans nos actes, se construisent notre discours et notre pensée. « Ce que dit la bouche, c'est ce qui déborde du cœur. L'homme bon, de son bon trésor, retire de bonnes choses ; l'homme mauvais, de son mauvais trésor, retire de mauvaises choses » (Mt 12,34-35). Ainsi tout écrit sur le travail doit passer par ce chemin d'écoute de l'autre, et, en particulier, d'écoute du dominé, et il doit s'interroger rétrospectivement sur la loi qu'il découvre en écrivant : loi de bienveillance ou de malveillance. Que nous fait faire notre pratique, et que faisons-nous avec nos mots ? Finalement ces textes renforcent notre conviction plus qu'ils ne l'affaiblissent : la vérité procède de la justice.

6. DU SALUT PAR L'ŒUVRE À UN SALUT QUI RENOUVELLE NOS ŒUVRES

Peut-on aborder à présent la question du salut liée aux œuvres ? L'idolâtre* oublie le rapport homme-homme pour sombrer dans la fascination de la chose. Celui qui pense pouvoir prendre appui sur ses œuvres pour accéder au salut, vit à l'inverse, dans un rapport homme-homme idéalisé sans plus aucun rapport avec la réalité.

Le poids de nos actes et de leurs conséquences nous convainc assez rapidement, en effet, de notre imperfection. La « loi que nous découvrons en nos membres » nous ramène sur terre. L'humus dont Dieu nous a tirés nous convie à l'humilité (Gn 2,7).

L'œuvre que vise le pharisien (donnons-lui ce nom bien qu'il ne soit pas unique dans son erreur, et que le pharisaïsme ne se limite pas à cet aspect) s'inscrit dans une loi. Alors que tout le Nouveau Testament replace la loi dans une dynamique, le pharisien en fait un point d'aboutissement. La loi canalise le péché, le révèle, ouvre vers une demande de délivrance. Elle renvoie à une pratique pour l'éclairer et la situer, par contraste. Celui pense l'accomplir parfaitement, la remplir entièrement, doit forcément s'illusionner sur la réalité de sa pratique. L'hypocrisie dont l'accuse Jésus l'accompagne inévitablement.

A l'extrême, l'idéal d'un tel comportement consisterait à ne rien faire : ne guérir personne le jour du sabbat, ne pas entrer en contact avec un corps souillé, ne pas manger au mauvais moment. La liste des interdits répressifs peut s'allonger à l'infini jusqu'à la paralysie complète. L'action comporte le danger de pouvoir y percevoir son imperfection. Rester sur sa réserve rassure, au contraire, sur sa valeur éminente.

La paresse chronique s'apparente à ce dialogue intérieur où l'autre se résume à un interdit, et l'action au danger. Ainsi en parlent les Proverbes : le paresseux refuse l'épreuve du passage à l'acte, il se veut tellement

parfait, qu'il ne peut supporter la confrontation avec l'objet de son travail qui lui restitue son imperfection :

« La porte tourne sur ses gonds,
et le paresseux sur son lit.
Le paresseux plonge sa main dans le plat,
et il trouve fatigant de la ramener à sa bouche.
Le paresseux est plus sage à ses propres yeux
que sept hommes qui répondent avec bon goût. »
(Pr 26,14-16)

Cette fatigue qui saisit le paresseux au moment de terminer son action caractérise sa volonté de laisser un maximum de choses en chantier, afin d'éviter un jugement définitif sur l'œuvre terminée. L'œuvre reste perfectible, à tout jamais, et maintient le sujet dans l'illusion de sa sagesse extrême.

Paul ne dit pas autre chose : « Si quelqu'un se prend pour un personnage, lui qui n'est rien, il est sa propre dupe. Mais que chacun examine son œuvre à lui ; alors, s'il y trouve un motif de fierté, ce sera par rapport à lui-même et non par comparaison à un autre. » (Ga 6,3-4).

Paradoxalement, on en vient à dire que croire au salut produit par l'œuvre inhibe l'action. Tant attendre de l'œuvre conduit à la rendre impossible. A l'inverse, la foi met en marche. Le ch. 11 de l'épître aux Hébreux décrit à loisir cette mise en mouvement. Les héros de la foi ne se reposent pas dans leur croyance, ils vont de l'avant. Ils voient un horizon accessible pour le renouvellement de leur pratique et ils foncent. L'un construit un bateau, l'autre part de chez lui, un troisième désobéit à l'ordre du roi, un quatrième accueille des espions, d'autres conquièrent des royaumes, tout simplement parce qu'ils ont en vue un autre monde (He 11,10,13-16).

Leur démarche diffère profondément d'une introspection morbide et scrupuleuse à la recherche de l'erreur. Ils marchent, ils y croient, ils foncent. Succès ou échec, peu importe, cela vaut la peine. Mieux vaut un geste imparfait que pas de geste du tout. Au demeurant ils ne parviennent pas au bout de leur projet, ils en entraperçoivent simplement les prémisses (11,13).

Le débat œuvre/foi met, en fait, en avant deux registres de parole. La parole du censeur, d'un côté, qui tranche entre l'innocent et le coupable, qui vise la précision, la description exacte, qui sanctionne à partir d'une jurisprudence ou d'un écrit dont le sens doit varier le moins possible. La parole d'appel, de l'autre côté, qui met en mouvement, qui ouvre des possibilités, qui invite à interpréter le passé pour y trouver des raisons d'espérer, qui aime la mise en marche et ne cherche pas la petite bête.

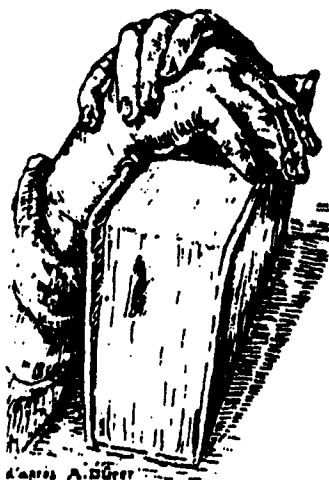
« Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent » (He 11,6). L'approche, la recherche, la quête d'une cité nouvelle : telles sont les catégories de la foi. L'Esprit de Dieu, combattant la chair, est souffle qui gonfle les voiles et porte l'individu au-delà de ses limites actuelles, dynamique qui lui ouvre des horizons.

L'épître aux Ephésiens nous décrit la juste articulation des œuvres et de la foi : « C'est par la grâce, en effet, que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi ; vous n'y êtes pour rien, c'est le don de Dieu. Cela ne vient pas de œuvres (*ergon*), afin que nul n'en tire orgueil. Car c'est Dieu qui nous a faits (*poiësis*) : nous avons été créés en Jésus-Christ pour les œuvres (*ergon*) bonnes que Dieu a préparées d'avance, afin que nous y marchions » (Ep 2,8-10). Le salut n'est pas notre œuvre, il ne vient pas de nous. L'homme ne se tient pas solitaire sur la terre sans autre référence que lui-même, avec pour toutes ressources ses seules forces. Il ne joue pas son va-tout dans son activité. Dieu intervient en premier : il donne, il sauve, il fait grâce. Voici l'orgueil de l'homme ramené à de justes proportions. Sur le théâtre de l'action, nous intervenons en deuxième main, Dieu crée d'abord, il nous forme, ensuite il nous fixe une mission dans le cadre de laquelle nous travaillons. Paul oppose d'ailleurs la *poiësis*, travail de l'artisan qu'il attribue à Dieu, au simple *ergon*, humble travail de la terre, qu'il nous réserve. Nous pouvons alors marcher, délivrés du poids que tout dépende de nous, délivrés de l'angoisse de faillir, sachant que le pouvoir créateur, rédempteur, guérisseur de Dieu dépasse infiniment nos capacités destructrices. La grâce nous communique le pouvoir de marcher et de nous interroger sur le projet de Dieu à notre égard : des œuvres bonnes. Nous les visons par notre travail, et Dieu parachèvera notre ouvrage.

Que notre pratique soit traversée par notre foi en l'avènement du Royaume de Dieu. Les Béatitudes tracent notre avenir, et nous partons, modestement, avec la foi que Dieu rachètera nos erreurs et nos fautes. Voilà la force qui donne vie à nos corps et les pousse à l'action. Voilà la dynamique qui informe notre travail.

36.15 BIBLIA

Tarif : 0,99 F/mn.



**Entrez dans l'univers de la Bible,
le livre le plus extraordinaire de tous les temps !**

Au sommaire :

- | | |
|-------------------------------------|--|
| 1. La Bible en quelques chiffres | 9. Grand Quizz biblique...
Testez vos connaissances |
| 2. Les 66 livres résumés, expliqués | 10. Posez vos questions |
| 3. Ils ont dit sur elle... | 11. Que vous apporte la Bible ?
Donnez votre témoignage |
| 4. Ils ont dit sur Jésus... | 12. Ecrivez-nous, Ecrivez-vous... |
| 5. Les différents manuscrits | 13. Le verset du jour, lisez-le
Il vous exhortera... |
| 6. Les diverses traductions | 14. Gratuit : le Livre de Vie |
| 7. Les guides de lecture biblique | |
| 8. Les expositions sur la Bible | |

Un service proposé par
l'Association des Amis du Minitel protestant
Domaine des Oliviers — Montimas — 34500 Béziers — ☎ 67.76.20.94

JÉSUS ET LES ÉMOTIONS

Par Benjamin B. WARFIELD *

Préface

par Henri BLOCHER, Professeur de systématique et doyen
de la Faculté Libre de Théologie Évangélique, Vaux-sur-Seine

L'Eglise a confessé la foi : elle a su maintenir l'authentique humanité de son Seigneur, Jésus-Christ, contre ceux qui la réduisaient à l'apparence (docètes) et ceux qui la noyaient dans la divinité comme une goutte de vinaigre se dissout dans la mer.*

Mais dans les mouvements de sa piété, dans les représentations, souvent irréfléchies, qui les commandent, a-t-elle respecté la vérité de son credo ? L'Eglise a-t-elle rendu l'honneur qu'elle devait à l'homme Jésus ? Il faudrait beaucoup d'indulgence pour le prétendre. Avant que les modernes, humanistes, s'attaquent ruineusement à la divinité du Christ, la tentation des orthodoxes a été de tellement diviniser la nature du Médiateur que ses limitations, sa part d'ignorance (Mc 13,32), sa soumission aux contraintes biologiques et communes, perdaient leur consistance. L'humanité restait-elle humaine ? Un fort bon théologien évangélique – nous l'avons eu pour professeur ! – rechigne devant l'audace d'assigner à Jésus « la croissance de la nature morale », malgré Lc 2,52 (He 5,8s), et l'exercice de la foi (H. D. McDonald, Jesus - Human*

* Cet article est la version française, adaptée, et publiée avec autorisation, de « The Emotional Life of our Lord », in *Biblical and Theological Studies*, Faculty of Princeton Theological Seminary, Charles Scribner's Sons, 1912, pp. 36-90 ; réédité dans B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ*, Presbyterian & Reformed, Philadelphia 1950, pp. 93-145. Le texte, raccourci d'un tiers par Gérard Pella, a été également allégé de la moitié des notes, qui portaient sur des débats d'époque. Nous avons gardé par contre les références qui aident à préciser le sens des termes grecs. La traduction est de Laurent Jospin et Isabelle Jeanneret, avec le concours de Gérard Pella et Jean-Michel Sordet. Sauf mention contraire, les citations bibliques sont empruntées à la *Traduction Œcuménique de la Bible* (T.O.B.).

and Divine, *Grand Rapids*, Zondervan 1973, 2^e éd. , pp. 17,27). La tentation n'est pas éventée.

L'imagination, il est vrai, chancelle et bute sur le mystère unique. Le Fils incarné est le seul être à avoir jamais vécu en deux natures unies et indistinctes. Il est vain de se demander comment « on » se sent quand « on » est Dieu dans la chair. Inanité des spéculations ! La seule permission de parler procède de la Parole de ce Dieu même. Or l'Ecriture, Parole de Dieu, nous rend aussi témoignage de l'expérience subjective de Jésus, notre Seigneur -non pas au point de satisfaire notre curiosité (insatiable) mais dans la mesure qui édifie.

C'est ce que j'ai découvert avec une profonde gratitude quand j'ai lu (cela ne date pas d'hier !) la synthèse biblique de Warfield sur la vie affective de Jésus. Je n'avais rien lu de pareil, et l'humble sobriété de l'étude a éclairé pour moi le visage de mon Seigneur.

Benjamin Breckinridge Warfield (1851-1921) était l'homme prédestiné d'un tel travail. Dogmaticien, théologien-phare de la Faculté de Princeton (où une chaire porte toujours son nom), Warfield me semble avoir été en son temps le plus exégétique des systématiciens. Après ses études à Princeton, Edimbourg et Heidelberg, il a commencé dans la carrière d'enseignant comme exégète*, professeur de Nouveau Testament (1878-1887). Il est peut-être le seul dogmaticien de si haute stature à n'avoir pas laissé, en trente-trois ans (1887-1921), d'ouvrage systématique, mais plutôt une pile monumentale de monographies et d'articles, rigoureux, documentés, pénétrants et nuancés. L'austérité de son style n'empêchait pas l'élégance et la sensibilité. Sait-on que Warfield a, entre autres, traduit et publié deux sonnets de José Maria de Heredia ?*

Presbytérien, Warfield a fait fructifier le calvinisme de la Confession de foi de Westminster. Bien qu'il ait été ouvert à la nouveauté sérieuse et qu'il ait salué le génie de ce frère d'armes que fut pour lui Abraham Kuyper, Warfield ne peut être revendiqué pour le néo-calvinisme. Il s'en tenait à une apologétique plus classique, dans un registre rationnel plus proche du thomisme*, avec quelques touches d'empirisme*. Par quels travaux a-t-il exercé l'influence la plus durable ? Par ceux qu'il a composés sur l'Ecriture et son inspiration. Leur supériorité scientifique dans la défense et l'illustration de la foi historique de l'Eglise font de Warfield le « père » de la bibliologie évangélique au XX^e siècle. Nous vivons encore de son héritage, bien vivant !***

** Bibliographie : Samuel G. Craig, « Benjamin B. Warfield » in B. B. Warfield, éd. par Samuel G. Craig, *Biblical and Theological Studies*, Philadelphie, Presbyterian & Reformed, 1952, pp. xi-xlvi ; John E. Meeter et Roger Nicole, *A Bibliography of Benjamin Breckinridge Warfield, 1851-1921*, Presbyterian & Reformed, 1974, 108 pp.

Au gré du récit qu'ils nous font des innombrables activités qui ont rempli les quelques années du ministère de Jésus, les Evangiles nous dépeignent les manifestations d'un large éventail d'émotions. On constate cependant qu'il n'est pas facile de trouver une formule admissible par tout le monde pour définir la vie émotionnelle de notre Seigneur. Dans l'Eglise, deux tendances opposées se sont très tôt fait jour. L'une, qui s'inspire en fin de compte de l'idéal moral des Stoïciens, à savoir l'*apatheia* (l'impassibilité), cherchait tout naturellement à attribuer à Jésus, l'homme parfait, cette absence idéale d'émotions. L'autre, partant de la conviction que, pour délivrer les hommes de leurs faiblesses, le Rédempteur devait éprouver personnellement et sanctifier toutes les passions humaines, voulait bien entendu les trouver toutes chez lui, et chacune dans sa plénitude. Sous des formes beaucoup moins clairement énoncées, et totalement décalées par rapport à leurs sources, ces deux tendances agissent encore aujourd'hui et influencent l'idée que l'on se fait de Jésus. Songeant à la dignité de sa personne, certains tendent à minimiser ses émotions ; d'autres, pour mettre l'accent sur son humanité, tendent à les souligner. Les premiers pourraient risquer parfois de nous présenter un Jésus un peu froid et lointain, que nous aurions peine à croire capable de partager toutes nos infirmités. Et les seconds, de nous proposer un Jésus si grossièrement humain que nous ne pourrions guère éprouver pour lui un respect absolu. Entre les deux, le personnage de Jésus risque de prendre des contours plutôt vagues et de manquer de précision dans notre esprit. Il n'est donc peut-être pas inutile, pour établir notre conception de sa vie affective, de chercher un point de départ dans les mouvements d'émotion, relativement peu nombreux, que les récits évangéliques lui attribuent expressément. Partant de là, nous serons peut-être en mesure de nous faire une idée à la fois plus claire et plus sérieusement fondée de sa vie affective en général.

Nous ne saurions décréter *a priori* que toutes les émotions éprouvées par Jésus selon les récits des Evangiles doivent être attribuées à son âme humaine spécifiquement¹. En revanche nous pouvons, sans risque

¹ Il est rare que les Evangiles fassent directement allusion à « l'âme » humaine du Seigneur, en utilisant le mot – habituellement traduit ainsi – *psychè*. H. B. Swete (*The Gospel according to St Mark : the Greek Text with Introduction, Notes and Indices*, London ; New-York : Macmillan, 1898) commente ainsi Mc 14,34 : « Bien que les évangiles contiennent des traces nombreuses d'émotions humaines chez notre Seigneur (par ex. Mc 3,5 ; 6,6 et 10,14), cette allusion directe à son « âme » y est sans parallèles, excepté Jn 12,27 ; en effet, dans des passages comme Mc 10,45 ou Jn 10,11, la *psychè* est la vie individuelle et non pas le siège des émotions. » Le mot *pneuma* est nettement plus fréquent que *psychè* pour désigner le siège des émotions du Seigneur : Mc 8,12 ; Jn 11,33 et 13,21 ; cf Mc 2,8 ; Mt 27,50 et Jn 19,30.

de grave confusion, partir tout simplement de nos textes et, en passant en revue les émotions précises qu'ils attribuent spécifiquement à Jésus, fonder sur eux une conception de sa vie émotionnelle qui servira, comme nous le disions ci-dessus, de point de départ pour étudier cet aspect de l'humanité du Seigneur.

LA COMPASSION

Il fallait s'attendre à ce que la compassion fût l'émotion la plus souvent attribuée à Jésus. Lui dont toute la vie a été une mission de miséricorde et dont le ministère a été tellement marqué par la bienveillance que, dans le souvenir de ses disciples, il s'est résumé par l'expression : « il est passé partout en bienfaiteur » (Ac 10,38). Effectivement, c'est l'émotion qui lui est le plus souvent attribuée². Le terme employé pour la désigner (le verbe *splagchnizomai*, étymologiquement « être pris aux entrailles ») ne figure pas dans la littérature grecque profane ; peut-être a-t-il été inventé par les Juifs de la Diaspora³. En tout cas il ne commence à se rencontrer couramment, dans ce sens, que dans les Evangiles synoptiques⁴, où il prend la place du terme usuel en grec classique (*oikteirô*). La miséricorde divine a été définie comme la perfection essentielle de Dieu, « par laquelle il prend pitié de ses créatures et soulage leurs misères » ; c'est dire qu'elle réunit deux éléments, un mouvement intérieur de pitié et un acte extérieur de bienveillance. L'accent est mis sur le premier quand il nous est dit que le Seigneur « est ému de compassion », selon l'excellente traduction de nombreuses versions, tant anglaises que françaises. Quand il est fait appel à sa miséricorde, c'est un mot plus « extérieur » qui est employé⁵ ; en revanche, l'auteur inspiré recourt à ce

² Mt 20,34 ; Mc 1,41 ; Lc 7,13 ; Mt 9,36 ; 14,14 et 15,32 ; Mt 6,34 et 8,2 ; cf Mc 9,22 ; totalement absente de Jean.

³ C'est ce que pense J. B. Lightfoot dans son Commentaire de Ph 1,8 (*St Paul's Epistle to the Philippians*, 2^e éd., Londres 1869).

⁴ En ce sens métaphorique, il ne figure apparemment qu'une seule fois dans la LXX*, en Pr 17,5.

⁵ *Eleô* (parfois *eleaô*, Mt 9,27 ; 15,22 ; 17,5 et 20,30s ; Mc 10,47s ; Lc 17,13 et 18,38s ; cf Mc 5,19 ; Mt 18,33). Ce mot ne figure pas, lui non plus, chez Jean. En Mc 9,22 seulement, *splagchnizomai* est utilisé dans une imploration, et même là, c'est plutôt le sens subjectif qui ressort. Sur *eleos* et ses synonymes, cf. G. Heine, *Synonymik des neutestamentlichen Griechisch*, 1898, p. 82 : « *eleos* (*hesed*, *hên* en hébreu), est l'émotion qui pousse à secourir le misérable, tandis qu'*oiktirmos* est un sentiment de sympathie qui a pour siège le cœur ; *eleos* est la sympathie active. » *Splagchnizomai* désigne un sentiment et prend la place d'*oikteirô*.

terme plus « intérieur » pour parler de la réaction du Seigneur à ces appels : ses interlocuteurs le suppliaient d'avoir pitié d'eux, et son cœur réagit par un profond sentiment de pitié pour eux. Sa compassion s'accomplit dans l'acte extérieur, mais ce que souligne le terme employé pour parler de la réaction de notre Seigneur, par son étymologie-même, c'est le mouvement intérieur profond de son affectivité.

Ce mouvement émotionnel était provoqué chez le Seigneur aussi bien par la vue du malheur individuel (Mc 1,41 ; Mt 20,34 ; Lc 7,13) que par le spectacle de la misère humaine en général (Mc 6,34 et 8,2 ; Mt 9,36 ; 14,14 et 15,32). La prière de deux aveugles demandant que leurs yeux soient ouverts (Mt 20,34) ou d'un lépreux espérant être purifié (Mc 1,41) – même si dans son cas certaines circonstances pouvaient attirer la réprobation de Jésus, (v. 43) – a touché son cœur. De même, il s'émut en voyant une veuve désespérée gémir à côté de la civière sur laquelle on portait son fils unique au tombeau, bien que cette femme ne se fût pas adressée à lui pour être consolée (Lc 7,13). La disponibilité spontanée de Jésus est encore plus frappante quand il intervient par un grand miracle pour soulager des crampes d'estomac passagères : « J'ai pitié de cette foule, car voilà déjà trois jours qu'ils restent auprès de moi et ils n'ont pas de quoi manger. Si je les renvoie chez eux à jeun, ils vont défaillir en chemin, et il y en a qui sont venus de loin », Mc 8,2 ; Mt 15,32. C'est d'ailleurs la seule fois où Jésus signale lui-même son sentiment de pitié. Toutefois, ce n'étaient pas seulement les souffrances physiques (besoin, maladie et mort) qui suscitaient la compassion du Seigneur. Au contraire, il regardait ces maux comme relevant eux-mêmes de l'indigence spirituelle. Or, c'est cette dernière qui lui inspirait la compassion la plus profonde. Il faut dire que dans le récit, cause et effets sont très étroitement liés, de sorte qu'il n'est pas toujours facile de les dissocier. C'est ainsi que nous lisons en Mc 6,34 : « En débarquant, Jésus vit une grande foule. Il fut pris de pitié pour eux parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger, et il se mit à leur enseigner beaucoup de choses. » Or, dans le parallèle de Mt 14,14, nous lisons ceci : « En débarquant, il vit une grande foule ; il fut pris de pitié pour eux et guérit leurs infirmes. » Il faut lire ces deux phrases simultanément pour avoir un récit complet de la scène : leur ignorance dramatique des choses spirituelles, leur terrible soumission à Satan avec tous les effets de sa tyrannie, tout cela est l'objet de la compassion du Seigneur. Dans un autre passage (Mt 9,36), l'accent est très nettement mis sur leur dénuement spirituel, cause de son intérêt et de sa compassion : « Voyant les foules, il fut pris de pitié pour elles, car elles étaient harassées et prostrées comme des brebis qui n'ont pas de berger. » Cette description de la misère spirituelle du peuple est formulée dans un

style très énergique. Les gens sont comparés à des brebis qui, ayant couru de-ci, de-là, sans personne pour les guider, ont été lacérées par les épines et, complètement épuisées, s'effondrent puis gisent à terre, sans espoir de se relever. La vue de leur état désespéré éveille la pitié du Seigneur et l'incite à leur offrir son secours.

Aucun autre terme n'est utilisé par les auteurs néotestamentaires* pour désigner directement la compassion de notre Seigneur. En revanche, il est question ailleurs de sa manifestation : soupirs, larmes. Les larmes qui coulèrent sur ses joues quand il vit la peine de Marie et de ses amis (Jn 11,35) étaient évidemment des larmes de sympathie⁶. Plus évidemment encore, ses propres lamentations sur Jérusalem qui s'obstinait dans l'incrédulité, ont manifesté la pitié la plus poignante : « Si toi aussi tu avais su, en ce jour, comment trouver la paix... » (Lc 19,42a)⁷. La vue de la souffrance lui a arraché des pleurs ; une incroyance obstinée l'a secoué d'un chagrin incontrôlable. De même, quand un sourd-muet lui fut amené pour qu'il le guérît, on nous dit simplement qu'il « soupira » (verbe *stenazô*), Mc 7,34 ; en revanche, quand il constata l'incrédulité malveillante des Pharisiens, il « poussa un profond soupir » (8,12), autrement dit du fond du cœur⁸. Nous pouvons mettre en parallèle les gémissements perceptibles sur l'obstination de Jérusalem à ne pas croire et le profond soupir inspiré par l'opposition déterminée des pharisiens : ce sont deux manifestations de la douleur profonde infligée au cœur du Seigneur par ceux qui, en persistant à rejeter son message, attiraient de sa part la réprobation la plus sévère. Il « poussa un profond soupir » quand il déclara « il ne sera pas donné de signe à cette génération », et il gémit de façon audible quand il proclama « pour toi des jours vont venir où tes ennemis... t'encercleront et te serreront de toutes parts ». Cela faisait mal à Jésus de livrer à leur sort funeste même des pécheurs endurcis.

L'AMOUR

Si cela lui faisait mal, c'est parce qu'il avait pour marque essentielle l'amour, fondement de la compassion. Ces deux émotions sont très proches l'une de l'autre. C'est ce que nous montre le seul cas où les synoptiques

⁶ *Dakruô*, pleurer sans faire de bruit.

⁷ Le verbe *klaiô* désigne des pleurs ou gémissements audibles.

⁸ *Anastenazô*, forme intensive, dont c'est le seul emploi dans le N.T., mais qui figure dans la LXX*. « L'esprit humain du Seigneur, commente Swete, a été secoué jusqu'en son tréfonds. Le péché obstiné a arraché au Christ un soupir plus profond que la vue de la souffrance, un soupir où se mêlaient la colère et le chagrin. »

nous parlent expressément de l'amour de Jésus, Mc 10,21. Dans ce texte, Jésus, regardant celui que nous appelons traditionnellement le jeune homme riche⁹, « se prit à l'aimer ; il lui dit : une seule chose te manque ». Le cœur du Seigneur se tourne vers cet homme, plein du désir de lui faire du bien ; or c'est là une émotion qui, à notre avis, et surtout dans les circonstances que décrit notre récit, n'est pas très éloignée de la compassion pure et simple¹⁰.

L'une des caractéristiques du quatrième Evangile est d'aller toujours au fond des choses, d'une manière simple et directe. Or, l'amour, base de la compassion, n'est attribué à Jésus qu'une seule fois dans les synoptiques, alors que nous constatons l'inverse chez Jean : on n'y parle jamais de la compassion de Jésus mais souvent de son amour (*agapé*). Nous sommes surpris de constater que l'amour de Jésus pour Dieu n'est explicitement mentionné qu'une seule fois (Jn 14,31) : dans cette seule allusion, toutefois, cet amour nous est présenté comme la motivation unique de toute son œuvre de salut, et en particulier de son sacrifice. Ce sacrifice est imminent, et Jésus explique : « je ne m'entretiendrai plus guère avec vous, car le prince de ce monde vient. Certes, il n'a en moi aucune prise ; mais il vient afin que le monde sache que j'aime (*agapô*) mon Père et que j'agis conformément à ce que le Père m'a prescrit. » La motivation de la vie terrestre et de la mort de Jésus est habituellement définie comme l'amour pour l'humanité pécheresse ; ici, on perçoit que c'est l'obéissance (par amour) à Dieu.

Venons-en à l'amour de l'humanité, qui a poussé Jésus à venir au secours de sa misère et de son péché. Il trouve son expression suprême dans le grand logion* de Jn 15,13s : « Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. » Nous avons là, soit dit au passage, une

⁹ Rien dans le texte ne semble parler de jeunesse ; au contraire, ses possessions, son statut de « chef » (Segond) – spirituel ou politique ? – nous ferait croire qu'il ne pouvait pas être jeune dans la société de son temps (*n.d.t.*).

¹⁰ « Il est très probable que, comme en maint autre contexte, le mot « amour » signifie ici non pas une approbation morale ni une affection reposant sur quelque qualité de l'objet de l'amour, mais une compassion souveraine et gratuite (cf. Jn 3,16 ; Ga 2,20 ; Ep 2,4 et 1 Jn 4,10,19). Le sens est donc probablement, non pas que Jésus l'a aimé pour ce qu'il avait dit, ce qu'il était ou faisait, mais que, ayant à son égard un dessein miséricordieux, le Christ l'a amené à se voir lui-même sans masque et lui a montré à quel point sa prétention à avoir toujours observé la loi, bien que sincère sans doute, était sans fondement. Dès lors, l'amour du Sauveur est mentionné non pas en tant qu'effet de ce qui précède, mais explication de ce qui suit » J. A. Alexander, *The Gospel According to Mark Explained*, Banner of Truth, 1960, *in loc.*

définition éclairante du mot « ami », surtout si elle est suivie d'une phrase comme « ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis et institués pour que vous alliez, que vous produisiez du fruit... » (15a). Il est clair que selon cette définition, les « amis » sont ceux qui sont aimés plutôt que ceux qui aiment. Cependant, cette expression culminante de son amour pour les siens, amour qui l'a soutenu dans sa grande mission (s'humilier pour eux), est confirmée à plusieurs reprises, dans divers contextes. Dans les versets qui précèdent immédiatement, par exemple, elle est présentée avec insistance comme la motivation et la norme de l'amour qu'il espère recevoir de ses disciples (vv. 8-12). De même que son amour pour le Père a été la source de son obéissance au Père, et la source vivante de sa fidélité à l'œuvre que le Père lui avait confiée, de même, déclare-t-il, l'amour de ses disciples pour lui doit être la source de leur obéissance envers lui, et de l'amour qu'ils auront les uns pour les autres. Ainsi, l'amour conduisant au renoncement à soi-même devient l'essence de la vie chrétienne et s'origine dans celui qu'a manifesté le Christ en personne. Dans tout le passage en question, les pronoms possessifs (demeurez dans *mon* amour, dans *son* amour, celui du Père) sont tous à prendre au sens subjectif¹¹, de sorte que, d'un bout à l'autre de la péricope, c'est l'amour que le Christ porte aux siens qui est mis en évidence en tant que source et critère de l'amour qu'il attend d'eux. Il y avait déjà été fait plusieurs fois allusion, dans un contexte plus large (13,1,34 ; 14,21), et ce, dans le même esprit qu'ici. Cet amour est célébré pour sa grandeur : non seulement Jésus a « aimé les siens qui sont dans le monde », mais il les « aime jusqu'à l'extrême » (13,1b)¹². Il nous est présenté comme le modèle que devront imiter ceux qui voudront mener sur terre une vie chrétienne : « comme je vous ai aimés » (13,34) ; et aussi comme la plus grande récompense pour un chrétien : « je l'aimerai et je me manifesterai à lui » (14,21).

Cependant, l'amour attribué à Jésus par Jean ne se limite pas à ces deux grands mouvements : son amour pour le Père et son amour pour ceux qu'il a choisis. On lui reconnaît également les élans affectifs universels qui unissent les humains entre eux dans les liens de l'amitié. Il nous est parlé

¹¹ *Hè agapè hè emè* n'est pas « l'amour envers moi » mais « mon amour pour vous », comme le montre bien l'expression *ègapèsa humas* (« je vous ai aimés ») ainsi que l'analogie avec *hè chara hè emè* au v. 11 ; cf les vv. 12s » (Meyer, dans son commentaire de l'Evangile de Jean).

¹² B. F. Westcott, *The Gospel According to St John*, Murray 1908, *in loc.*, traduit « mit le comble ». W. V. Lütgert, *Die Liebe im N. T.*, 1905, p. 154n, écrit : « *eis telos* signifie non pas jusqu'à la fin, mais jusqu'au bout, de façon absolue ; cf 1 Th 2,16 et Lc 18,5. »

de divers personnages « que Jésus aimait », cette expression signifiant manifestement qu'il éprouvait pour eux une amitié ou affection tout simplement humaine. Le plus souvent, le verbe utilisé pour désigner cette amitié évoque un amour fondé sur l'admiration et s'accomplissant dans l'estime¹³, mais l'évangéliste ne recule pas devant le mot qui évoque uniquement l'inclination personnelle et le plaisir de la rencontre¹⁴. On nous donne à entendre qu'il y avait, au sein du cercle le plus intime des disciples, un certain ami du Seigneur, à qui il vouait tout spécialement son attachement personnel. Du fait de cette sorte de prééminence, on a pris l'habitude de l'appeler « le disciple que Jésus aimait », bien que des éléments subtils suggèrent que l'expression ne doit pas être prise dans un sens trop exclusif¹⁵. Les deux verbes, aimer au sens le plus élevé et aimer au sens le plus intime, sont employés pour désigner l'amour que Jésus lui portait¹⁶. De même, on nous signale expressément les liens entre Jésus et ses amis de Béthanie, tout particulièrement Lazare, et là aussi, on emploie les deux verbes, encore que le plus intime des deux soit réservé, avec tact, pour parler de son amitié envers Lazare lui-même. Le message que ses sœurs ont envoyé à Jésus utilise le vocabulaire de l'attachement le plus chaleureux : « celui que tu aimes (verbe *phileô*) est malade » (Jn 11,4) ; et le spectacle des larmes de Jésus arrache aux juifs témoins de la scène une exclamation qui reconnaît chez lui le sentiment personnel le plus tendre : « voyez comme il l'aimait » (même verbe). En revanche, quand l'évangéliste inclut les sœurs dans l'amitié de Jésus pour cette famille, il choisit d'instinct le terme le plus élevé, le plus déférent : « Or Jésus aimait (*agapaô*) Marthe et sa sœur et Lazare » (11,5). L'amitié de Jésus pour Marie et Marthe, si elle était profonde et créait un lien étroit, n'avait aucun caractère amoureux, et le choix du verbe exclut le risque d'un tel contresens. Bref, nous constatons que le Seigneur était sujet aux mouvements affectifs qui lient naturellement les uns aux autres, dans une étroite camaraderie si l'on veut bien nous passer ce mot, les membres d'une société¹⁷. Il était aussi éloigné que possible de l'indifférence aux plaisirs des relations sociales (cf. Mt 11,19) et au charme de certaines personnalités.

¹³ *Agapaô* : 11,5 ; 13,23 ; cf. Mc 10,21.

¹⁴ *Phileô* : 11,3,36 ; 20,2.

¹⁵ Jn 20,2 ; non pas « le disciple que Jésus aimait », mais « l'autre disciple que Jésus aimait ». Jésus aimait à la fois Pierre et Jean.

¹⁶ *Agapaô* : 13,23 ; 19,26 ; 21,7,20 ; *phileô* : 20,2.

¹⁷ Cf Lc 12,4 ; Jn 11,11 ; 15,14s.

L'INDIGNATION ET LA COLÈRE

C'est surtout l'Evangile selon Marc qui nous a conservé une bonne partie des détails évoquant le comportement et les traits de caractère du Seigneur, dont ces deux sentiments. En voici un exemple (Mc 3,1-6) : un homme dont la main s'était desséchée, et que Jésus rencontra un jour de sabbat, fournit aux Pharisiens l'occasion de le mettre en quelque sorte à l'épreuve. Ils « observaient Jésus pour voir s'il le guérirait le jour du sabbat ; c'était pour l'accuser. » Jésus releva le défi. Ayant ordonné à l'homme de se lever au milieu de l'assemblée, il leur posa la question qui, en passant du particulier au général, les obligeait à rentrer en eux-mêmes : « Ce qui est permis le jour du sabbat, est-ce de faire le bien ou de faire le mal ? de sauver un être vivant ou de le tuer ? Mais eux se taisaient. Promenant sur eux un regard de colère, navré de l'endurcissement de leur cœur, il dit à cet homme : tends ta main. » Le spectacle de la dureté de leur cœur provoque en lui une très profonde douleur (*sullupoumenos*), qui devient rapidement ressentiment et colère. Ainsi, cet épisode illustre curieusement la psychologie fondamentale de la colère, car celle-ci s'origine toujours dans la douleur et constitue une réaction du psychisme contre ce qui le fait souffrir. Jésus prend conscience de la dureté de cœur de ces pharisiens, il en est blessé, et sa colère s'enflamme pour repousser la cause de sa douleur. Nous avons donc ici affaire à deux émotions successives. Le participe employé pour désigner le premier de ces sentiments a pour racine la simple notion de douleur (*lupè*), terme désignant largement toutes les sortes de souffrances, tant physiques que morales, l'accent étant mis cependant sur la sensation plutôt que sur ses manifestations¹⁸. Ce terme est ici tout-à-fait approprié, et il prend une forme qui souligne le caractère intérieur du sentiment, l'affliction subie par Jésus devant l'inhumanité de l'homme envers l'homme. La manifestation de cette souffrance est le regard courroucé que Jésus promène sur ce groupe antipathique. Le mot utilisé pour désigner cette colère (*orgè*) définit très exactement un ressentiment persistant, visant à une vengeance¹⁹. Cette

¹⁸ Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, II, 1878, § 83, 14, pp. 588s. Trench, *Synonyms of the N.T.*, 7e éd., 1871, p. 224, écrit : « Contrairement au chagrin défini par les verbes *penteô*, *phrèneô*, *koptô*, cette *lupè* peut être entretenue dans le cœur de quelqu'un sans se manifester, à moins qu'il ne le décide (Rm 9,2).

¹⁹ Schmidt, *op. cit.*, III, 1879, 142 : « l'*orgè* est une colère axée sur le châtement ou la vengeance » (p. 512), elle est davantage que le *thumos* connotée par l'idée de vengeance à exercer (p. 553) ; en conséquence, elle peut n'être rien d'autre qu'une pulsion naturelle, explosant avec violence, sans que la raison puisse la retenir ; c'est-à-dire la colère ; c'est une pulsion qui cherche à être satisfaite, par la punition du coupable » (p. 555). Lütgert, *op. cit.*, pp. 96 et 99, prend soin de souligner que

péricope attribue donc à Jésus une indignation devant le mal perçu en tant que tel, avec désir et projet de punir celui qui a mal agi, ce qui constitue l'essence de ce que l'on appelle en justice la vindicte publique²⁰. C'est la réaction inévitable de tout être moral devant le spectacle du mal.

En une autre occasion, Marc nous montre Jésus en proie à une forme de colère beaucoup plus légère. Ses disciples, assurément désireux de le protéger contre des abus inutiles de son temps et de ses forces, s'étaient opposés à des parents qui lui amenaient leurs petits enfants pour qu'il les touche. Jésus s'en aperçut et s'indigna (Mc 10,14). Le verbe utilisé ici²¹ désigne au départ une irritation physique (par exemple, celle d'un enfant qui fait ses dents), puis une irritation mentale (Mt 20,24 ; 21,15 ; 26,8 : Mc 10,41, 14,4 ; Lc 13,14 ; cf. 2 Co 7,11). Jésus est donc « irrité » contre ses disciples. Et, le terme le suggère, il leur manifeste son déplaisir, que ce soit par un geste, par le ton ou simplement en quelques mots : « Laissez venir à moi les petits enfants, et ne les en empêchez pas. » Nous voyons donc Jésus réagir avec colère à la vue de l'inhumanité, et avec irritation face à un malentendu grossier, bien qu'inspiré par une bonne intention.

Marc attribue à Jésus un autre moment de colère. Mais cette fois, il n'est pas le seul. Selon Mc 1,43, Jésus fit au lépreux (et en Mt 9,30, aux deux aveugles) qu'il guérissait « de sévères recommandations » (Segond utilise les mêmes mots dans les deux passages, mais les versions anglaises hésitent entre trois adverbes : *straitly*, *strictly* et *sternly* ; Luther écrit les deux fois : *bedrohete*), leur enjoignant de ne pas parler des traitements dont ils avaient bénéficié. En réalité cependant²², le verbe grec ne semble pas

« la colère de Jésus n'est jamais personnelle, en ce sens qu'elle ne débouche jamais sur un désir de se venger ».

²⁰ Cf la « colère de l'Agneau » en Ap 6,16.

²¹ *Aganaktô* : Schmidt, *op. cit.* III, 1879 : « *Aganakteîn* et *aganaktêsis* font référence au déplaisir que nous éprouvons devant un acte où nous discernons un tort, ou qui blesse nos sentiments humains (p. 561).

²² *Embrimômai* : cf. en particulier la discussion détaillée de ce mot par Fr. Gumlich dans les *Theol. Studien u. Kritiken*, 1862, pp. 260-269. « Il est actuellement certain, sur le plan exégétique, qu'ici (en Jn 11,33), Jésus était en colère. Seul ce sentiment peut, philologiquement parlant, correspondre au verbe *embrimâsthai* [...] de ce qui précède, il ressort clairement deux choses : 1) *bremô*, comme le latin *fremo*, désigne toujours, pour un être humain, une colère active, et non pas un mouvement de la psyché – surtout pas le chagrin. 2) La forme intensive *embrimâsthai* ne peut désigner que la forme la plus extrême de colère, laquelle, du fait même de sa violence insurmontable, s'extériorise, et ce plus par des bruits incontrôlés que par la parole » (pp. 260 et 265s). cf p. 209 : « *Embrimâsthai* désigne ici au sens premier une émotion isolée, et ici une colère véhémence et bouillonnante, un véritable *infremere*. » Cf. le commentaire de Meyer sur Jn 11,33 : « Les mots *brimômai* et *embrimômai* n'ont jamais un autre sens qu'« être dans une violente colère » chez les

signifier d'ordinaire « enjoindre », mais tout simplement « être en colère contre », ou, puisqu'il sous-entend habituellement que la colère est grande, « être en rage contre ». Il va généralement de soi que cette colère ou rage se manifeste de façon audible. Ici donc, Jésus nous est présenté avec une attitude menaçante, et ce sont des menaces qui sont mises sur ses lèvres : « garde-toi de ne rien dire à personne », ou « prenez garde que personne ne le sache », tournures qui impliquent toujours une menace²³.

Dans le cas de la guérison du lépreux (Mc 1,43), la cause de la colère du Seigneur n'est pas très évidente. Les commentateurs tentent généralement de l'expliquer en supposant que Jésus prévoyait la transgression de sa consigne de silence. Toutefois cette explication, déjà peu naturelle en soi, paraît totalement incompatible avec le récit de Marc, qui ne nous dit pas que Jésus a enjoint avec colère au lépreux de garder le silence, mais qu'il l'a renvoyé avec colère. Aussi, d'autres cherchent la raison de cette colère dans quelque chose qui lui aurait déplu : le comportement des malades, leur façon de s'approcher de lui ou de l'aborder, des conceptions fausses, etc. Keil va jusqu'à suggérer que Jésus s'est fâché contre les aveugles parce qu'ils l'ont appelé publiquement « Fils de David », ne souhaitant pas cette « proclamation prématurée de sa messianité par des gens qui ne le considéraient comme Messie qu'à cause de ses miracles. » (l'explication la plus retenue à l'heure actuelle, n.d.t.). Il est plus courant de mettre l'accent sur quelque erreur ou maladresse des suppliants : ils ne l'auraient pas abordé avec assez de respect ou de conscience de la véritable nature de sa mission ; ils auraient exigé leur guérison comme un dû, ou bien comme s'il n'était qu'un thaumaturge. Ou encore, dans le cas du lépreux au moins, en négligeant leurs propres obligations. Il est certain que ce lépreux n'aurait pas dû demander ou permettre à un étranger de poser sa main sur lui, ni en particulier l'aborder dans les rues d'une ville (cf. Lc 17,12), encore moins dans une maison privée comme le suggère le *ek* de *ekballô*, (litt. « jeter dehors »), Mc 1,43 (cf. Lv 13,46 et Nb 5,2). Que Jésus se soit indigné d'une aussi grossière violation de la Loi était tout naturel et explique suffisamment la véhémence avec laquelle il a mis le lépreux à la porte, en lui enjoignant sévèrement d'aller faire ce qu'ordonnait la Loi.

classiques, dans la LXX* et dans le N.T. (Mt 9,30 ; Mc 1,43 et 14,5), sauf quand ils désignent le grondement ou le grognement en tant que tel (Eschyle, *Les sept contre Thèbes*, 461, Lucien, *La Nécromancie*, 20). »

²³ Mt 8,4 ; 9,30 ; 18,10 et 24,6 ; Mc 1,44 ; 1 Th 5,15 ; Ap 19,10 et 22,9 seulement.

Cette grande variété d'explications montre combien les textes eux-mêmes nous aident peu à reconstituer la cause de la colère du Seigneur ; elle ne saurait cependant jeter le moindre doute sur la réalité de cette colère, affirmée expressément dans les deux cas. On ne peut l'évacuer en édulcorant le terme employé. En effet, il nous apprend que Jésus a éprouvé une colère véhémence, audible²⁴. Cette colère ne l'a pas empêché d'agir par compassion (Mc 1,41 ; Mt 9,27), mais elle allait de pair avec la compassion. Cela pourrait indiquer que la colère de Jésus n'avait pas pour objets ceux dont il avait compassion, mais un fait que d'autres cas semblables pourraient nous indiquer. Jean utilise le même terme pour décrire l'attitude du Seigneur sur la tombe de son ami cher, Lazare (Jn 11,33,38) : quand Jésus vit Marie pleurer, ou plutôt l'entendit « gémir », car c'est un terme fort qui implique une manifestation audible du chagrin²⁵, ainsi que les Juifs qui l'accompagnaient, il « frémit intérieurement et se troubla » (11,33). Un peu plus loin, lorsque quelques-uns de ces Juifs, l'ayant vu pleurer, s'étonnèrent de ce que celui qui avait ouvert les yeux d'un aveugle n'ait pas pu empêcher Lazare de mourir, il nous est dit : « A nouveau, Jésus frémit intérieurement » (11,38). Ce verbe est mieux rendu dans le seul autre passage du Nouveau Testament où il est employé, Mc 14,5, en association étroite avec un terme voisin²⁶, qui en éclaire le sens : « Quelques-uns se disaient avec indignation... et ils s'irritaient contre elle. » Leur sentiment de désaccord et d'irritation s'est exprimé par des grondements de colère. Ce que Jean nous dit, en fait, c'est que Jésus s'est approché de la tombe de Lazare en proie non à un chagrin insurmontable, mais à une colère irrépressible. Au spectacle de la douleur humaine, il a réagi par de silencieuses larmes de sympathie : « Jésus pleura », (v. 35)²⁷. Mais l'émotion qui le brûlait était tout simplement de la fureur. Pourtant, l'expression même de cette fureur était ténue. Le verbe désigne une émotion extériorisée²⁸, mais Jean en modifie le sens par des locutions adverbiales : « en esprit, intérieurement. » Il nous donne ainsi à entendre que la colère de Jésus a bouillonné à l'intérieur de lui-même. Non qu'elle ne se soit pas manifestée, puisqu'elle a été observée et mise par

²⁴ Th. Zahn commentant Mt 9,30 (*Das Evangelium des Matthäus*, 4^e éd., Leipzig 1922, p. 385), nous rappelle que ce mot suggère « une manifestation audible de la colère ». Cf Mc 14,48, où il nous est dit que « quelques-uns exprimèrent entre eux leur indignation (*aganaktoûntes*, l'émotion intérieure) et s'irritaient (ou murmuraient – *enebrimônto*, sa manifestation audible) contre elle. »

²⁵ cf. note 7.

²⁶ *Aganaktô*, cf notes 21 et 24.

²⁷ *Dakruô* (et non *klaiô* comme au v. 33), cf. note 6.

²⁸ cf. note 22.

écrit. Elle a constitué un élément frappant de toute cette scène, telle qu'elle a été vue et entendue. Mais Jean nous donne à entendre que l'expression extérieure de la fureur du Seigneur est restée nettement limitée, bien en deçà de son intensité réelle. Jean reconstitue même pour nous le processus de lutte intérieure du Christ : « Jésus, la voyant pleurer, elle et les Juifs qui étaient venus avec elle, frémit en son esprit et fut tout ému... il pleura. » Sa fureur, retenue, produisit une profonde agitation de tout son être, dont les larmes furent l'une des manifestations.

Mais pourquoi la vue des lamentations de Marie et de ses compagnons a-t-elle mis Jésus en fureur ? Certainement pas parce qu'elles s'exprimaient violemment ; et encore moins parce qu'elles auraient été un signe d'incrédulité (le refus de se soumettre aux décrets de la Providence, ou le manque de confiance dans les pouvoirs salvateurs de Jésus). Lui-même pleura, moins violemment peut-être, mais dans une sympathie sincère avec le chagrin auquel il assistait. L'intensité de son exaspération eût d'ailleurs été hors de proportion pour un tel motif ; et l'importance que le récit lui accorde nous oblige à en chercher la raison dans un fait moins secondaire par rapport au thème central de la péricope. Cette émotion est mentionnée deux fois, et manifestement soulignée en tant qu'élément capital du récit, élément dont dépend, dans une juste proportion, la « morale de l'histoire ». Si la vue du désespoir de Marie et de ses compagnons a mis Jésus en fureur, c'est parce qu'il lui a rappelé brutalement le mal qu'est la mort, son caractère contre nature, ou, comme le dit Calvin dans son commentaire du v. 38, « sa tyrannie violente ». Dans le chagrin de Marie, (toujours Calvin, sur le v. 33) il voit « la misère et la calamité commune de tout le genre humain » et bout de rage contre le « dernier ennemi » qui opprime l'humanité.

C'est donc la mort qui est l'objet de sa colère et, derrière la mort, celui qui a le pouvoir de faire mourir. Son âme est en proie à la rage, et il s'avance vers cette tombe, pour reprendre les mots de Calvin, « comme un champion se préparant au combat ». Ainsi, la résurrection de Lazare n'est plus un miracle isolé, mais – et c'est effectivement ainsi que la présente l'ensemble de la péricope – un événement décisif et un symbole évident de la victoire de Jésus sur la mort et l'enfer. Dans ce récit particulier, Jean nous montre le cœur de Jésus au moment où il conquiert pour nous le salut. Ce n'est pas froidement, comme si cela ne le concernait pas, que Jésus guerroyait pour nous, c'est avec une haine brûlante de l'ennemi. Non seulement il nous a délivrés des maux qui nous oppriment, mais il a éprouvé pour nous et avec nous notre oppression ; c'est sous l'impulsion de ces sentiments qu'il a accompli notre rédemption.

Les synoptiques emploient un autre verbe encore pour parler de l'attitude du Seigneur envers ceux qu'il guérissait. La T.O.B. le rend par « commander sévèrement » et Segond par « recommander sévèrement » ; on trouve aussi « menacer » (Mt 8,26) et « reprendre » ou « réprimander » (Mc 8,32s ; Lc 9,55)²⁹. Ce verbe, dont la signification fondamentale est soit « infliger une peine méritée », soit « accorder un honneur mérité » n'est utilisé dans le N. T. qu'en mauvaise part. Son emploi implique qu'en accomplissant certaines guérisons, voire d'autres miracles, aussi bien qu'en confiant des responsabilités à ses disciples, le Seigneur a parfois parlé en faisant sentir son désaccord³⁰. Dans les cas de ce genre, il lui est attribué une colère peut-être moins forte, mais tout aussi indiscutable que dans les cas cités jusqu'ici ; cela suggère que, non seulement lors de la résurrection de Lazare, mais aussi dans de nombreuses autres circonstances où il a usé de sa toute-puissance pour délivrer des hommes des fardeaux qui les accablaient, le Seigneur a été secoué d'indignation et de colère face aux puissances destructrices qui agissent par la maladie, voire les convulsions de la nature³¹. Dans des cas comme Mt 12,16 et 16,20, où Jésus s'adressait à des personnes, on peut supposer qu'il a manifesté de la colère ou du déplaisir pour obtenir ce qu'il voulait. En revanche, dans les cas où Jésus réprimanda les esprits impurs qu'il chassait, il semble que ce soit le mal tyrannique qu'ils infligeaient à leurs victimes qui ait suscité son déplaisir. Quand il « menaça » la fièvre qui tourmentait un être humain (Lc 4,39) ou les éléments naturels – le vent et la mer – qui mettaient en péril des vies humaines (Mt 8,26 et parallèles), nous n'avons aucune raison de supposer qu'il envisageait ces puissances naturelles comme personnelles, mais tout aussi peu de raisons de croire que la personnification n'est ici qu'un effet de style ; il ne nous est pas interdit

²⁹ *Epitimô* : cf. Schmidt, *op. cit.* I, 1876, §§ 4 et 11, p. 147 : « *epitimân*, c'est à proprement parler imputer un tort à quelqu'un, ce qui, en fait, implique des reproches sévères et en général véhéments, contre des actes ou habitudes indignes ; il se construit d'ordinaire avec le datif pour la personne concernée ; on traduit donc : « condamner en propos violents, accabler de reproches. »

³⁰ Commentaire de Hahn sur Lc 14,35 : « *epetimêsen autô*, autrement dit "lui intima", "lui ordonna par des propos durs, proches de la réprimande" (cf. les vv. 39 et 41, ainsi que 8,24 ; 9,21,42 et 55). En choisissant ce terme, Luc suggère que Jésus a prononcé les paroles qui suivent sur un ton de déplaisir extrême. » (G. L. Hahn, *Das Evangelium des Lukas*, 2 vol., 1892, 1894, s.l.

³¹ Cf Gumlich, *op. cit.*, p. 287 : « Nous constatons aussi chez lui, d'ailleurs, de tels éclats de colère, *epitimân* au lieu de *embrimâsthai*, aussitôt avant ou après un miracle : des menaces (*Bedrohen*) adressées au vent ou à la mer (Mt 8,26) ; le plus souvent, c'est à l'occasion de la guérison d'un cas difficile de possession (Mc 1,25 ; 3,12 ; 9,25 ; Lc 4,41). »

d'admettre que son agressivité était dirigée contre la puissance qui se cache derrière ces manifestations d'une nature déboussolée, la même influence maligne qu'il a combattue à la tombe de Lazare. Quoi qu'il en soit, la série de passages où ce terme est employé pour attribuer à Jésus des actes qui sous-entendent du déplaisir élargit singulièrement l'éventail de ses formes connues de colère. Nous le voyons réprimander ses disciples, les démons qui tourmentaient des humains, les forces de la nature qui menaçaient leur vie ou leur sécurité, tout comme les foules venues chercher auprès de lui la guérison (Mt 12,16).

Dans l'ensemble des Evangiles, l'incident qui manifeste l'indignation de notre Seigneur dans les termes les plus vifs est probablement la purification du Temple. En concluant son récit, Jean nous dit que « ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévorera » (2,17). Peut-être *zèle* ne veut-il rien dire de plus qu'*ardeur* ; pourtant cette ardeur peut très bien se teinter d'indignation face à la pollution de la maison de Dieu, dans le passage en question. Lors de cet acte, Jésus a laissé effectivement échapper une sainte colère et, en constatant son zèle vengeur, ses disciples ont vu l'accomplissement messianique des paroles par lesquelles le psalmiste se déclare plein de zèle pour la maison du Seigneur et pour sa gloire qui y réside. La forme sous laquelle ce zèle éclate ici est celle d'une colère indignée contre ceux qui souillent la maison de Dieu par leurs trafics. Toutefois, cet incident est loin d'être le seul lors duquel Jésus ait agi sous le coup de la colère. Et la sévérité de ses propos n'a d'égale que la détermination de ses actes. Il n'hésite pas à attaquer ses adversaires par les dénonciations les plus vigoureuses. Il appelle Hérode, *ce renard* (Lc 13,32) ; ceux qui n'acceptent pas l'Evangile, il les traite de *porcs* (Mt 7,6) ; à ceux qui voudraient le tenter, il réserve le nom le plus ignominieux : *Satan* (Mc 8,33). L'épithète insultante d'*hypocrite* revient plusieurs fois sur ses lèvres (Mt 15,7 ; Lc 13,15) et il a renforcé cette accusation par des expressions imagées et violentes : ces gens étaient des *guides aveugles*, des *sépulcres blanchis*, et, moins littérairement, *une génération adultère et perverse* ; il n'hésite même pas à les vitupérer en les traitant de *loups rapaces* (Mt 7,15), de *serpents*, d'*engeance de vipères* (Mt 12,34), voire d'*enfants du Malin* : « Votre père, c'est le Diable », déclare-t-il ouvertement (Jn 8,44). Quant au long réquisitoire contre les Pharisiens de Mt 23, avec son *leitmotiv* « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! », et sa dénonciation sans nuances, il déborde d'indignation et nous montre Jésus dans son humeur la plus massacrant, si l'on ose dire, celle de l'homme de haute naissance dans la parabole (Lc 19,27) : « Quant à mes ennemis, ceux qui ne voulaient pas que je règne sur eux, amenez-les ici, et égorgez-les devant

moi³² ! » La sainte colère de Jésus a inspiré un chapitre célèbre de l'*Ecce Homo*³³ de Nietzsche. L'idée de ce chapitre est que celui qui aime les hommes doit nécessairement haïr d'une haine brûlante tout ce qui cause du tort à l'humanité, de sorte qu'en fait, Jésus n'aurait jamais cessé de haïr les mauvaises actions auxquelles il a été forcé d'assister. Ce chapitre ne cache d'ailleurs pas sa thèse paradoxale : la véritable miséricorde procède autant de la colère que de la pitié ; ce qui distingue la vertu divine de miséricorde du « vice d'insensibilité » que l'on appelle « tolérance », c'est l'indignation sous-jacente à la miséricorde. Ainsi, toujours selon ce raisonnement, « celui qui ne peut se mettre en colère ne peut être miséricordieux », et ce sont précisément les colères du Christ qui prouvent que la compassion débordante qu'il a manifestée pour les pécheurs « était vraiment de la miséricorde et non pas simplement de la tolérance ». Cette analyse est assurément incomplète ; néanmoins, il y a là une idée à creuser. La colère de Jésus n'est pas simplement ce que l'on pourrait appeler le revers de la médaille de sa pitié ; c'est la vertueuse réaction de son sens moral face au mal. Cela dit, Jésus bouillait de colère contre les injustices auxquelles il s'est heurté au cours de son pèlerinage terrestre tout autant qu'il fondait de pitié à la vue de la misère humaine ; et de ces deux émotions, sa réelle miséricorde s'est nourrie.

LA JOIE ET LA DOULEUR

Nous appelons notre Seigneur « l'homme de douleur » ; cette expression convient manifestement à quelqu'un qui est venu dans le monde pour porter les péchés des hommes et donner sa vie en rançon pour beaucoup. Elle n'est cependant pas appliquée au Christ par le N. T. , et même chez Esaïe (53,3), il se pourrait bien qu'elle fasse allusion aux afflictions infligées au serviteur plutôt qu'aux souffrances qu'il a ressenties. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas oublier que notre Seigneur n'est pas venu dans le monde pour être brisé par la puissance de la mort et du péché, mais au contraire pour la briser. Il est venu en conquérant, avec en son cœur l'enthousiasme de la victoire imminente ; à cause de la joie qui l'attendait, il a pu supporter la croix et mépriser la honte

³² Cf James Denney, article « Anger », et E. Daplyn, article « Fierceness », in *Hasting's Dictionary of Christ and the Gospels*, Clark 1912. Lütgert fait remarquer que Jésus fonde ses malédictions non pas sur ce que ses adversaires lui avaient fait, mais uniquement sur leur péché contre la loi et les prophètes... Ainsi, la colère de Jésus est pure parce qu'elle s'enflamme contre le tort causé à Dieu, et non pas contre ce qui lui est arrivé à lui-même » (*op. cit.*, p. 99).

³³ Nous pensons au ch. 21, « La loi du ressentiment ».

(He 12,2). Et, puisqu'il n'a pas accompli son œuvre en doutant du succès final, il n'a pas hésité sur les méthodes. Loin de là, il « exulta sous l'action de l'Esprit Saint » (Lc 10,21) en voyant que les voies de Dieu conduisaient beaucoup de ses enfants à la gloire. Ce verbe est très fort ; il implique un bonheur exubérant, qui fait déborder le cœur³⁴ ; il nous est donné à entendre que, cette fois-là au moins, cette exultation a été en Christ (et donc dans sa nature humaine) un effet de l'action du Saint-Esprit³⁵ qui, croyons-nous, agissait en permanence dans l'âme humaine du Christ, la fortifiant et la soutenant. Nous ne pouvons pas imaginer qu'il y ait là une exception, et que Jésus ait accompli son œuvre terrestre dans la dépression et le découragement. Sa venue dans le monde a été annoncée comme « une bonne nouvelle, qui sera une grande joie » (Lc 2,10), et le message que lui-même a proclamé était « la Bonne Nouvelle » par excellence. Est-il concevable qu'il l'ait annoncée en tous lieux avec un « air sombre » (Mt 6,16) ? Il est donc erroné de suivre l'opinion de Jeremy Taylor : « Il ne nous est dit nulle part que Jésus ait ri, et une seule fois qu'il s'est réjoui en esprit. »³⁶ Nous lisons plutôt que, contrairement à Jean-Baptiste, il est venu en « mangeant et buvant », de sorte que les mauvaises langues le traitaient de glouton et d'ivrogne, d'ami des collecteurs d'impôts et des pécheurs (Mt 11,19 ; Lc 7,34). Cela ne nous incite pas à supposer que son attitude fût habituellement lugubre. Cette joie était sous-jacente à ses souffrances et a éclairé le long chemin bordé d'épines qu'ont parcouru ses pieds meurtris par les cailloux. Certes, nous n'en entendons guère parler, mais pas moins que de ses peines : les récits évangéliques ne décrivent pas les états d'âme de l'être exceptionnel dont ils évoquent l'action. On nous en parle juste assez pour nous assurer de cette présence sous-jacente, qui illumine la totalité de sa vie terrestre (Lc 10,21 ; Jn 15,11 et 17,3). Si notre Seigneur a été « l'Homme de douleur », il a aussi, et plus profondément encore, été « l'Homme de joie ».

³⁴ Sur *agalliômai*, C. F. Gelpe donne une brève et bonne définition, dans les *Theol. Studien u. Kritiken*, 1849, pp. 645s : « le transport de joie à la fois le plus profond et le plus élevé. » Cf F. Godet, *Commentaire de l'Evangile de Luc*, II, 4^e éd., Neuchâtel, Monnier 1969, pp. 39s : « [...] *Agalliâsthai*, indiquant le tressaillement intérieur de l'âme en contact immédiat avec l'être divin. Jn 9,33 signale dans l'esprit de Jésus un mouvement non moins profond, mais de nature opposé ; le verbe est ici *embrimâsthai*, frémir d'horreur [...] La réaction puissante des faits extérieurs sur le cœur de Jésus, que nous constatons ici, montre combien son humanité est prise au sérieux dans nos récits évangéliques. »

³⁵ A. Plummer, *The Gospel According to Saint Luke*, International Critical Commentary, New York, 1910, *in loc.* : « cette joie est inspirée par Dieu. Le fait est analogue à l'occasion où il fut « conduit par l'Esprit au désert » (4,1).

³⁶ *The Whole works of Jeremy Taylor*, Ed. Heber, Londres, 1828, II, p. 67.

Dans le cas de Jésus, nous entendons également très peu parler des petites émotions agréables qui traversent rapidement l'esprit en réaction aux stimuli qui se présentent au fil des relations sociales. Pas une seule fois on ne nous dit qu'il ait ri, ni même souri ; une fois seulement (Jn 11,15), qu'il a été heureux, et encore s'agit-il d'un contentement discret plutôt que d'un ravissement exubérant. Mais on nous dit également peu de choses sur ses peines occasionnelles (cf. ci-dessus). C'est uniquement à propos de son sacrifice suprême que l'on insiste sur ses souffrances morales. Ce sacrifice, il est vrai, avait été pressenti. C'est au point culminant de son ministère que notre Seigneur s'est exclamé : « C'est un baptême que j'ai à recevoir, et comme cela me pèse jusqu'à ce qu'il soit accompli ! » (Lc 12,50)³⁷. Un flot attend de le submerger³⁸, et cette pensée « pèse » sur son âme. Le verbe (*sunèchomai*) implique ici l'idée d'oppression et d'affliction. Il témoigne du poids de l'angoisse supportée de manière anticipée par le Seigneur durant toute sa vie. On a dit fort justement que la perspective de ses souffrances a été un Gethsémané perpétuel³⁹ ; nous pouvons mesurer la profondeur de ce pressentiment à l'incident de Jn 12,27, bien qu'il ne précède Gethsémané que de quelques jours⁴⁰. « Maintenant mon âme est troublée », s'écrie-t-il, puis il ajoute l'aveu remarquable d'un recul devant la perspective de la mort, suivi cependant d'un retour immédiat à son attitude habituelle, se soumettre à la volonté de son Père, ou plutôt y souscrire du fond du cœur. « Et que dirai-je ? Père, sauve-moi de cette heure ? Mais c'est précisément pour cette heure que je suis venu. Père, glorifie ton nom. » L'état d'esprit dans lequel s'est déroulé ce violent conflit est exprimé par un terme dont le sens fondamental est l'agitation, l'inquiétude, la perplexité (*tarassô*). Cette perturbation de l'âme est attribuée trois fois par Jean à Jésus (11,33 ; 12,27 et 13,21), et chaque fois

³⁷ Hahn, *op. cit.*, in loc. . « D'après ce verset, nous constatons que Jésus pressentait clairement sa passion. Il l'atteste d'ailleurs en Lc 9,22 et 44. Nous rencontrons cependant ici, pour la première fois, l'indication qu'il l'envisage avec peur (*Angst*). D'autres textes y feront allusion : Lc 22,42 ; Mt 26,37. Cf Mc 10,38 et Mt 20,22 : "Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire ?" »

³⁸ Cf le commentaire de Meyer sur Mc 10,38 : « La coupe et le baptême de Jésus représentent le martyre. Dans l'image du baptême [...] l'analogie porte sur le fait d'être submergé [...] Cf l'usage classique de *kataduein* et *baptizein* : plonger, immerger, dans les souffrances, les douleurs, etc. »

³⁹ L'expression *heôs hotou* met l'accent sur tout le temps qui va s'écouler : « cela me pèse tout le temps, jusqu'à ce que ce soit accompli. »

⁴⁰ « L'essentiel du contenu de ce récit, rapporté uniquement par Jean, est analogue à ce que les synoptiques nous transmettent de la prière en conflit de Gethsémané, que Jean passe sous silence lorsqu'il évoque cet épisode (18,1-11). » Zahn, *op. cit.*, p. 509.

pour traduire les émotions que soulevait en lui le conflit avec la mort. La colère l'a submergé à la vue du désespoir où le deuil avait plongé Marie et ses amis (11,33) ; il a prévu sa propre mort suite à une trahison (13,21) ; enfin, il a pris conscience que sa fin était proche (12,27) et tout cela l'a jeté dans une profonde agitation intérieure. Ce n'est pas toujours la perspective de sa propre mort, mais aussi la prise de conscience aiguë de ce que la mort représentait pour d'autres qui a ainsi eu le pouvoir de le troubler. Il est donc évident que son agitation profonde n'était pas due à une simple horreur de l'expérience physique de la mort, encore que cette horreur pût exprimer moins la terreur de mourir que la répugnance à l'idée de la mort. Derrière la mort, il voyait en effet celui qui a le pouvoir de faire mourir, et le péché qui constitue l'aiguillon de la mort. Tout son être se révoltait contre cette humiliation finale et suprême : les puissances du mal allaient lui infliger le châtement qui est précisément celui du péché humain. Courber la tête sous ce coup-là était la dernière indignité, l'acte le plus difficile de cette obéissance qui devait être la sienne sous sa forme de serviteur, et dont il nous est dit, avec une insistance lourde de sens, qu'elle est allée « jusqu'à la mort » (Ph 2,8). Manifestée pendant toute sa vie, une répugnance aussi profonde envers la mort et tout ce qu'elle signifie ne pouvait que s'emparer de lui avec une intensité particulière vers la fin. Si la perspective lointaine de ses souffrances a été pour lui un Gethsémané permanent, leur imminence et la proximité immédiate du Gethsémané réel ne pouvait pas manquer de provoquer cette « torture affreuse et terrible » que Calvin n'hésite pas à appeler « l'exorde » des peines infernales elles-mêmes⁴¹. Matthieu et Marc épuisent presque les ressources du langage pour nous donner une idée de « l'agonie⁴² » de notre Seigneur, comme l'appelle Luc (selon certains manuscrits, en 22,44), lors de cette épouvantable expérience. Tous deux (ils sont les seuls Evangélistes à s'intéresser ici aux sentiments du Seigneur) utilisent, pour décrire en partie l'angoisse du rejet qui constituait cette « agonie », un terme dont la connotation principale est

⁴¹ *L'Institution de la Religion Chrétienne*, II, xvi, 12 : « Si maintenant quelqu'un demande si Jésus-Christ est descendu aux enfers quand il a requis son Père d'être affranchi de la mort, je réponds que c'en a été un commencement (*exordium*). D'où aussi on peut conclure combien les tourments qu'il a endurés ont été horribles pour l'effrayer, vu qu'il connaissait qu'il lui convenait de répondre au tribunal de Dieu comme coupable de tous nos maléfices. »

⁴² *Agônia* : cf. G. Heine, *op. cit.*, p. 189 : « Lutte, tremblement, agitation (et anxiété concernant l'issue du combat ?) Lc 22,44 ; Luther : "Il en venait aux prises avec la mort" ; Weizsäcker : "Il luttait" ; Bengel : "angoisse et peine suprêmes." Cela dénote précisément l'angoisse et la passion de l'esprit lorsqu'il entre en conflit ou entreprend un travail ardu, même lorsqu'une issue favorable ne fait aucun doute. » On pourrait parler également de consternation, de répugnance horrifiée.

le dégoût, l'aversion, non sans, peut-être, une touche de découragement ou d'abattement⁴³. Dans le récit de Matthieu, ce mot est joint au terme courant pour parler de la tristesse, terme dans lequel, cependant, l'élément fondamental de la souffrance ou de la détresse est particulièrement marqué⁴⁴ ; de sorte que nous pouvons peut-être rendre le texte de Matthieu ainsi : « Il commença à ressentir tristesse et abattement » (Mt 26,37). Pour parler de la détresse de l'esprit, Marc utilise un terme qui définit plus précisément celle-ci comme consternation, laquelle, s'il ne s'agit pas exactement de frayeur, est du moins teintée d'inquiétude⁴⁵ : « il commença à ressentir frayeur et angoisse » (Mc 14,33). Les deux récits ajoutent la déclaration pathétique du Seigneur : « mon âme est triste à en mourir » ; le terme central⁴⁶ exprime une tristesse ou une peine mentale, une détresse qui enserre de toutes parts et à laquelle il est par conséquent impossible d'échapper. Ou plutôt (puisque cette expression se réfère à une détresse oppressante, mortellement aiguë, une telle angoisse qu'aucune autre issue que la mort n'est envisageable⁴⁷), c'est une détresse qui encercle et assaille de tous côtés, qui ne laisse aucun espace pour se défendre. Il est possible que le dernier degré de cette agonie (cf. Lc 22,44) ait été rendu manifeste par de la sueur dégoulinant sur le sol comme des caillots de sang, alors que le Seigneur formule toujours plus instamment cette merveilleuse prière où, comme le dit admirablement Bengel, se joignent l'horreur de la mort et l'ardeur de l'obéissance. Lc 22,43 indique aussi que Jésus a été fortifié pour ce conflit par la visite d'un ange : on peut bien supposer que sans quelque réconfort surnaturel octroyé avec miséricorde (cf. Jn 12,27s), la fin serait advenue à ce moment⁴⁸. Mais il devait absolument boire la coupe jusqu'à la lie, et il ne but la dernière goutte qu'après avoir poussé ce cri

⁴³ *Ademonô* : « L'idée première de ce mot est la répugnance et le mécontentement [...] Il décrit un état de confusion, d'agitation, de distraction produit par le découragement physique ou par la détresse mentale, ou par la douleur, la honte, la déception, etc. (*Lightfoot* sur Ph 2,26, *op. cit.*, *in loc.*). »

⁴⁴ *Lupoûmai*, cf. note 18.

⁴⁵ *Ekthamboûmai*. G. Heine, *op. cit.* p. 149 : « On l'utilise à propos de ceux dont les esprits sont frappés d'horreur à la vue ou à la pensée de quelque chose de grand ou d'atroce, pas seulement parce que cela inspire de la peur, mais parce que l'esprit peut à peine en saisir la grandeur. »

⁴⁶ *Perilupos*. J. A. Alexander : « Peiné de partout, assailli, enfermé de toutes parts par la détresse. »

⁴⁷ L'expression de Swete, « une peine qui tue presque », est trop faible. Le sens est : « C'est une peine qui tue. »

⁴⁸ Voir la description de cette « agonie » en He 5,7 : « Lui qui, au cours de sa vie terrestre, offrit prières et supplications avec grand cri et larmes à celui qui pouvait le sauver de la mort. »

d'abandon et de désolation, « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mt 27,46 ; Mc 15,34)⁴⁹. Cette peine extrême l'a effectivement conduit à la mort. Dans ces instants suprêmes, notre Seigneur sonde les profondeurs ultimes de l'angoisse humaine. Bien qu'il soit mort sur la croix, on peut admettre qu'il n'est pas mort à cause de la croix, mais, comme on le dit parfois, d'un cœur brisé, c'est-à-dire à cause de la tension de sa souffrance mentale⁵⁰.

Il perçoit toute l'amertume de la coupe portée à ses lèvres, mais il la boit ; c'est sa propre coupe, la coupe qu'il boit de sa propre volonté parce que c'est la volonté de son Père : « Comment ? Je ne boirais pas la coupe que le Père m'a donnée ? » (Jn 18,11). C'est dans cet esprit qu'il affronte et endure toutes ses souffrances. Non pas soumis à contrecœur à un mal inévitable, mais en endurant volontairement une angoisse inexprimable, en ne regardant qu'au but ultime. Il fait de sa passion un acte personnel. Il a le pouvoir de sacrifier sa vie ; et c'est par son propre pouvoir qu'il le fait. Il n'est nulle part la victime impuissante des circonstances. Partout et toujours, c'est lui qui garde la maîtrise des circonstances et de lui-même.

LA CONFIANCE

La confiance parfaite de Jésus en Dieu, attestée par le « Néanmoins, pas comme je veux, mais comme tu veux » de l'agonie, et reflétée par la parole de la croix : « Père, en tes mains je remets mon esprit » est abondamment illustrée dans les récits des Évangélistes. Le terme ne lui est cependant jamais attribué explicitement, sauf dans les paroles moqueuses dont il est victime alors qu'il est sur la croix – « Il a mis en Dieu sa

⁴⁹ Calvin, *op. cit.*, II, xvi, 11 : « Et de fait, on ne peut imaginer abîme plus épouvantable, que de se sentir être délaissé et abandonné de Dieu, n'en recevoir aide quand on l'invoque, et n'attendre autre chose sinon qu'il ait conspiré à nous perdre et détruire. Or nous voyons Jésus-Christ en être venu jusque-là : tellement qu'il a été contraint, tant l'angoisse le pressait, de crier : Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu laissé ? » Calvin ajoute avec grande perspicacité que, bien qu'il soit évident que ce cri fût *ex intimi angore deductam* (jailli d'une profonde amertume), cela n'implique pas que « Dieu ait jamais été ou adversaire ou courroucé à son Christ. Car comment se courroucerait le Père à son Fils bien-aimé, auquel il dit qu'il a pris tout son plaisir ? Ou comment Christ apaiserait-il le Père envers les hommes par son intercession, s'il l'avait courroucé contre soi ? » La seule chose qui soit affirmée est qu'« il a soutenu la pesanteur de la vengeance de Dieu, en tant qu'il a été frappé et affligé de sa main, et a expérimenté tous les signes que Dieu montre aux pécheurs en se courrouçant contre eux et les punissant ».

⁵⁰ La mort si rapide de Jésus peut être expliquée par des causes psychiques plutôt que physiques.

confiance, que Dieu le délivre maintenant, s'il l'aime » (Mt 27,43) –, ni même mentionné à propos de sa relation avec Dieu. Le mot « foi »⁵¹, ainsi que bon nombre des sentiments religieux fondamentaux ne lui sont pas non plus directement attribués, bien que Jésus soit décrit comme littéralement vivant, animé, et de tout son être en Dieu. Son sentiment profond de dépendance par rapport à Dieu est illustré de toutes les manières possibles, à commencer par l'habitude de prier que lui attribuent les Évangélistes⁵². Mais jamais cette dépendance ne nous est directement explicitée, ni qu'il « craint » Dieu ou éprouve des sentiments de révérence et de respect en sa présence. A plusieurs reprises, on nous dit qu'il rend grâce à Dieu⁵³, mais jamais qu'il éprouve un sentiment de gratitude. Le récit nous décrit en Jésus une personne agissant sous l'impulsion de toutes les émotions religieuses, mais ne s'arrête pas pour nous commenter les émotions elles-mêmes.

⁵¹ Cf. A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 1909, p. 317 : « L'amour parfait implique une confiance parfaite et n'est pas pensable sans elle. Cependant, bien que les disciples aient déclaré que Jésus leur avait donné le pouvoir d'avoir la foi et qu'ils aient exigé d'eux la foi, ils n'ont rien dit de la foi de Jésus. Même Jean n'en a rien dit bien qu'il utilise de riches formules pour décrire la piété de Jésus et qu'il parle de la foi comme de l'acte par lequel Jésus unit ses disciples à lui-même. Il n'introduit la notion de foi que par rapport aux relations de Jésus avec les hommes – "Il ne se fiait pas à eux" – alors qu'il dit à propos de la relation de Jésus à Dieu : "Il l'a entendu, l'a aimé, l'a connu, l'a vu" ; mais pas "il a cru en lui" (Jn 2,24 ; 8,26,40 ; 11,10 ; 14,31 ; 10,15 ; 17,25 ; 3,11 ; 6,46 ; 8,35). Comme la règle de conduite des disciples à l'égard de Jésus est calquée sur la conduite de Jésus à l'égard du Père, on aurait pu attendre la formule : "Croyez en moi comme je crois au Père." Mais cette formule n'apparaît pas. »

⁵² Mc 1,35 ; 6,46 ; 14,32,35 ; Mt 14,23 ; 19,13 ; 26,36-39,42-44 ; Lc 3,21 ; 5,16 ; 6,12 ; 9,18-28 ; 11,1 ; 22,41,44. Cf Lütgert, *op. cit.*, p. 90 : « D'après les Évangélistes, Jésus a aussi obéi dans l'expression de son amour pour Dieu à son propre commandement de ne pas montrer sa piété ouvertement, mais de la pratiquer en secret. C'est donc à dessein qu'ils mettent l'accent sur le fait que Jésus recherchait la solitude pour prier. En conséquence, la communion de Jésus avec Dieu, sa "vie intérieure", ne concerne pas leur récit. Ils ne parlent pas de la relation de Jésus avec Dieu, sa communion avec Dieu reste secrète. » Lütgert nous dit cela à propos des Synoptiques qui seuls mentionnent l'habitude qu'avait Jésus de prier (*proseuchomai*, *proseuchê* ne se trouvent pas chez Jean).

⁵³ *Eucharisteô*, Jn 11,41 ; Mt 15,36 ; Mc 8,6 ; Jn 6,11,23 ; 26,27 ; Mc 14,23 ; Lc 22,17,19 ; 1 Co 11,24. *Exomo logoûmai*, Mt 11,25 ; Lc 10,21.

AUTRES ÉMOTIONS

Il en va de même avec les émotions plus communes de la vie humaine. Le récit garde toujours une approche objective. En deux occasions, il nous est dit que Jésus ressent comme extraordinaires les événements dont il est témoin, et qu'il éprouve une émotion normale, de l'« émerveillement » face à ces événements (Mt 8,1 ; Lc 7,9 ; Mc 6,6)⁵⁴. Une fois le mot « désir » lui est attribué (Lc 22,15) – il lui prend à cœur de manger la dernière Pâque avec ses disciples –, le terme utilisé soulignant le mouvement d'affection. Une fois, le Seigneur envisage qu'on puisse avoir « honte » de lui ; cependant, il est fait référence à un mode d'action proche de cette émotion plutôt qu'au sentiment lui-même (Mc 8,38 ; Lc 9,26). A part ces quelques occurrences fortuites, aucune des nombreuses émotions qui se manifestent dans l'âme humaine n'est explicitement attribuée à Jésus. Le lecteur les voit toutes à l'œuvre à travers le récit vivant de ses expériences sur terre, mais sans mention formelle.

Nous avons à présent passé en revue toute la série des émotions spécifiquement attribuées au Seigneur dans les Evangiles. Seules sont relevées les manifestations émotionnelles les plus visibles. Cela tient au cadre circonstanciel dans lequel le récit les place, et qui leur donne un caractère de force, de vivacité et de plénitude. Ainsi se trouve réfutée la position qui, sous l'influence d'une identification stoïcienne de la vertu à l'impassibilité, voudrait que les émotions n'ont pu s'exprimer chez Jésus, contrairement aux autres hommes, que dans les limites imposées par la dignité⁵⁵. Le récit nous transmet donc un tableau très vivant de la nature humaine véritable, réelle de notre Seigneur. Bien sûr, il ne nous rapporte que les « grands moments ». Mais il est facile de compléter mentalement l'image avec une multitude d'émotions qui n'ont pas été rapportées,

⁵⁴ *Thaumazô*, cf Schmidt, *op. cit.*, IV, 165, pp. 184s : « le mot a le sens tout à fait général de "s'émerveiller" ou d'"admirer", et il se distingue de *thambein*, exactement comme l'allemand *sich wundern* ou *bewundern* se distingue de *staunen* : c'est-à-dire, ce qui nous saisit dans le cas de *thaumazein* est la nature extraordinaire de l'événement, alors que, dans le cas de *thambein*, c'est son caractère inattendu et soudain. »

⁵⁵ Origène, par exemple, dans son commentaire sur Mt 26,37 donne un grand poids aux mots « il commença à être » ; pour lui, ils impliquent que l'action ne s'est jamais achevée. Jésus n'a fait qu'aborder ces émotions, il ne les a jamais éprouvées totalement. Il était sujet à la *propatheia*, au pressentiment, mais pas à la *pathè*, à la souffrance elle-même. De la même manière, Cornelius à Lapide veut nous faire croire que le Christ, au lieu de « passions », n'avait que des *propassiones libere assumptae* (des débuts de souffrance, librement consentis).

simplement parce qu'elles n'avaient rien d'exceptionnel. Nous avons manifestement devant nous un être qui, comme nous, réagit aux stimulations propres aux rapports quotidiens des hommes entre eux. Ses réactions ont toutes les caractéristiques des émotions équivalentes dans notre propre expérience.

Ajoutons que les émotions du Seigneur se sont concrétisées, comme les nôtres, dans des réactions physiques. Lui qui a connu la faim (Mt 4,2), la soif (Jn 19,20), la fatigue (Jn 4,6), la peine physique et le plaisir, a aussi exprimé dans des affections physiques les émotions qui agitaient son âme. Le simple fait que ces émotions aient été observées et rapportées le prouve suffisamment. Mais l'expression physique des émotions est aussi fréquemment attestée explicitement. Il a pleuré (Jn 11,35 ; Lc 19,41), soupiré (Mc 7,34) et gémé (Mc 8,12) ; on connaît aussi ses regards de colère (Mc 3,5), ses paroles indignées (Mc 10,14), ses mots de réprimande (par exemple Mc 3,12), l'explosion de sa rage (par exemple Jn 11,33,38), son attitude agitée sous le coup d'émotions fortes (Jn 11,35), l'exultation manifeste de sa joie (Lc 10,21), le grand cri qui lui a été arraché dans un moment de désolation (Mt 27,46). Tout concourt à nous donner fortement l'impression que Jésus est un être humain, comme nous.

CONCLUSION

Il participe de cette impression qu'à la lumière des émotions qu'il manifeste, Jésus est un être humain particulier, avec sa propre identité, et même, pourquoi pas, son propre tempérament. Lors d'une grande occasion, il résume lui-même sa personnalité propre en l'opposant à d'autres : « Je suis doux et humble de cœur » (Mt 11,29). De toute sa vie terrestre, l'impression qui a le plus profondément marqué la conscience de ses disciples est celle de la noble humilité de son comportement. C'est par « la douceur et la bonté du Christ » qu'ils s'encouragent les uns les autres à mener une vie digne de leur profession de foi (2 Co 10,1) ; ils prient les uns pour les autres au nom de « la persévérance du Christ », bénédiction à laquelle ils aspirent autant qu'à « l'amour de Dieu » (2 Th 3,5) ; c'est par imitation de l'humble manière avec laquelle le Christ a accepté des outrages immérités qu'ils se sont exhortés mutuellement dans la persécution – « Car le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces : lui qui n'a pas commis de péché et dans la bouche duquel il ne s'est pas trouvé de tromperie ; lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, dans sa souffrance, ne menaçait pas, mais s'en remettait au juste Juge » (1 P 2,21-23). Cependant, gardons-nous de faire de l'humilité de notre Seigneur sa seule « qualité », en oubliant celles qui

pourraient sembler contraires ; évitons encore plus de lui attribuer ces défauts que nous croyons devoir aller de pair avec l'humilité chez les autres. L'humilité de Jésus n'est pas une faiblesse sous la contrainte de divers maux, mais une ferme endurance en présence du mal. Il ne s'agit pas tant de la caractéristique fondamentale d'une personnalité répugnant par nature à s'affirmer que de la soumission volontaire d'une personne tendue vers un but. Son humilité ne cède donc pas devant l'indignation quand la tension devient trop grande pour être supportable, mais elle coexiste avec une violente indignation devant tout ce qui est mal, dans un équilibre parfait, sans pencher d'un côté ni de l'autre. En un mot, c'est seulement la manifestation en lui de l'attitude qui consiste à ne pas considérer son propre intérêt, mais celui des autres (Ph 2,5). Il faut par conséquent parler de « mission » et non de « tempérament ». On ne peut en aucun cas définir son tempérament en relevant les dominantes, comme pour celui des autres hommes. Sa personnalité forme un tout harmonieux : de lui, et de lui seul, on peut dire que rien de ce qui est humain ne lui est étranger, et que tout ce qui est humain se manifeste en lui dans l'équilibre et l'harmonie parfaite.

Aussi diverses qu'elles soient, les émotions attribuées au Seigneur dans les récits des Evangiles ne se heurtent pas ; compassion et indignation s'élèvent ensemble dans son âme ; joie et peine se rencontrent dans son cœur et s'embrassent. Aussi fortes qu'elles soient – de la joie à l'exultation, du mécontentement irrité à l'indignation rageuse, de la pitié momentanée aux gestes les plus profonds de compassion et d'amour, du désarroi superficiel à la tristesse extrême, jusqu'à en mourir –, ses émotions ne prennent jamais le dessus. Il en reste toujours le maître⁵⁶. Calvin a donc quelques raisons de dire qu'en vivant des émotions humaines, notre

⁵⁶ T. B. Kilpatrick, in *Hasting's Dictionary of Christ and the Gospels*, Tome I, pp. 294b-295a : « Cependant, il ne faut pas lui imputer une dureté coupée de toute émotion, il ne perd jamais son calme ; mais il n'est pas toujours calme. Il repousse la tentation avec une profonde indignation (Mc 8,33). L'hypocrisie suscite en lui un jugement enflammé (Mc 3, ; 11,15-17 : Mt 23,1-36). La trahison le bouleverse au plus profond de son être (Jn 13,21). Les vagues du chagrin humain le frappent d'une peine plus grande que celle des sœurs endeuillées (Jn 11,33-35). Il lui arrive quelquefois de supporter une agonie ignorée de tous... Mais quelle que puisse être la discipline de son âme, il ne perd jamais le contrôle de lui-même ; il n'est jamais égaré ou effrayé, mais reste fidèle à sa mission et à sa foi. Il éprouve de la colère, du chagrin ou de la peine, mais ces émotions sont maîtrisées par une volonté qui est une avec la volonté divine ; elles font par conséquent partie de la paix parfaite d'un esprit qui se repose sur Dieu. » Il y a une grande part d'exagération rhétorique dans le langage descriptif utilisé ici ; mais, sur le fond, la représentation est correcte : le Seigneur reste maître de lui-même.

Seigneur l'a fait sans désordre et qu'il est resté soumis, même dans ses passions, à la volonté du Père⁵⁷. Calvin ajoute : « En somme, si nous comparons ses affections et ses passions aux nôtres, il y aura autant de différence qu'il y a entre une eau pure et gracieusement coulante sans bourbier ou limon, et des écumes troubles et boueuses. » On peut sans doute forcer la comparaison utilisée ici, mais Calvin n'a nullement l'intention de mettre en doute la réalité et la force des réactions émotionnelles du Seigneur. Il évite clairement le piège, auquel même un Augustin n'échappe pas, de réduire la vie affective de Jésus à une simple mascarade ; il nous recommande plutôt la vision biblique qui affirme que « le Fils de Dieu, s'étant vêtu lui-même de notre chair, s'est aussi vêtu de son plein gré des sentiments humains, afin de ne différer en aucune manière de ses frères, le péché seul excepté. » Calvin veut seulement que, comme Christ n'a pas dédaigné de s'abaisser à ressentir nos infirmités, nous soyons désireux non pas de supprimer nos affects, « recherchant cette inhumaine *apatheia* louée par les stoïciens », mais « de corriger et de dominer cette obstination qui les envahit à cause du péché d'Adam » ; et que nous cherchions à imiter le Christ notre Guide, qui est lui-même l'exemple de la perfection suprême, en réfrénant tous les excès de nos sentiments. Car, ajoute-t-il en guise d'encouragement, le Christ avait précisément cet objet en vue quand il a pris nos sentiments sur lui, c'est-à-dire, « que nous puissions par son pouvoir contenir tout ce qui en eux est de l'ordre du péché ». Ainsi Calvin, avec son habituel souci pastoral, met l'accent sur la vie émotionnelle de Jésus, non seulement parce qu'elle prouve son humanité, mais aussi pour inciter ses disciples à mener une vie sainte en accord avec la volonté de Dieu. Nous ne devons pas nous contenter de le regarder ou de l'admirer, nous devons l'imiter jusqu'à ce que nous soyons transformés à son image.

Mais ceci – Calvin ne l'oublie pas – n'est pas encore le point culminant qu'atteint l'Épître aux Hébreux : « Ainsi devait-il en tous points se faire semblable à ses frères, afin de devenir un grand prêtre miséricordieux en même temps qu'accrédité auprès de Dieu pour effacer les péchés du peuple » (He 2,17). « En fait, dit le Prophète (Es 53,4), ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées. » Un Évangéliste a approprié cette déclaration à une occasion précise, en la traduisant : « C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies » (Mt 8,17). Il s'est soumis aux conditions de notre vie humaine pour pouvoir nous sauver du mal qui pervertit la vie humaine, soumise au péché. Quand il manifeste ses émotions humaines, c'est

⁵⁷ Commentaire sur Jn 11,25.

précisément le processus de salut que nous observons : chaque manifestation concrète de l'humanité de notre Seigneur est la démonstration de la réalité de notre rédemption. Dans ses peines, il portait nos peines, et ayant vécu une vie humaine comme la nôtre, il reste à jamais capable d'éprouver nos infirmités. Un tel grand-prêtre, selon les termes de l'Épître aux Hébreux, « a partagé notre condition ». Nous avons besoin d'une telle personne. Quand nous voyons les marques d'humanité en Jésus-Christ, c'est son aptitude à servir nos besoins que nous observons. Nous voyons qu'il a été abaissé un peu par rapport aux anges en vue de l'épreuve de la mort, et nos cœurs témoignent qu'« il convenait à celui pour qui et par qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à l'accomplissement par des souffrances l'initiateur de leur Salut ».

Il n'appartient pas à la présente étude de débattre si, en s'incarnant, notre Seigneur a pris la chair de l'homme déchu. Il est évident que non. Avec raison Paul nous dit qu'il est venu, non pas dans la chair de péché, mais dans « la condition de notre chair de péché » (Rm 8,3). Cela ne signifie pas que la chair dans laquelle il est venu ne fût pas sous la malédiction. Mais la malédiction qui pèse sur elle n'est pas celle du premier péché d'Adam. C'est celle des péchés de son peuple : « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a, pour nous, identifié au péché » (2 Co 5,21). Le Seigneur n'est pas, même en tant qu'homme, sous la malédiction, il « est devenu lui-même malédiction pour nous » (Ga 3,13). Il a souffert et il est mort non pas à cause de la chair, mais à cause des péchés qu'il a pris. Il est assurément né d'une femme et a été assujéti à la loi (Ga 4,4) dans un même acte concret. Quand il sort du ventre de la vierge, il est déjà celui qui porte notre péché. Mais il ne porte pas notre péché parce qu'il a été conçu par une femme ; il a été conçu par une femme pour pouvoir porter nos péchés. C'est à cause de l'épreuve de la mort qu'il a été abaissé un peu par rapport aux anges (He 2,9). Il appartient par conséquent à cette étude de relever que, parmi les émotions qui ont fait partie des expériences vécues par le Seigneur, il y en a de propres non à l'homme, mais à celui qui porte le péché. Ces émotions n'auraient jamais envahi son âme, dans la pureté de son humanité, s'il n'avait été sous la malédiction subie pour les péchés de son peuple. Toutes ses émotions sont sans aucun doute affectées par cette malédiction. Même sa compassion en acquiert une qualité spécifique : cela n'apparaît-il pas dans la grande déclaration d'He 4,15 ? Impossible de douter que sa colère contre les pouvoirs du mal tire sa force particulière de l'expérience qu'il fait de leur action funeste. Et les peines, les craintes qui saisissent son cœur à la pensée de la mort, culminant dans l'angoisse extrême de l'abandon, ne

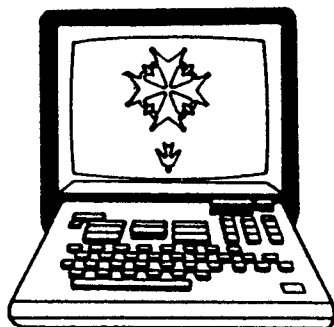
constituent-elles pas toute la substance de ses souffrances expiatoires ? Quand nous étudions la vie émotionnelle de notre Seigneur telle qu'elle est décrite par les Evangiles, nous ne devons pas perdre de vue que nous n'observons pas seulement les preuves de son humanité. Nous ne considérons pas seulement l'exemple de vie humaine le plus parfait. Non ! Nous contemplons l'œuvre expiatoire du Sauveur dans ses éléments fondamentaux. La coupe amère qu'il boit jusqu'à la lie n'est pas sa coupe, mais notre coupe. Il ne doit la boire que parce qu'il œuvre à notre salut.

Retrouvez

HOKHMA

votre revue préférée

sur le MINITEL



36.15 LECEP
puis HOKHMA

- Sommaire des numéros récemment parus
- Sommaire du prochain numéro
- Annonces concernant les manifestations Hokhma (colloque,...)



« CECI EST... FAITES CECI... »

**Canévas pour une étude œcuménique
de l'institution de la Cène**

**par Hans-Ruedi WEBER, Théologien
au Conseil Œcuménique des Eglises*, Genève**

Ce document a été préparé pour un séminaire qui se tint en mai 1978 à Montevideo (Uruguay) et qui rassembla à la fois des laïcs et des religieux de confession protestante et catholique romaine. La fiche d'étude sur « Le repas du Seigneur » devrait être photocopiée pour distribution après exécution de l'*Exercice 1*.

La célébration eucharistique et les explications qui en sont données

Toute étude biblique sur la signification du Repas du Seigneur dans un groupe composé à la fois de protestants et de catholiques risque de provoquer des divisions dès le départ. Bien que des conférences œcuméniques récentes aient conduit à une large communauté de vues au sujet de la signification de la célébration eucharistique de l'Eglise, la division des chrétiens continue d'être vécue comme une réalité douloureuse lorsqu'elle se traduit par une séparation autour de la Table du Seigneur. Même si les groupes interconfessionnels appellent de leurs vœux la célébration d'une eucharistie commune en dépit d'appartenances distinctes, la signification du Repas du Seigneur continue de susciter des interrogations.

On peut certes affirmer – à juste titre, bien sûr – que le Repas du Seigneur est un grand mystère et qu'en ce sens il ne

* Cet article constitue le 15^e chapitre d'un ouvrage intitulé *Experiments with the Bible*, C. O. E., Genève, 1983² Reproduit avec autorisation et traduit par Véronique Le Brun. Pour une étude dogmatique du sujet, Cf. A. Schluchter, « L'entrée en Cène. Pensée œcuménique et conception calvinienne en dialogue », *Hokhma* 41/1989, pp. 21-52.



peut être expliqué, mais seulement reçu par la foi. Cependant, ainsi qu'il ressort du témoignage biblique, loin de relever uniquement du registre émotionnel, la foi invite et conduit à la compréhension, ne serait-ce qu'à une compréhension partielle.

Personnellement, j'éprouve toujours du plaisir à participer à des célébrations eucharistiques, que ce soit dans une église orthodoxe, dans une église catholique romaine ou dans l'une des nombreuses églises protestantes. En effet, à l'occasion de ces célébrations, je me sens affermi dans ma foi et intégré à une communauté de croyants qui englobe tous les temps et tous les continents. Tout se passe comme si ces célébrations m'associaient – moi, en ma qualité de membre de l'Eglise militante ici et maintenant – aux grandes étapes du Plan du salut : l'Exode, la mort et la résurrection de Christ (pour ce qui concerne le passé) ; la fête des Noces de l'Agneau dans le Royaume de Dieu (pour ce qui concerne l'avenir).

Cependant, à partir du moment où ce sont des théologiens orthodoxes, catholiques romains, luthériens, réformés (etc.), qui tentent d'expliquer la signification du Repas du Seigneur, je ressens un sentiment de malaise et de confusion. Je n'arrive tout simplement pas à comprendre certaines de ces explications théologiques et je peux dire cela aussi bien de celles des pères de l'Eglise que des déclarations œcuméniques les plus récentes. Qui plus est, ce que je comprends me semble aussi éloigné du Jésus que j'ai appris à connaître au travers des évangiles que de la réalité des combats quotidiens de la foi.

N'allez pas croire que je suis en train de nier que les interprétations traditionnelles orthodoxes, catholiques et protestantes aient eu un sens pour un grand nombre de chrétiens au cours des siècles passés ou qu'elles continuent d'en avoir un aujourd'hui. Ce que je veux dire simplement, c'est que – dans la mesure où elles ne contribuent ni à réchauffer mon cœur ni à nourrir ma foi – ces interprétations ne m'interpellent pas. Je ne serais pas étonné qu'il en soit de même pour un grand nombre de chrétiens aujourd'hui dans le monde entier.

Serait-il possible qu'après presque vingt siècles de réflexion théologique sur le mystère de la célébration



eucharistique, l'on puisse découvrir un autre niveau de lecture des rares passages bibliques qui nous parlent de l'institution du Repas du Seigneur ? Les quelques enseignements à caractère doctrinal que nous avons sur ce sujet sont fortement imprégnés par les débats qui ont surgi à diverses époques – patristique, médiévale, puis à celle de la Réforme et de la Contre-Réforme – à propos des natures humaine et divine du Christ, par les différentes affirmations théologiques sur les moyens du salut et par les diverses conceptions de l'Eglise et de ses ministères. Une nouvelle étude des textes eucharistiques du Nouveau Testament pourrait-elle vraiment nous libérer de cette longue tradition de divergences et nous apporter un nouvel éclairage sur ce Jésus qui parlait en paraboles, guérissait les malades, nous appelait à le suivre et accepta d'aller jusqu'à la croix ? Les diverses réflexions et discussions concernant le Repas du Seigneur ont tellement mis l'accent sur les différences interdénominationnelles et sur la recherche d'un consensus que la question vitale (et pour les membres ordinaires de l'Eglise, c'est une question beaucoup plus importante que les autres) du lien entre la célébration eucharistique et les combats quotidiens de la foi a été reléguée au second plan. Une étude biblique sur le Repas du Seigneur pourrait-elle rendre ce lien plus évident ?

Tout en gardant en tête ces interrogations, nous commencerons par essayer de recenser, de mémoire, ce que les auteurs du Nouveau Testament nous disent effectivement sur l'institution du Repas du Seigneur.

Exercice 1

Fermez vos Bibles et, en travaillant par équipes de deux ou trois, écrivez de mémoire ce que vous savez au sujet des questions suivantes :

- a) Quand et où l'institution du Repas du Seigneur a-t-elle eu lieu ?*
- b) Quels sont les gestes significatifs que Jésus a accomplis en instituant ce repas ?*
- c) Quelles sont les paroles que Jésus a dites pendant cette célébration ?*

Une fois que la plupart des équipes ont terminé l'exercice, l'ensemble du groupe cherche à redéfinir de



mémoire le contexte, les gestes et les mots qui se rattachent à cet épisode. Très probablement, beaucoup se rappelleront que l'institution du Repas du Seigneur nous est rapportée avec des divergences importantes dans les quatre évangiles et les Epîtres de Paul. En ce sens, il y aura certainement un plus grand consensus au sujet des gestes qu'au sujet des paroles. Avant de passer à une étude plus approfondie des quatre récits relatifs à l'institution de la Sainte Cène (Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,15-20 ; 1 Co 11,23-26), celui qui dirige le groupe résume et complète ce qui a été dit concernant le moment et le lieu de l'institution du Repas du Seigneur.

Selon les évangiles de Marc, Matthieu et Luc ou les écrits de Paul, l'institution de la Sainte Cène eut lieu dans la soirée qui précéda la nuit où Jésus fut trahi. La décision de Judas de trahir son Seigneur (Mt 26,14ss ; Mc 14,10 ; Lc 22,3ss) est antérieure à l'institution de ce repas. C'est aussi ce que les deux premiers évangiles (Mt 26,20ss ; Mc 14,17ss) disent de la désignation du traître. En revanche, l'évangile de Luc situe le moment de cette trahison comme lui étant postérieur (Lc 22,21ss). Enfin, les trois premiers évangélistes situent l'annonce du reniement de l'apôtre Pierre après l'institution de la Sainte Cène et avant le combat dans la prière et l'arrestation de Jésus au jardin de Gethsémani.

L'apôtre Jean mentionne seulement de manière indirecte le Repas du Seigneur (Jn 6 et 13). Du reste, toute sa chronologie de la Semaine de la Passion diffère de celle que l'on trouve dans les évangiles synoptiques¹. Que l'institution de la Sainte Cène ait eut lieu pendant un repas pascal (comme les récits sur la préparation du repas de Mt 26,17ss, Mc 14,12ss ou Lc 22,7ss semblent le suggérer) ou qu'elle ait précédé la fête de Pâque (selon Jn 13,1ss), la question n'a toujours pas été tranchée.

D'après Marc et Matthieu, l'institution de la Cène eut lieu « pendant qu'ils mangeaient » (Mc 14,22 ; Mt 26,26). Selon Luc, elle consiste en gestes et en déclarations en rapport avec une première coupe et avec le pain au début ou au cours du

¹ Cf. à ce sujet R. T. France, « La chronologie de la Semaine Sainte », *Hokhma*, 9/1978 (n.d.r.)



repas ; dans Lc 22, 17-20 (voir aussi 1 Co 11, 25), il est question d'une seconde coupe « après le souper ». Certains manuscrits anciens de l'Evangile de Luc omettent les vv. 19b et 20, mais il est probable que le texte le plus long soit le texte original.

Le repas eut lieu à Jérusalem, dans la grande chambre haute appartenant à un hôte vers lequel deux des disciples de Jésus furent conduits par « un homme portant une cruche d'eau » (Mc 14, 13ss). On situe traditionnellement ce lieu sur la Montagne de Sion à Jérusalem. Du reste, d'anciens bains rituels et des citernes semblables à ceux que l'on a découverts sur le site de Qumrân dans le désert de Judée ont été mis à jour à proximité de ce lieu. On a également découvert la « porte des Esséniens » dans la muraille de Jérusalem qui date de l'époque de Jésus. S'appuyant sur ces fouilles archéologiques et sur une étude de certains textes littéraires, un archéologue allemand a fait l'hypothèse suivante : il y avait, à l'époque de Jésus, un établissement essénien sur la Montagne de Sion. Il se pourrait donc, d'après lui, que le repas du Seigneur ait eu lieu dans l'hôtellerie de cet établissement. Ceci permettrait d'expliquer pourquoi c'est un homme – et non pas une femme (contrairement aux coutumes du Proche-Orient) – qui transportait de l'eau. Ceci jetterait également un nouvel éclairage sur plusieurs passages du livre des Actes, ainsi que sur certaines similitudes entre le Repas du Seigneur et le repas fraternel des membres de la communauté de Qumrân*.

Toutefois, il y a plus important que ces hypothèses sur la date et le lieu du dernier repas : ce sont les gestes et les déclarations de Jésus accompagnant l'institution de la Cène.

A ce stade, distribuer les feuilles d'étude avec les passages parallèles des 4 récits de l'institution de la Sainte Cène.

Exercice 2

Comparez les quatre récits de l'institution de la Sainte Cène d'abord sur le plan des gestes, puis sur le plan des déclarations de Jésus.

Cet exercice doit être fait au sein des petits groupes qui ont travaillé ensemble sur l'Exercice 1. Lors de la



discussion commune qui doit s'ensuivre, les participants devront tirer le plus grand profit des observations suivantes.

L'ordre des gestes accomplis par Jésus dans les quatre récits est presque identique : Jésus prit du pain, le bénit ou bien rendit grâces. Après quoi, il le rompit et le donna à ses disciples, faisant suivre cette série de gestes d'une déclaration. Puis, il prit une coupe (noter que Luc mentionne deux coupes, l'une au début et l'autre à la fin du repas) et rendit grâces. Marc et Matthieu ajoutent ensuite qu'il donna la coupe aux disciples. Tous les récits se terminent par la même indication, celle d'une déclaration de Jésus devant les disciples. Comme nous le verrons par la suite, l'accent mis sur les gestes de Jésus et la quasi-unanimité dont ils font l'objet dans les quatre témoignages les plus anciens que nous avons sur cet épisode ne sont pas sans importance.

Les deux séries de gestes de Jésus sont accompagnées de déclarations. Or, dans ce domaine, on note des différences considérables selon les récits. Dans la déclaration concernant le pain, Matthieu fait écho à Marc, ajoutant seulement le mot « mangez » au mot « prenez », ce qu'il faut probablement considérer comme une extension liturgique du texte de Marc. Luc et Paul commencent aussitôt par cette affirmation : « Ceci est mon corps », qu'ils complètent de l'explication suivante : « Qui est donné/rompu pour vous » et de l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi. » La déclaration concernant les coupes diffère encore davantage selon les récits. Là encore, on peut tracer des parallèles entre Marc et Matthieu d'une part et Luc et Paul d'autre part. Les deux premiers écrivent : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup » ; Matthieu ajoutant la précision théologique suivante : « pour le pardon des péchés. » Les deux autres écrivent : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang » et Luc ajoute : « Qui est répandu pour vous. » Seul Paul note ce second ordre : « Faites ceci en mémoire de moi. » Les deux premiers évangélistes rapportent ensuite (avec des différences qui, quoique minimes, n'en sont pas moins significatives) les paroles de Jésus selon lesquelles il ne boira plus jamais du fruit de la vigne, jusqu'à la venue du royaume de Dieu. Luc emploie une



expression similaire en rapport avec la première coupe, tandis que Paul explique qu'en célébrant ce repas « vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne ».

Il conviendrait d'ajouter à ces différentes traditions portant sur les déclarations de Jésus la formule eucharistique – formule chrétienne certainement très ancienne – de 1 Co 10,16 : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas une communion au sang de Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps de Christ ? »

L'événement et les traditions liturgiques

Les spécialistes sont en général d'accord pour dire que les diverses déclarations de Jésus qui nous sont rapportées dans les quatre récits du dernier repas sont déjà fortement marquées par les différentes conceptions et célébrations eucharistiques de l'Eglise primitive². De toute évidence, la différence entre la tradition que Marc et Matthieu ont reçue et intégrée dans leurs évangiles et celle que nous trouvons dans l'Épître de Paul est considérable. Dans l'ensemble, Luc ne s'éloigne pas de la tradition de Paul concernant la Sainte Cène, mais il se pourrait bien qu'il ait eu accès également à une autre tradition. Plusieurs hypothèses ont été faites au sujet de la réalité qui sous-tend sans doute ces deux ou trois traditions liturgiques, mais ces hypothèses se contredisent. Ces différentes traditions puisent certainement leurs racines dans les paroles qu'a effectivement prononcées Jésus (les théologiens diraient *ipsissima verba*). Mais, en l'absence d'un consensus à leur sujet, il serait dangereux de faire reposer la signification de l'eucharistie uniquement sur ces diverses traditions ou sur telle ou telle hypothèse relative aux déclarations exactes de Jésus.

Il est beaucoup plus probable que les quatre récits du Nouveau Testament nous rapportent les gestes que Jésus a effectivement accomplis (*ipsissima facta*). On en a une preuve supplémentaire dans le dernier chapitre de Luc qui raconte la rencontre entre le Seigneur ressuscité et les disciples profondément déçus qui se rendent à Emmaüs. Jésus leur parla

² Cf. à ce sujet Th. Huser, « Les récits d'institution de la Cène. Dissemblances et traditions », *Hokhma* 21/1982, pp. 28-50 (n.d.r.).



en chemin, mais il ne le reconnurent pas avant qu'il se mette à table avec eux et rompe le pain. « Pendant qu'il était à table avec eux, il prit le pain et, après avoir rendu grâces, il le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent » (Lc 24,30-31). C'est à cause du geste que Jésus fit pour rompre le pain et le donner à ses disciples que ceux-ci finirent par le reconnaître.

Ce passage reflète clairement la pratique eucharistique de l'Eglise primitive. L'accent est mis avec force sur le fait de rompre le pain. Il n'est donc pas surprenant que, dans les Actes, les célébrations eucharistiques de l'Eglise primitive ne soient pas décrites avec les mots relatifs à l'institution de la Sainte Cène, mais avec les gestes fondamentaux consistant à rompre le pain (Ac 2,42,46 ; 20,7).

La passage de l'évangile de Jean qui se rapproche le plus du récit du dernier repas (Jn 13) est entièrement centré sur une série de gestes tout aussi significatifs et ayant valeur d'exemple. Jean ne dit rien des éléments constitutifs du repas, mais il rappelle que, au cours de celui-ci, Jésus lava les pieds de ses disciples. Il explique ensuite ce geste lourd de sens comme un *hypodeigma*. Ce terme, qui joue un rôle déterminant dans l'Épître aux Hébreux, veut dire qu'il s'agit d'un signe pleinement représentatif et d'un exemple. De plus, Jésus a ordonné à ses disciples de continuer de faire cela, autrement dit de reproduire ce geste hautement significatif (« afin que vous fassiez comme je vous ai fait »). On retrouve ici à peu près³ les mêmes mots que dans les récits de Luc et de Paul.

Des gestes aussi significatifs nous rappellent les actes prophétiques des prophètes de l'Ancien Testament. Nous devrions également être conscients du fait qu'en matière de tradition orale, les gestes sont un moyen de communication extrêmement important et que les mots sont généralement accompagnés de gestes. Or, Jésus a vécu dans une culture faite de traditions orales justement et sa pédagogie consistait non pas à écrire des livres ou des opuscules, mais à dire des paraboles et à accomplir des actes significatifs qui restent gravés dans la mémoire.

³ En anglais, ce sont exactement les mêmes : « *do this* » (n.d.t.).



Le processus d'interprétation

Il ne fait pas de doute qu'à l'occasion du dernier repas qu'il a pris avec ses disciples, Jésus leur a communiqué un message d'une portée profonde par le biais de gestes et de paroles. Ce message avait trait à son ministère et à sa mort, aussi bien qu'à la venue de son royaume.

Il est probable que les disciples ne comprirent pas dès le début toute la portée de cet ultime message, pas plus qu'ils ne comprirent sur le coup celle de la crucifixion de Jésus.

Ils transmièrent à l'Eglise primitive ce qu'ils se souvenaient des gestes et des paroles de Jésus. A cet égard, il est clair que les gestes s'étaient gravés beaucoup plus profondément dans leur mémoire que les mots. A la lumière de la crucifixion et de la résurrection de Jésus et confiants que le Seigneur ressuscité et le Saint-Esprit les guideraient, les croyants de l'Eglise primitive se mirent à sonder les Ecritures pour trouver des clés d'interprétation de ce dernier message solennel du Jésus terrestre.

Le schéma de la fiche d'étude montre comment ce processus d'interprétation a dû se faire. En plus des récits que nous ont laissés ceux qui furent les témoins oculaires du dernier repas, on a trouvé quatre grandes clés d'interprétation dans les textes de l'Ancien Testament. On peut même en trouver une cinquième dans le contexte religieux de l'Eglise en Judée. Toutefois, nous ne sommes pas en mesure de vérifier s'il est vrai ou non que Jésus – que ce soit pendant son ministère terrestre ou pendant la dernière Pâque – a donné certaines de ces clés aux disciples.

Incontestablement, la première de ces clés est celle de la Pâque juive. Que le Repas du Seigneur ait ou non été un repas pascal constitue une question d'intérêt mineur : même s'il avait eu lieu dans la soirée qui précède la Pâque, le lien qui le relie à cette grande fête juive aurait été évident pour Jésus et ses disciples. Dans le même temps, il ne serait pas juste d'interpréter la signification du Repas du Seigneur uniquement sur la base de la Pâque juive. Certes, les gestes et les mots de Jésus rappellent des gestes et des mots similaires relevant de la liturgie pascalle, mais ce lien n'est jamais souligné de manière spécifique. En revanche, l'accent est mis sur la signification nouvelle donnée par Jésus. Même dans le passage bien connu où Paul affirme que « Christ, notre Pâque, a été immolé »



(1 Co 5,7), on ne voit apparaître aucun lien direct avec le Repas du Seigneur. Toutefois, la Pâque – et par conséquent la commémoration de l'Exode – appartient à la toile de fond permettant de comprendre le Repas du Seigneur. Le texte d'Ex 12,21-28 et les prescriptions analogues de l'Ancien Testament concernant la Pâque (Cf. Ex 13,6-10 et Dt 16,1ss), tout comme l'histoire entière de l'Exode, ne sont pas cités expressément, mais étaient certainement présents à l'esprit des membres de l'Eglise primitive. L'ordre donné dans les versions de Paul et de Luc (« Faites ceci en mémoire de moi ») pointe précisément dans cette direction. Dans leur fête pascalle, les Juifs deviennent les contemporains de la grande intervention protectrice de Dieu pendant l'Exode ; parallèlement, dans leur célébration de la Sainte Cène, les chrétiens deviennent les contemporains des grandes interventions divines protectrices et libératrices à travers la vie, la mort et la résurrection du Christ.

Une seconde clé est celle du sacrifice de l'alliance. Dans ce cas, les textes correspondants de l'Ancien Testament peuvent être mentionnés dans les versions de Marc et de Matthieu relatives à l'institution de la Sainte Cène (Mc 14,24 ; Mt 26,28). D'après un ancien récit rapportant la conclusion de l'alliance au Mont Sinaï (Ex 24,3-8) – selon ce qu'il est convenu⁴ d'appeler la source « élohiste » – après le sacrifice d'actions de grâces, la lecture publique du livre de l'alliance et l'aspersion du sang, Moïse dit : « Voici le sang de l'alliance que l'Eternel a faite avec vous, selon toutes ces paroles » (v. 8). Il n'est pas impossible que d'autres passages de l'Ancien Testament sur les sacrifices aient été aussi présents à la mémoire des premiers chrétiens, par exemple : les sacrifices pour le péché, le jour des expiations et peut-être aussi le passage sur le serviteur de Dieu qui donne sa vie pour plusieurs. Ces sacrifices servaient de seconde grille de lecture pour comprendre le repas du Seigneur. Les différentes versions qui sont données des déclarations de Jésus concernant le pain dans Lc 22,19 et 1 Co 11,24 (« donné pour vous »), la précision faite au sujet du sang dans les trois évangiles (« qui est répandu pour beaucoup/vous ») et, en particulier, la version plus longue que l'on trouve dans Mt. 26,28 (« pour la rémission des péchés »)

⁴ Du moins chez les exégètes partisans de la méthode historico-critique (n.d.r.).



pointent toutes dans cette direction. De la même manière que, dans leurs cérémonies de renouvellement de l'alliance et dans leurs offrandes, les Israélites étaient rétablis à leur place de partenaires de l'alliance que Dieu avaient conclue avec eux, ainsi les premiers chrétiens expérimentèrent-ils la célébration de la Cène comme le rétablissement de la communion intime qu'ils devaient avoir avec le Christ.

Une troisième clé fut trouvée dans la promesse prophétique de la nouvelle alliance. Là encore, le texte correspondant de l'Ancien Testament est, sinon expressément cité, du moins évoqué en filigrane, lorsque (selon les versions de Paul et de Luc), Jésus parle de « la nouvelle alliance en mon sang » (1 Co 11,25 ; Lc 22,20). « Voici, les jours viennent, dit l'Eternel, où je ferai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle » (Jr 31,31-34 ; Cf. 32,38-40). La Cène était célébrée dans le cadre de cette espérance. Tout comme les Qumrânites prétendaient être la communauté de cette nouvelle alliance, de même les premiers chrétiens affirmaient qu'en Christ, cette promesse particulière était désormais accomplie.

Une quatrième clé permettant de comprendre le Repas du Seigneur était la promesse prophétique du banquet messianique. « L'Eternel des armées prépare à tous les peuples, sur cette montagne, un festin de mets succulents, un festin de vins vieux... Il engloutit la mort pour toujours. Le Seigneur, l'Eternel, essuie les larmes de tous les visages. Il fait disparaître de toute la terre l'opprobre de son peuple... » (Es 25,6-8). De telles visions du banquet messianique étaient courantes à l'époque de Jésus. Les deux déclarations en rapport avec la première coupe que l'on trouve dans Luc, ainsi que la déclaration de conclusion citée dans Marc et Matthieu (Lc 22,16-18 ; Mc 14,25 ; Mt 26,29) renvoient manifestement à cet événement messianique. Du reste, les Israélites l'attendaient avec impatience et les premiers chrétiens s'y préparaient aussi lorsqu'ils célébraient la Cène « avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu » (Ac 2,46ss).

Au temps de Jésus, le banquet messianique attendu était devenu le modèle du repas communautaire quotidien et solennel au sein de la communauté essénienne de Qumrân*. D'ailleurs, on en trouve une description dans un appendice de



la Règle de cette communauté. L'historien juif Flavius Josèphe décrit également le repas qumrânite* de la manière suivante :

« Après cette purification, il s'assemblent dans un appartement privé ou aucun des non-initiés n'est autorisé à entrer ; lorsqu'ils sont eux-mêmes purifiés, ils se rendent au réfectoire, comme s'ils se rendaient vers un lieu sacré. Lorsqu'ils ont pris place, en silence, le boulanger leur sert les miches de pain dans l'ordre et le cuisinier dispose devant chacun d'eux une assiette contenant un seul plat. Avant le repas, le prêtre rend grâces. Aucun ne peut commencer avant que la prière n'ait été dite. Lorsque le repas est terminé, le prêtre prononce une nouvelle bénédiction. Ainsi, au début et à la fin du repas, ils rendent hommage à Dieu comme au généreux dispensateur de la vie » (*La Guerre juive*, II, 129ss).

La Règle de la communauté elle-même stipule : « Lorsqu'ils dressent la table pour un repas ou préparent le vin, le prêtre doit en premier étendre sa main pour demander la bénédiction sur la première portion de pain et de vin » (1 QS VI,45).

Le pain et le vin étaient les principaux éléments de ce repas auquel seuls les initiés pouvaient participer. De même que les membres de la communauté qumrânite* renforçaient leur communion en partageant un repas, ainsi l'Eglise primitive approfondissait-elle sa communion avec le Christ, qui mangeait avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs. De fait, le partage d'un seul pain renforçait les liens entre les membres de la communauté. « Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps ; car nous participons tous à un même pain » (1 Co 10,17 ; Cf. aussi l'avertissement dans 1 Co 11,17-22, 27-29).

Ces quatre clés utiles à notre compréhension ne constituent pas une liste exhaustive. Certainement, le souvenir des repas que le Seigneur ressuscité a partagés avec ses disciples (Lc 24,30 et 36ss ; Jn 21,12ss ; Ac 1,4 et 10,40ss) a joué lui aussi un rôle important. Il se peut que les chrétiens d'origine païenne aient inclus dans leur célébration des éléments des repas sacrés des religions à mystères du monde hellénistique. Les chrétiens d'origine juive calquaient probablement leurs célébrations sur les repas juifs ordinaires et se souvenaient également du don de la manne, suivant la déclaration de



Moïse : « C'est le pain que l'Éternel vous donne pour nourriture » (Ex 14,16ss ; Cf. Jn 6,49ss). Ce qu'il est important de remarquer, c'est que les quatre récits du Nouveau Testament qui font état de l'institution de la Cène faisaient déjà appel à plusieurs clés d'interprétation, ce qui donna lieu à une diversité de formes liturgiques et de conceptions théologiques de la Cène.

Au fur et à mesure du développement de ce processus d'interprétation au fil des siècles, les théologiens ont beaucoup écrit sur la nature de la relation entre les paroles de Jésus et les éléments eucharistiques. Comment le pain peut-il devenir le corps de Christ ? Comment le vin (ou la coupe) peut-il (elle) être rellé(e) au sang de Christ ? Ce mystère se réalise-t-il à travers l'épiclese (*epiclèsis*), la prière faite afin que le Saint-Esprit descende sur les éléments et sur l'assemblée ? Se réalise-t-il à travers un processus de « transsubstantiation » par lequel la substance du pain et du vin se trouve réellement changée en la substance du corps et du sang du Christ ou à travers un processus de « consubstantiation » par lequel le corps et le sang du Christ sont contenus dans le pain et le vin ? Ou bien les déclarations de Jésus doivent-elles être comprises de manière symbolique ? Dans ce cas, quelle est alors la signification exacte du mot « symbole » ? Fait-il simplement fonction de signe du corps et du sang de Christ ou ces éléments sont-ils des symboles au sens fort du terme, de sorte qu'il y a une présence réelle du corps et du sang du Christ ?

Dans tous les textes qui ont été écrits concernant la relation entre les mots instituant la Cène et les éléments eucharistiques, les paroles de Jésus que l'on trouve dans Jn 6,48-59 jouent un rôle important. Ce passage peut en effet servir de base permettant de relier les mots instituant la Cène presque exclusivement au pain (et par suite aussi au vin, Cf. Jn 6,53ss). Il convient de reconnaître, cependant, que ce passage se situe dans le contexte de l'enseignement de Jésus sur le pain de vie (Jn 6,35ss) conduisant aux déclarations suivantes : « C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair ne sert à rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie » (Jn 6,63).

A l'époque de la Réforme, les débats portaient principalement sur le verbe « être » contenu dans les phrases suivantes : « Ceci est mon corps » et « Ceci est mon sang » ou « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. » Or, il est



presque certain que l'araméen – dont on pense que c'était la langue dans laquelle Jésus s'exprimait – ne mentionnait pas le verbe « être ». Par conséquent, si Jésus a fait ces déclarations, il a dit simplement : « Ceci : mon corps » ; « Ceci : mon sang/la nouvelle alliance en mon sang. »

Quelle que puisse être la profondeur de ces différentes conceptions théologiques traditionnelles de l'eucharistie, il est fort peu probable que Paul, les évangélistes et le Jésus terrestre lui-même aient pu les comprendre. Des notions philosophiques comme la « substance », qui jouent un rôle important dans ces théologies, sont étrangères à la fois au Nouveau Testament et à un grand nombre de nos contemporains. Ceci ne signifie évidemment pas que ces théologies eucharistiques ne véhiculent pas des vérités profondes. La théologie n'a pas besoin de répéter simplement des affirmations bibliques au moyen de terminologies bibliques. Elle doit au contraire réaffirmer la vérité de la foi chrétienne pour chaque époque et chaque culture. Cependant, si de telles affirmations théologiques n'interpellent plus les gens pour la bonne raison qu'ils vivent dans un monde qui a changé, cela signifie qu'il est temps de revenir à la source et de sonder à nouveau le sens premier des témoignages bibliques.

La recherche du sens premier

Dans les conceptions théologiques traditionnelles de l'eucharistie, l'attention est presque exclusivement centrée sur les déclarations de Jésus instituant la Sainte Cène et sur les éléments constitutifs de ce repas. Que ce soit dans notre exercice consistant à rappeler de mémoire les récits relatifs au Repas du Seigneur ou dans notre étude consécutive des textes synoptiques, nous avons vu quelle est l'importance des gestes de Jésus dans la mise en place de cette célébration. Sur la base de cette observation, nous devons examiner à nouveau les liens qui existent entre les déclarations, les gestes et les éléments du Repas du Seigneur.

Exercice 3

« Ceci est mon corps » ; « Ceci est mon sang/cette coupe... » A quoi renvoie le mot « ceci » dans ces déclarations relatives au pain et au vin/à la coupe ?



Analysez les différentes possibilités et leurs implications dans notre compréhension du Repas du Seigneur. Après un moment de réflexion personnelle, les participants partagent leurs points de vue respectifs avec leurs voisins. Après une discussion commune, celui qui dirige le groupe résume et complète les contributions des divers intervenants.

La réponse que l'on obtient spontanément de la plupart des intervenants protestants et catholiques est de relier le mot « ceci » aux éléments du repas, à savoir au pain et au vin. Celle que l'on obtient des membres des églises orthodoxes est quelque peu différente. Bien sûr, protestants et catholiques ne seront sans doute pas tout à fait d'accord sur la manière dont le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ ou sur la manière dont le Seigneur ressuscité est réellement présent dans la célébration de la Sainte Cène. Cependant, les uns comme les autres enseignent et admettent généralement que le mot « ceci » renvoie – que ce soit prioritairement ou exclusivement – aux éléments constitutifs de ce repas.

Cette interprétation généralement admise des déclarations instituant la Sainte Cène fait surgir un problème grammatical au niveau du texte grec dans la mesure où « ceci » (*touto*) est un neutre, alors que « pain » (*ho artos*) est un masculin. On pourrait objecter que la forme neutre *touto* concerne le mot « corps » (*to sôma*) – ce mot qui suit est neutre en grec – or, *touto* renvoie généralement au mot situé avant et non au mot situé après. On pourrait dès lors traduire : « Ce que ce pain est, c'est mon corps » ou placer le mot « corps » en tant que sujet : « Mon corps est ceci. » Or, ces deux hypothèses sont tout aussi discutables l'une que l'autre. Si les auteurs avaient voulu clairement lier les mots « ceci » et « pain », ils auraient écrit : « Ce pain est... » (*houtos ho artos estin...*). Ce problème grammatical n'apparaît pas dans la déclaration concernant le sang/la coupe, dans la mesure où les mots « sang » et « coupe » sont tous deux neutres en grec.

Bien sûr, il serait aberrant de rejeter l'interprétation traditionnelle sur la seule base d'un problème d'ordre grammatical. Cependant, l'accent (déjà souligné plus haut pour les quatre récits) mis sur les gestes de Jésus (pour prendre,



bénir/rendre grâce, rompre, donner et expliquer) rend encore plus discutable le fait de se concentrer presque exclusivement sur les éléments. Du reste, dans les versions de Paul et de Luc, l'expression « Ceci est » (*touto estin*) conduit au commandement parallèle « faites ceci » (*touto poieite*) où le mot « ceci » renvoie certainement à l'intégralité du Repas du Seigneur – et non pas aux seuls éléments.

S'appuyant sur ces observations, quelques théologiens protestants et catholiques proposent l'interprétation suivante du sens originel du Repas du Seigneur : le mot « Ceci » renvoie à toute la série des gestes en rapport avec le pain et le vin/la coupe, qui sont interprétés par les déclarations instituant la Sainte Cène. Le contenu du message solennel que Jésus a voulu communiquer à ses disciples peut donc être énoncé de la manière suivante :

Une fois encore, pendant le dernier repas qu'il a pris avec ses disciples, Jésus a résumé dans un acte et une parole prophétiques tout son ministère et annoncé sa mort sacrificielle. Dans les langues sémitiques, le mot « corps » désigne l'existence corporelle concrète et le mot « sang » désigne la vie. Ces deux termes décrivent l'intégralité de la personne considérée sous deux angles. En accomplissant les gestes consistant à recevoir, bénir/rendre grâce, rompre et donner, Jésus explique : « Ceci, c'est moi, c'est ma vie. »

Les actes consistant à manger le pain qui a été rompu et à boire le vin qui a été versé – éléments qui sont devenus les signes tangibles de la personne et de la vie du Seigneur crucifié et ressuscité – soulignent l'intime communion qui lie le Seigneur aux croyants et les croyants entre eux. En outre, ils soulignent le « pour vous » et le « versé pour beaucoup » de la vie et de la mort de Jésus. En effet, son corps a été rompu et sa vie livrée pour le salut du monde. Au sens le plus strict, Jésus s'avère être lui-même « le pain de vie » (selon l'attestation de Jean).

Dans le même temps, cette célébration nous introduit immédiatement dans la condition de disciple : « Faites ceci. » Compris de cette manière, le Repas du Seigneur est également le prélude de la vie chrétienne et, à des époques et dans des circonstances déterminées, le prélude au martyre chrétien. Dans cette célébration, nous avons à apprendre les gestes fondamentaux de notre Seigneur. De la même manière qu'il nous faut être transformés afin d'être rendus conformes à



la boîte à outils

l'esprit de Christ (Rm 12,2 ; Ph 2,5ss), il nous faut aussi entrer dans cette vie où nous acceptons d'être brisés et de nous livrer. Voilà ce que Jésus-Christ nous a enseigné lors du dernier repas qu'il a partagé avec ses disciples. Autrement dit, le commandement « faites ceci » renvoie non seulement aux célébrations eucharistiques, qui doivent se perpétuer toujours et en tout lieu, mais également à la vie eucharistique de l'Eglise de tous les temps et de tous les continents.



Fiche d'étude en groupe

Matthieu 26,26-29

Marc 14,22-25

cp v. 29

²⁶ Pendant le repas, Jésus prit du pain et, après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit ; puis, le donnant aux disciples, il dit :

« Prenez, mangez, ceci est mon corps. »

²⁷ Puis il prit une coupe et, après avoir rendu grâce, il la leur donna en disant :

« Buvez-en tous, ²⁸ car ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude, pour le pardon des péchés.

²⁹ Je vous le déclare : je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, avec vous dans le Royaume de mon Père. »

cp. v. 25

²² Pendant le repas, il prit du pain, et après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit, le leur donna, et dit :

« Prenez, ceci est mon corps. »

²³ Puis il prit une coupe, et après avoir rendu grâce, il la leur donna et ils en burent tous. ²⁴ Et il leur dit :

« Ceci est mon sang, le sang de l'Alliance, versé pour la multitude.

²⁵ En vérité, je vous le déclare, jamais plus je ne boirai du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de Dieu. »



Le repas du Seigneur

Luc 22,15-20

¹⁵ Et il leur dit : « J'ai tellement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir. ¹⁶ Car je vous le déclare, jamais plus je ne la mangerai jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le Royaume de Dieu. » ¹⁷ Il reçut alors une coupe, et après avoir rendu grâce, il dit : « Prenez-la, et partagez-la entre vous. ¹⁸ Car je vous le déclare : je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que vienne le Règne de Dieu. »

¹⁹ Puis il prit du pain et, après avoir rendu grâce,

il le rompit et le leur donna en disant :

« Ceci est mon corps donné pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. »

²⁰ Et pour la coupe, il fit de même après le repas, en disant :

« Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang versé pour vous. »

1 Corinthiens 10,16-17 & 11,23-26

¹⁶ La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ ? ¹⁷ Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes tous un seul corps ; car tous nous participons à cet unique pain.

²³ Le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, ²⁴ et après avoir rendu grâce, il le rompit et dit :

« Ceci est mon corps, qui est pour vous, faites cela en mémoire de moi.

²⁵ Il fit de même pour la coupe, après le repas, en disant :

« Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang : faites cela, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. »

²⁶ Car toutes les fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne.

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 la politique et l'économie pensent-ils l'eschatologie ?

Débats animés par **Eric Denimal**

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

Samuel BÉNÉTREAU : La deuxième épître de Pierre et l'épître de Jude

Commentaire Evangélique de la Bible, Edifac, Vaux-sur-Seine, 1994, 320 pp.

Après avoir signé, en 1984 et en 1989/90, deux beaux commentaires sur *La première épître de Pierre* (287 pp.) et sur *L'épître aux Hébreux* (2 vol., 277 et 270 pp.) aux Editions Edifac, Samuel Bénétreau, professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, a fait paraître en 1994, aux mêmes Editions, un commentaire sur *La deuxième épître de Pierre* et *L'épître de Jude*. Spécialiste de la littérature pétrinienne, Samuel Bénétreau avait déjà consacré plusieurs années à l'étude de 2 Pierre pour sa thèse de doctorat, *La deuxième épître de Pierre et le problème du protocatholicisme dans le Nouveau Testament*, soutenue en 1978. Par ce commentaire, il nous permet de faire le point sur les recherches actuelles (le dialogue avec les exégètes* est constant, l'information abondante) sur deux lettres néotestamentaires* trop souvent négligées dans la prédication de l'Eglise à cause du caractère déroutant, « parfois étrange », de ces écrits et de « la rudesse » avec laquelle ces lettres ont été « malmenées par certains auteurs » (p. 7).

Deux mots s'imposent pour caractériser la démarche de Samuel Bénétreau concernant les grandes questions introductives (genre littéraire, auteur, date, destinataires, enjeux) : *mesure* et *prudence*.

Ainsi, traitant de la pseudépigraphie*, Samuel Bénétreau plaide pour une « modestie... préférable au ton péremptoire de ceux qui pensent que la science s'est déjà prononcée » (p. 36 ; cf. pp. 46, 47). Ailleurs, il loue l'« humilité » de Green (p. 252) et la « prudence exemplaire » de Bauckham (p. 47), s'oppose aux « conclusions massives » (pp. 47 ; 231) et aux « affirmations péremptoires » (p. 47), et critique « l'assurance » excessive de « nombreux modernes » (p. 45). L'exégète*, insiste-t-il, devrait faire preuve de « prudence » (pp. 40, 45) et reconnaître que sur certains points, « les conclusions doivent... être affectées d'un coefficient d'incertitude élevé » (p. 232). Globalement, l'attitude de Samuel Bénétreau est de faire « confiance... aux données explicites du texte », ce qui contraste « avec un certain *a priori* de soupçon qui caractérise de nombreuses recherches » (p. 28).

En ce qui concerne l'auteur de 2 P, Samuel Bénétreau opte pour le « maintien d'un lien personnel, médiat ou immédiat, entre l'œuvre » et Pierre (p. 39). Il reconnaît que « la notion d'authenticité peut être élargie par le fait incontesté de l'utilisation courante de secrétaires ou de chargés de mission » (p. 37) ce qui, pour 2 P, expliquerait « la distance qui sépare la langue » (p. 24) de cette épître de celle de 1 P. Ce fait autoriserait une *date de rédaction* peut-être même ultérieure à la mort de l'apôtre (64 ou 67), allant de 60 à 90 (p. 39 ; date souvent proposée pour la rédaction de Jude, p. 38). En tout état de cause, le maintien d'un

lien personnel entre l'auteur et Pierre en raison de la spécificité apostolique* de la lettre (p. 37) conduit Samuel Bénétreau à rejeter toute origine pseudépigraphique* de l'épître. Il s'en explique dans un long excursus très utile sur « la pseudépigraphie* » dans le Nouveau Testament (pp. 28-35).

Retenant « l'authenticité pétrinienne stricte ou indirecte » de l'épître, Samuel Bénétreau prend comme « hypothèse de travail... *une origine romaine* » de la lettre « et un envoi vers l'Asie Mineure » à des communautés soumises « à la fois à l'influence juive et à de puissants courants issus du paganisme » (pp. 40-41). Contrairement à l'interprétation de certains qui identifient les faux-docteurs de 2 P 2 et les moqueurs du ch. 3, selon Samuel Bénétreau, ces Eglises ont à lutter sur un « *double front* » (p. 53). D'un côté, on trouve les faux-docteurs qui agissent « dans la communauté de façon sournoise » (p. 53). Leur hérésie, pour Samuel Bénétreau, n'est pas de nature gnostique* (p. 54), mais il n'est guère aisé de la définir. Elle a de nombreux traits de « similitude » avec l'hérésie combattue par Jude (p. 56 ; « un même grand courant d'hérésie », p. 232). « On n'est pas loin des adversaires contre lesquels Paul lutte dans la Première aux Corinthiens... On peut aussi mentionner les Nicolaïtes d'Ap 2,6 » (pp. 56-57 ; 233-234 ; 267-268). D'un autre côté, on a affaire à un « autre courant, celui d'un scepticisme radical » avec sa « mise en cause de l'attente de la parousie » (p. 57 ; cf. l'excellent excursus « retard de la parousie* et scepticisme radical », pp. 179-192, qui interprète les « pères » de 3,4 comme étant les « parents selon la chair », pp. 182-183).

L'identification de l'hérésie de 2 P 2 pose le problème du *rapport de la lettre avec celle de Jude*. Or, selon Samuel Bénétreau, rien n'impose la dépendance de 2 P par rapport à Jude (pour les arguments, pp. 45-46. « La solution inverse » qui rend « mieux compte des petites différences » (p. 46).

Sur toutes ces questions, la mesure de Samuel Bénétreau s'impose : elle est synonyme de rigueur. Cependant, nous osons faire preuve d'un peu moins de prudence sur un point. Si l'intervention d'un « secrétaire » (cf. 1 P 5,12) explique les différences de vocabulaire entre 1 P et 2 P, si l'hérésie de 2 P 2 n'est pas de nature gnostique* et si 2 P ne dépend pas de Jude, la thèse d'un lien de l'épître avec Pierre, du vivant de l'apôtre, ne tend-elle pas à s'imposer à cause du caractère très personnel de l'épître (« de nos yeux », 1,16) ?

Pour la lettre de Jude, Samuel Bénétreau maintient « l'attribution explicite et traditionnelle à Jude frère de Jésus ». « Puisque les Eglises auxquelles l'épître s'adresse ont déjà tout un passé dans la foi », on peut la dater d'entre 60 et 80 (p. 240). « L'affaire » la plus « délicate et complexe » concerne « la place des apocryphes* dans l'épître » (p. 242). Samuel Bénétreau y consacre tout un développement dans lequel il évalue les diverses valeurs qu'on leur attribue (« considération » de l'auteur « pour sa source », « inspiration », « canonicité* ») (pp. 242-252). Il conclut : « En dépit de la disponibilité certaine de nombreuses œuvres juives non-bibliques, aucune d'entre elles n'est citée (*gégraptai*) dans le Nouveau Testament comme Ecriture revêue d'une indiscutable autorité » (p. 252).

Les choix interprétatifs du commentaire, bien entendu, font écho aux propositions des introductions (lien personnel avec Pierre, insistance sur la parole apostolique*, distinction des faux-docteurs de 2 P 2 et des moqueurs de 2 P 3,

similitude entre l'hérésie de nature non-gnostique* de 2 P 2 et de Jude). Nous relèverons quelques choix interprétatifs qui nous paraissent particulièrement significatifs.

Dans sa première section sur 2 P 1,3-11, Samuel Bénétreau met fort bien en lumière le lien qui unit l'œuvre souveraine de la grâce et l'indispensable effort du croyant. Il s'oppose ainsi aux compréhensions trop souvent moralisantes de ces versets.

Dans la deuxième section sur la nécessité de « garder la ferme Parole » (2 P 1,12 à 3,2), Samuel Bénétreau repère, entre autres, « trois affirmations solennelles : l'historicité constatable de la révélation divine en Christ, la solidité de la parole prophétique en Christ, l'inspiration de l'Écriture » (p. 107). Selon lui, la *parousia** de 1,16, liée au rappel de la transfiguration, ne renvoie pas à la venue eschatologique* du Christ, mais à sa première venue (pp. 108-111) : le but de l'auteur est de « fonder la solidité de la Parole » (p. 111) des apôtres, « témoins oculaires » de l'événement (p. 110). Samuel Bénétreau s'arrête longuement sur 1,20 dans un excursus (« Prophétie et interprétation ») consacré à ce verset difficile. Son interprétation en est assez inhabituelle : « Aucune prophétie de l'Écriture ne relève de sa propre explication (*idia épilysis*) », elle renvoie au Christ, l'« étoile du matin » de 1,19. L'interprétation s'appuie sur la présence de *idia* qui renvoie au sujet (valeur possessive) dans tous les autres emplois de l'épître (pp. 126-127). Comme pour Samuel Bénétreau, la présence de *idia* ne nous permet pas de comprendre « n'est affaire d'interprétation privée », car « il faut faire intervenir un tiers... la magistère par exemple, dont rien dans le verset ni dans le contexte immédiat ne suggère la présence » (p. 127). Mais l'interprétation de Samuel Bénétreau nous semble rappeler une évidence : une prophétie annonce..., et 1,19 précède 1,20. C'est pourquoi nous optons pour l'explication avancée par Warfield, que 1,21 développe : « n'est d'initiative personnelle », *idia* renvoyant au prophète inclus dans *prophétéia* par métonymie*. En 2,1-22 sur « la parole contestée », Samuel Bénétreau met en lumière l'utilisation par l'auteur des sources vétérotestamentaires* et apocryphes* (pp. 131-174).

La troisième section sur « les moqueurs des derniers jours » (3,3-10) traite en particulier de l'eschatologie* de 2 P. En 3,10, deux choix exégétiques* doivent être soulignés qui conditionnent l'acceptation ou le rejet d'une certaine continuité entre la terre actuelle et celle à venir : les *stoichéia* désigneraient ici et au v. 12 les astres et non les éléments constitutifs de l'univers (parallèle avec « cieux » en 10 et 12), et la leçon* originale serait *heuréthésétai* (« seront mises en jugement ») et non *katakaèsétai* (« seront totalement brûlées ») (pp. 203-209).

Jude « est le seul à avoir appliqué le *hapax*, “une fois pour toutes”, à la transmission du message (v. 3) » (p. 255) : « Il y a une vérité, un Évangile apostolique* ayant un contenu spécifique, des propositions à recevoir et à faire passer dans la vie » (p. 264). C'est pour cette « foi » que les destinataires sont appelés à « combattre ».

Samuel Bénétreau divise la section polémique (vv. 5-16) en quatre parties : « le jugement des pécheurs de jadis annonce le sort des faux docteurs » (vv. 5-8), « la démesure des faux docteurs est mise en relief par la réserve de l'archange Michel » (vv. 9-10), « le châtiment de leur égarement est illustré par des

précédents » (vv. 11-13) et « la prophétie d'Hénoch sur le jugement ultime concerne les faux docteurs » (vv. 14-16).

Dans les derniers versets de l'épître, Jude souligne que « les prédictions apostoliques* sur la fin des temps se réalisent » (vv. 17-19), lance un appel aux fidèles (vv. 20-23) et conclut par une doxologie* (vv. 24-25).

Cet ouvrage est un beau commentaire qui allie compétence et respect du donné révélé.

Jacques Buchhold

Shafique KESHAVJEE : Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou l'existence en duel

Berne, Peter Lang, 1993, 498 p., ISBN 3-906750-83-3.

Il m'a été demandé d'attirer l'attention sur la thèse de doctorat de Shafique Keshavjee. C'est une tâche dont je m'acquitte bien volontiers. En effet, il s'agit là d'un travail de premier plan, méritant une large audience. L'adage populaire qui stipule « c'est en forgeant que l'on devient forgeron » trouve dans le domaine de la recherche universitaire un large champ d'application. Si vous êtes doctorant(e), et confronté(e) aux multiples problèmes techniques que pose la rédaction d'une thèse, la lecture de ce livre est pour vous. Elle vaut un cours de méthodologie. En effet, l'auteur fait preuve d'un talent étonnant d'architecte. La thèse est extrêmement bien structurée, son agencement interne satisfait aux exigences d'une logique conceptuelle rigoureuse. Le développement expose sans heurt les résultats d'une investigation solide et minutieuse. Le tout est rédigé dans une langue précise et limpide, réjouissante à une époque de prolifération des jargons et des vocabulaires obscurs. Quant au fond, si elle n'est évidemment pas la première consacrée à Eliade, cette thèse sort du lot en vertu d'un certain nombre de particularités. Le projet de Keshavjee consiste à :

1. Pister Eliade en dehors des stricts chemins de l'histoire et de la phénoménologie des religions. En complément de l'œuvre scientifique, seule connue du grand public (et de l'auteur de la recension), la production littéraire, essentiellement romanesque d'Eliade, est largement prise en compte. La saisie conjointe des deux types de discours permet une compréhension plus profonde et met en lumière, si besoin était, un Eliade encore plus intéressant.

2. Restituer l'évolution spirituelle et intellectuelle d'Eliade, en montrant à quel point sa vie interfère avec l'œuvre romanesque et l'éclaire.

3. Thématiser et discuter la notion centrale, cardinale, de « coïncidence des opposés ». Les étapes historiques en sont rappelées chez Héraclite, Nicolas de Cues et Jung. Puis la notion est située comme ce qu'elle est, une catégorie générique.

4. Montrer l'enracinement existentiel profond du thème chez Eliade. Celui-ci, en effet, a vécu intimement ce que le sous-titre de la thèse annonce : une existence en duel. C'est elle qui est à l'origine de l'aspiration à transcender les polarités et à vivre l'Unité-totalité, au point de conjonction entre l'Orient et l'Occident, les cultures archaïques et la modernité, l'éternel et le temporel, etc.

5. Interroger la méthode adoptée par Eliade pour analyser les formes complexes du sacré. Quel lieu théorique l'histoire des religions occupe-t-elle au

sein des sciences humaines ? Quel est son statut épistémologique, c'est-à-dire, à quels critères de scientificité répond-elle ? La lecture du travail de S. Keshavjee est enrichissante de bout en bout. Elle est à la hauteur de son sujet, multiple et fascinant. A ce titre, elle est à recommander chaleureusement !

Christian Rouvière

Jean-François ZORN : *Le grand siècle d'une mission protestante, La Mission de Paris de 1822 à 1914*

Karthala - Les Bergers et les Mages, 1993, ISBN 2.85304.106.9, 791 p.

Il y a des ouvrages qui font date et deviennent des références incontournables. Celui de Jean-François Zorn est de ceux-là. Il l'est à plusieurs titres. Entre autres, il l'est par la période historique qu'il recouvre : légèrement décalé par rapport au XIX^e s., « ce grand siècle » constitue une période stratégique pour l'histoire religieuse de France. En effet, c'est durant ce siècle que se mettent en place les mouvements et les œuvres qui vont devenir des monuments durant le XX^e s. Le Réveil d'abord, dont sont issues les Missions. En Angleterre, il se déploie déjà au XVIII^e s. et débouche sur la fondation de la première société missionnaire en 1792 (La Mission Baptiste de William Carey). En France, cette date est associée à la Révolution qui débouchera à peine plus d'un siècle plus tard sur l'Etat laïc. C'est aussi le temps de l'abolition de l'esclavage qui doit tant à des chrétiens engagés dans les débats politiques. Mais, comme dans un véritable fondu enchaîné, la colonisation justifiée au nom de la « mission civilisatrice de l'Occident » prend vite le relais parmi les causes qui divisent les protestants. Pour eux et les Églises Réformées qui sont à peu près seules, au début du XIX^e s., à occuper le paysage protestant, c'est une sorte de convalescence après plus d'un siècle d'existence souterraine. Mais à peine sortent-elles de la clandestinité qu'elles subissent les retombées du siècle des lumières sous forme de libéralisme théologique. Favorisé par le Concordat et vigoureusement combattu par les théologiens du Réveil, ce courant apparaît comme une menace pour la SMEP (Société des Missions Évangéliques de Paris). En 1848, sous l'impulsion d'hommes comme Frédéric Monod qui tiennent absolument à faire adopter une confession de foi par l'Église réformée et ne supportent plus le régime du Concordat, c'est la création des Églises Libres. Comme F. Monod est aussi l'un des membres les plus influents du comité de la SMEP, il place la jeune Société des Missions dans une situation difficile (pp.568-573). Elle qui avait toujours essayé de se tenir à l'écart des polémiques théologiques et de se garder de tout séparatisme ecclésial, se retrouve dans le collimateur de ceux qui cherchent à voir en elle une œuvre sectaire.

Personne n'avait tenté de raconter et d'analyser les péripéties du mouvement missionnaire protestant tel qu'il prend forme sur cette toile de fond aux multiples entrelacs. Même l'histoire du Réveil n'a pas encore eu droit à un traitement de cette ampleur. Il y fallait au moins un historien prêt à éplucher une montagne de documents, un sociologue doué d'une solide culture théologique, enfin, un homme ouvert et capable de se mettre à la place des non-conformistes dont il retrace l'histoire.

Comme il est impossible de rendre compte de cette somme, je me contenterai de donner quelques échantillons susceptibles de donner envie de lire l'ouvrage à ceux qui se poseraient les mêmes questions que je me posais au moment d'aborder sa lecture !

Il est inconvenant pour un chrétien de ne pas afficher des signes de mauvaise conscience, voire de honte quand on évoque l'aventure coloniale. Se dire que l'entreprise missionnaire a pu avoir partie liée avec elle, n'est-ce pas reconnaître que l'on a participé à la colonisation et donc aux « génocides culturels » qu'elle a engendrés ? Si beaucoup avait déjà été dit sur la question, le livre de J.-F. Zorn apporte la clarté de l'histoire. Il n'efface pas toute culpabilité, mais nous fait découvrir que c'est parmi ces gens du Réveil qu'ont été recrutés les premiers adversaires de l'entreprise coloniale. Ceux qu'on a si souvent accusés de s'en tenir aux questions d'éthique individuelle au détriment de l'éthique sociale ont fait preuve d'un engagement politique d'autant plus remarquable que l'aile libérale, elle, ne cachait pas sa sympathie pour les visées coloniales de la France.

Il est vrai qu'en ce temps, il fallait être catholique pour être un bon patriote ! La Mission de Paris soupçonnée de soutenir l'ennemi qui, faut-il le rappeler, était anglais, s'était courageusement rangée du côté de tous ceux qui faisaient passer le caractère universaliste de leur identité chrétienne avant leur attachement à leur pays et à ses conquêtes.

Le débat qui occupe le devant de la scène dans les années 1880 vaut qu'on s'y arrête. On y trouve non seulement des membres du comité de la SMEP, mais des personnalités comme celle du prédicateur révilaliste Ruben Saillens, qui prennent position contre la colonisation à Madagascar pour ne citer que cet exemple, d'autant plus intéressant qu'il montre jusqu'où se portait le débat.

Le 13 octobre 1884, le Président du Consistoire réformé de Paris avait été invité à envoyer des pasteurs à Madagascar par le sous-secrétaire d'État à la Marine. Cette demande est transmise à la SMEP qui l'écarte lors de son comité du 20 octobre en évoquant la pénurie de pasteurs. Le 29 novembre, Alfred Bœgner, alors directeur de la SMEP, répond au Président du Consistoire réformé. Après avoir exprimé « son profond dévouement aux intérêts de la France, [...] Bœgner précise qu'en vertu des principes qui régissent les Églises protestantes, le Comité ne se sentirait libre d'envoyer des agents parmi les populations protestantes de cette île que s'il y était invité par les populations qui ont leur organisation régulière. » La lettre est transmise et l'affaire classée. « Or, quelques mois plus tard un même extrait de cette lettre – le refus motivé de la Mission de Paris d'envoyer des pasteurs à Madagascar – est cité dans un article anonyme de presse, de plusieurs quotidiens régionaux : le *Patriote de l'Ouest* du 8 juin 1885 et le *Lyon républicain* du 9. Dans ce dernier, un correspondant qui signe *Un parisien* dénonce l'antipatriotisme des protestants : il s'en prend tout d'abord à une récente brochure d'un évangéliste baptiste Ruben Saillens, *Nos droits sur Madagascar et nos griefs contre les Hova examinés impartialement*, qui dénonce les prétendus droits historiques de la France à Madagascar et ses projets de conquête militaire. » Le député de la Réunion, Mahy, du haut de la tribune de la Chambre des députés le 27 février 1886 s'en prend aux « Méthodistes » auteurs d'ouvrages hostiles à la France... et surtout à la brochure déjà citée de Ruben Saillens (p. 184). « Cette affaire du Lyon républicain dévoile un aspect d'une campagne antiprottestante qui se développe en France et dont Jean

Baubérot a décrit les principales étapes [...] Baubérot écrit que : "l'anti-protestantisme fut un des aspects du nationalisme français et souligne que parmi les antiprotestants on trouve *certaines républicains du centre droit qui défendent les intérêts du lobby colonial (et) attaquent systématiquement les Missions et l'évangélisation protestante.*" » (p. 183).

« Prise dans le tourbillon de cette campagne, écrit J.-F. Zorn, *la Mission de Paris* doit faire face à l'opposition publique la plus rude de son histoire (y compris, nous le verrons, de certains milieux protestants) (*Ibid.*).

On savait déjà le rôle joué par les missionnaires de la SMEP dans la création du protectorat du Lesotho, puis avec François Coillard dans celui du Zambèze. J.-F. Zorn apporte des conclusions affinées par le recul du temps certes, mais plus encore par la mise en perspective de l'ensemble des activités de la SMEP et de sa stratégie, sur la toile de fond de ce « grand siècle ». A cet égard, le plan du livre est significatif. Il commence par « la Mission dans l'environnement immédiat de la Conférence de Berlin (1884-1885) » (pp. 15-234), il continue par « la Mission dans la nouvelle géographie coloniale à Tahiti, à Madagascar et en Nouvelle Calédonie » (pp. 135-354). Puis, il analyse « la Mission dans le contre-jeu colonial au Lesotho et au Zambèze » (pp. 355-544). Ces trois premières parties profilent trois types d'interventions missionnaires définis selon des paramètres historiques, géographiques et idéologiques. Elles débouchent sur la quatrième partie : « La pensée, l'organisation et l'action de la Mission de Paris en Europe de 1822 à 1914 » (pp. 545-708). Cette typologie pose les bases d'une méthode missiologique. Il serait trop long de la définir. Disons qu'elle se signale par la rigueur avec laquelle elle intègre les apports de l'histoire et de la sociologie.

Revenons sur les relations entre évangéliques et libéraux qui affluent un peu partout dans l'ouvrage. Nous aurions tort de croire que les leçons de ce « grand siècle » ne nous concernent plus. Il est vrai que l'affrontement entre orthodoxes et libéraux n'est plus constitutif des débats théologiques actuels, mais nous ferions bien de retourner aux sources du pluralisme qui se dessine autour de personnalités qui militent dans la SMEP. La candidature d'Albert Schweitzer à la SMEP par exemple. Racontée par J.-F. Zorn (pp. 591-597), elle se lit comme un roman qu'on ne peut refermer avant de l'avoir achevé. On ne sait ce qui serait arrivé sans le décès subit d'Alfred Bœgner dont l'attachement à l'orthodoxie le disputait à la fascination qu'exerçait sur lui ce candidat hors du commun.

L'installation de la faculté de théologie protestante en face de la Maison des Missions boulevard Arago illustre l'enjeu institutionnel (pp. 608ss.). Dans un premier temps, aucun contact ne semble possible entre l'enseignement donné à la Maison des Missions et celui qui est dispensé de l'autre côté du boulevard. Depuis les débuts, les missionnaires reçoivent à la Maison des Missions non seulement une formation spécifique qui les prépare au « champ missionnaire », mais aussi leur formation théologique. On devine facilement les sentiments réciproques que la proximité des deux institutions pouvait inspirer à ceux qui les dirigeaient. J.-F. Zorn analyse impartialement les enjeux de cette coexistence. Enjeux d'autant plus intéressants qu'à la Faculté enseigne Edouard Vaucher dont la thèse de doctorat est intitulée : « Études sur les Missions évangéliques parmi les peuples non-chrétiens »

(p. 621), et qui est sans doute le premier missiologue francophone. Mais Vaucher est ignoré ou n'est cité qu'indirectement par Krüger qui a succédé à Bøgner.

« Selon Bøgner et Krüger cette articulation d'un enseignement théologique de type universitaire, tel qu'il est dispensé à la Faculté de théologie de Paris, avec la formation qu'ils envisagent de la donner à l'École des Missions n'est pas possible. La raison de cet antagonisme n'est pas, selon ces hommes, seulement d'ordre pratique, mais épistémologique. Pour Bøgner et Krüger, on forme à la Faculté des théologiens spéculatifs, dont le rapport à la foi risque d'être relativisé par l'esprit scientifique, alors qu'à l'École des Missions, on forme des théologiens militants, dont le rapport à la foi est absolu et ne peut souffrir d'aucune distanciation critique. » (p. 622).

Au terme de cette recension, j'avoue n'avoir décelé qu'une faiblesse : pourquoi des notes en fin de chapitres et pas en bas de page ? C'est tellement plus facile à consulter.

Charles-Daniel Maire

**Jean-Yves CARLUER : Protestants et Bretons,
la mémoire des hommes et des lieux**
Ed. La Cause, 1993, 296 p.

Comme le souligne le professeur François Lebrun dans la préface, « Ce livre sera pour beaucoup une révélation » – et il l'a bel et bien été pour moi. Il faut admettre que le titre est accrocheur, car dans bien des esprits, bretons rime plutôt avec catholicisme qu'avec protestantisme. Jean-Yves Carluer, lui-même protestant et breton, a su dans cet ouvrage, faire un brillant résumé de sa thèse de doctorat et retracer pour ses lecteurs quatre siècles d'histoire des protestants bretons.

Dans la première partie (les trois premiers chapitres), avec force détails, il dresse pour nous « une étonnante galerie de portraits » permettant aux lecteurs attentifs et persévérants de se familiariser avec les noms et les lieux.

Ces quelques pages nous permettent certainement de mieux comprendre le développement du protestantisme en Bretagne et, si je puis les appeler ainsi, ses *faiblesses*. Très rapidement, le lecteur s'aperçoit de la grande variété du protestantisme breton. « Province à la confluence des routes maritimes » (p. 281), la Bretagne a subi l'influence des différents courants européens de la Réforme ; d'abord celui de la Réforme française puis celui plus international au XVII^e siècle apporté par les Hollandais, et les Suisses des Grisons à Nantes, les Anglais sur la côte nord. Au XIX^e siècle, les missionnaires gallois issus du Réveil et les méthodistes anglais seront les plus influents. Cependant, « cela n'a pas étouffé une forte spécificité provinciale » qui se fera surtout sentir aux XVIII^e et XIX^e siècles.

La deuxième partie de l'ouvrage nous permet d'apprécier les efforts d'évangélisation et de coopération entre les différentes tendances du protestantisme breton à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. J'ai été impressionnée d'une part par la diversité et la richesse du témoignage et d'autre part par le « savoir faire » de tous ces témoins qui ont su exploiter au mieux la culture et la tradition bretonne (traduction de la Bible en langue bretonne, apprentissage de cette langue par les

premiers missionnaires gallois, utilisation des chants et des *gwerziou* (airs traditionnels sur lesquels les Baptistes de Trémel n'hésitèrent pas à mettre des paroles évangéliques), colportage, écoles, hôpitaux, travail social... et cela malgré la pression catholique.

Jean-Yves Carluier nous invite donc dans cet ouvrage à nous familiariser avec l'histoire du « petit peuple de la Bible » minoritaire dans cette province « catholique et bretonne », mais qui a su résister à l'assimilation par la religion majoritaire en imposant ses droits. « L'exercice était périlleux », souligne Jean-Yves Carluier, et par deux fois le protestantisme breton a été laminé (les guerres de religions et la révocation de l'édit de Nantes).

Enfin, il m' a paru intéressant de voir comment en guise de conclusion l'auteur nous amène à réfléchir sur cet « exemple breton » car, dit-il, « les protestants de la province ont connu intensément, au siècle dernier, des problèmes qui sont ceux de toute la Réforme aujourd'hui. » (p. 282).

Marie-Claude Saoult

Hubert REEVES : *Dernières nouvelles du Cosmos.*

Vers la première seconde

Collection *Science ouverte*, Le Seuil, 1994.

Encore un volume dû à la plume alerte du talentueux auteur de *Patience dans l'Azur*, de *L'heure de s'enivrer* et de *Malicorne* ! Virtuose de la vulgarisation scientifique, Reeves veut présenter à nouveau au public les plus récents résultats acquis en astrophysique et en cosmologie.

Ce nouvel ouvrage offre une originalité par rapport aux précédents. Il s'adresse cette fois-ci à deux catégories de lecteurs : au grand public, pour lequel les notions nouvelles sont présentées dans le style clair et imagé qui fait le succès de l'auteur ; mais aussi à un public plus restreint, familiarisé avec les fondements de la physique théorique et apte à en saisir le formalisme mathématique. C'est ainsi que, pour la première fois dans un ouvrage grand public de Reeves, apparaît l'appareil technique des équations de la cosmologie. Les différents chapitres font donc l'objet d'un « fléchage » en « pistes vertes » et « pistes rouges », selon le degré de difficulté. Le tout est une vraie réussite pédagogique.

Mais qu'y a-t-il donc de neuf en cosmologie*, au point de justifier une nouvelle publication ?

Ce que le public connaît, c'est le « Big-Bang » : le modèle d'un univers en expansion. En effet, depuis la découverte, en 1965, du rayonnement cosmologique* de fond à 3° Kelvin (- 270°), la grande majorité des théoriciens a abandonné l'ancien modèle stationnaire au profit du modèle en expansion, devenu « standard ». En trente ans, celui-ci a accumulé les vérifications expérimentales. Or, voici que depuis plusieurs années, certaines observations ont conduit à en modifier certains aspects et à en compléter d'autres.

Une des nouveautés les plus importantes et potentiellement les plus prometteuses est la théorie dite de « l'inflation ». Elle stipule que l'Univers aurait connu un prodigieux phénomène de dilatation, par lequel il aurait grossi de façon

exponentielle, en une infime fraction de seconde. Depuis le premier modèle, proposé par Alan Guth, beaucoup de théoriciens se sont mis au travail. C'est ainsi qu'Andrei Linde propose un modèle d'Univers inflatoire auto-reproducteur : selon lui, l'Univers serait composé de bulles sans cesse en formation, et constituant une « mousse » éternelle. De cette manière, l'Univers tout entier serait stationnaire, puisqu'éternel, mais le Big-Bang s'appliquerait à l'intérieur de chaque bulle. Alors : Univers créé, à commencement absolu, ou univers fractal, éternel ?

La portée philosophique et théologique des recherches menées en astrophysique et en cosmologie* est considérable. A cet égard, la lecture du livre de Reeves est des plus stimulantes. Elle ne peut que contribuer à enrichir l'interprétation et la prédication du premier chapitre de la Genèse. Elle nous invite également à ne pas demander à la science plus qu'elle ne peut nous donner. Elle nous rappelle enfin de ne pas confondre le Commencement et l'Origine.

Christian Rouvière

Andrew COMISKEY : *Vers une sexualité réconciliée*

Ed. Raphaël, Palézieux (Suisse) 1993, 194 p.¹

Le Renouveau dans l'Esprit Saint qui s'est manifesté dans plusieurs confessions chrétiennes aux Etats-Unis comme en Europe dans la seconde partie du XX^e siècle a rendu plus courante la perception subjective de l'action divine dans la rénovation des profondeurs blessées de la personne humaine. De cette mouvance ont émergé de nombreuses recherches qui se sont efforcées de conjuguer le ministère de l'Esprit dans les églises, la pratique des dons spirituels et les connaissances en psychologie et sociologie les plus récentes, pour rendre à une génération malade de son narcissisme et de ses violences internes une humanité restaurée.

L'ouvrage d'A. Comiskey s'inscrit dans ce courant non dénominationnel et propose une démarche originale pour rejoindre les personnes qui souffrent de leurs tendances homosexuelles, ou celles qui, « homo » ou « hétéro », sont aux prises avec une dépendance sexuelle ou affective compulsive.

L'auteur se présente comme un homme qui a réalisé, avec l'aide d'accompagnants chrétiens, la fidélité de l'amour de Dieu pour lui, et reçu la capacité de grandir dans ses relations à autrui vers plus de maturité. Il a progressivement quitté son homosexualité comme une conséquence de cette croissance vers l'intégrité ; il a pu commencer une relation avec la femme qui est devenue son épouse et il est devenu père de quatre enfants.

Ce cheminement l'a préparé à se former théologiquement et à consacrer son ministère pastoral à l'accompagnement des personnes en lutte avec leurs compulsions sexuelles.

Son livre synthétise et ordonne les fondements, la réhabilitation et les luttes de l'identité sexuée humaine blessée, dans une perspective biblique et

¹ Original anglais : *Pursuing Sexual Wholeness*, Lake Mary, Florida, 1989. Du même auteur : *Vers une sexualité réconciliée, Manuel de travail*, Ed. Raphaël, Palézieux (Suisse) 1994, 260 p.

christocentrique. Il développe une anthropologie enracinée dans une théologie de la création et de la rédemption, informée des travaux de psychologie occidentale en matière de construction de l'identité sexuée. Il intègre dans son approche la théorie thérapeutique propre à Leanne Payne et à Elisabeth Moberly² qui présuppose le caractère acquis, pour des causes multi-factorielles, et non pas inné, du comportement sexuel humain.

Sa démarche est résolument orientée vers une dimension thérapeutique, il offre, aux personnes qui souffrent et veulent changer leur pratique sexuelle dépendante, la possibilité de retrouver et d'affermir, grâce à la foi en Jésus et aux relations communautaires, une intégrité qui témoigne en eux de l'image du Créateur telle qu'elle est donnée aux humains à l'origine, appelée à se réaliser dans la relation du mariage hétérosexuel monogame.

Son approche est fondée sur une exégèse qui reconnaît une autorité normative aux textes bibliques, et sur la foi trinitaire au Dieu Créateur et Père qui révèle ses intentions à ses interlocuteurs, Fils et Sauveur qui libère ses enfants de l'idolâtrie, Esprit Saint qui fait demeurer en eux la volonté du Père.

Pour confirmer son propos, il raconte son parcours de façon autobiographique, sans généraliser *a priori* son expérience personnelle. L'accent de son récit est placé sur la puissance transformatrice de Jésus, capable de réorienter celui qui lui déclare allégeance et qui engage sa volonté dans ce processus.

De ce cheminement est né un ministère ecclésial qui propose, à partir de l'expérience de la foi, la construction de la relation personnelle avec Jésus, une croissance vers l'intégrité sexuelle et une guérison possible des blessures qui sont à l'origine de tendances homosexuelles, ou de dépendances sexuelles compulsives (programme « Living Waters », ou « Eaux Vives », lancé à Los Angeles dès le début des années 1980, et perfectionné depuis).

A. Comiskey définit la sexualité comme un désir affectif de connexion avec l'autre, désir inspiré par Dieu dès l'origine (Gn 2,18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ») qui conduit à briser les murs du moi solitaire pour fusionner avec un autre être humain (p. 35).

Mais ce désir, même venant du Créateur, ne dit pas par lui-même la vérité de la relation qu'il vise. Par exemple, désirer ardemment la femme de son voisin n'implique pas de valider le pouvoir de ses propres sens par une action adultère. De même, désirer par préférence l'affection d'une personne du même sexe ne valide pas en soi la justesse du choix de l'objet du désir. Reconnaître ses désirs, sans leur accorder une autorité définitive dans les choix de notre propre conduite, permet de les soumettre au Créateur, qui est aussi le Seigneur et le Rédempteur, seul habilité à informer et contrôler ultimement les désirs du cœur humain. Mais il se trouve que beaucoup d'hommes et de femmes, tant homo qu'hétérosexuels, sont affaiblis dans leur volonté par les diktats du désir et se trouvent pris dans le piège de la dépendance sexuelle, courbés par leur souffrance dans un narcissisme enfermant,

² Leanne Payne, *L'image brisée*, Ed. Trobisch 1989. Elisabeth Moberly, *Homosexuality : A New Christian Ethic*, Greenwood, Attic Press 1983. Cf Leanne Payne, *Crise de la masculinité*, Ed. Raphaël 1994 (trad. de l'anglais : *Crisis in Masculinity*, 1985).

ou dans une forme d'idolâtrie relationnelle dans laquelle le partenaire fonctionne comme substitut des déficiences d'un ego malmené ou mal-aimé.

L'enjeu de la démarche de foi et du travail de relation d'aide est une victoire sur la dépendance, elle permet la diversification des sources de nourriture affective non érotisée, dans un processus de reconquête de l'équilibre entre le pôle masculin et féminin de la personne.

Résumons la thèse de l'auteur : le fondement, ou la vérité de la sexualité ne repose pas dans la force ou l'intensité des émotions, du désir, ou de l'affection, mais plutôt dans la dimension théologique de l'image de Dieu (Gn 1,27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa. » TOB).

Ceci a deux incidences conjointes. Si nous méconnaissions l'auteur de l'image que nous sommes habilités à porter, nous resterons étrangers à notre humanité, par séparation d'avec la source de notre être.

La seconde incidence est que l'objet du désir de relation ne peut être indifféremment du même sexe ou de l'autre sexe. En effet, l'intuition du récit biblique est que la connaissance de soi, liée à la connaissance de Dieu, se vérifie dans la différenciation des sexes, de sorte que l'homme connaît sa masculinité dans le regard de la féminité distincte de la femme, et la femme connaît sa féminité dans le regard de la masculinité distincte de l'homme. Lorsque homme et femme sont unis se révèle l'image de Dieu ; chacun découvre les limites propres à sa personnalité respective. Au sein de cette complémentarité par union des opposés, le désir sexuel peut être béni, entendre par là qu'il peut d'une part exprimer l'engagement réciproque de la pensée, du corps, de l'âme, de l'esprit entre l'homme et la femme selon l'image du Créateur et d'autre part devenir capable de procréer. Une bénédiction primordiale est liée à l'image divine : homme et femme se complètent tout en créant une vie nouvelle.

Une fois posées les bases d'une compréhension scripturaire de la sexualité, il est possible de rendre espoir à ceux et celles qui se battent avec leurs tendances homosexuelles ou compulsives et leur besoin de rompre leur solitude.

Cet espoir se concrétisera à travers un accompagnement spirituel et thérapeutique qui s'enracine dans l'amour de Dieu et mettra à jour les besoins idolâtres ou puérils, le déni, les relations conflictuelles avec les parents, les blessures affectives, tel type de fuite compensatoire utilisée pour alléger la souffrance ; il présentera les ressources qu'offre Jésus pour changer, mûrir, rééquilibrer les genres dans la personnalité, affermir la volonté, renoncer aux comportements dépendants, faire preuve de loyauté, etc.

Les étapes principales du cheminement d'accompagnement pastoral proposé par A. Comiskey sont présentées sous forme d'un programme de type spirituel et psychologique dans le manuel de travail destiné tant aux conseillers en relation d'aide qu'aux « patients ». Ce programme en vingt sessions se décompose en cinq sections majeures.

De façon très pragmatique, il est indiqué de :

a) Prendre au sérieux les besoins tant légitimes que malsains de la personne qui cherche de l'aide, accueillir ses difficultés et ses craintes de perdre le contrôle

qu'elle a mis en place ; lui faire connaître la plénitude de l'amour divin et y ordonner son besoin de changement, sachant que le Créateur et Père veut amener chacun à aimer d'une manière qui révèle qui il est et reçoive de lui la capacité de le faire, par la foi et par affermissement de la volonté.

b) Comprendre l'homosexualité et les facteurs psychologiques, sociaux et spirituels qui entraînent la préférence sexuelle, la confusion des genres, les tendances au narcissisme ou à l'idolâtrie.

c) Pour entrer dans la réconciliation, il importe d'identifier les cassures qui affectent la constitution de l'identité sexuelle d'une personne compulsive et les exposer à la volonté créatrice et rédemptrice de Dieu, en vue de lui rendre une réelle plénitude dans son identité sexuée. Ceci suppose la reconnaissance par la personne des domaines dans lesquels elle a failli. Annoncer le pardon qui est offert en Jésus-Christ sera sans effet s'il n'est accepté dans la foi, et s'il ne touche les zones où la personne vit encore séparée d'elle-même. Le pardon s'applique à soi-même et à autrui, il permet de quitter les anciens schémas de comportement pour entrer dans le processus de guérison de la masculinité ou/et de la féminité de la personne, jusqu'à réaliser un équilibre harmonieux, qui exprime l'intégrité sexuelle retrouvée.

d) Collaborer au processus de guérison en remettant à sa juste place l'objet du désir sexuel : en le subordonnant au désir d'un objet plus grand, le Créateur lui-même, pour permettre dans l'adoration de Dieu et l'enracinement en Jésus la communication de sa volonté sainte à notre volonté rebelle. Car nous habitons une création déformée par le péché, et nous sommes appelés à surmonter la tentation de mettre la créature au dessus du Créateur. C'est la base à partir de laquelle il est possible d'être libéré des dépendances sexuelles à caractère compulsif.

e) Apprendre à aimer (c'est l'objectif ultime de ce programme) à travers la consécration à Jésus-Christ et un engagement communautaire, apprendre à donner et à recevoir, développer des amitiés non érotisées, faites d'affection et de loyauté envers autrui, sortir finalement de la préoccupation obsessionnelle du problème, guérir en se tournant vers les autres.

Ce plan est utilement complété par quelques appendices sur des thèmes comme l'image du Père ; l'appréciation biblique de l'homosexualité ; quelques clés pour la guérison de victimes d'abus sexuels ; la guérison de « l'enfant intérieur » ; suivent des réflexions sur le pardon ; l'identité du chrétien ; l'intégration du genre masculin ou féminin ; sortir du ghetto homosexuel ; l'Eglise et la guérison ; de saines amitiés ; l'hétérosexualité saine ; la dépendance émotionnelle. Une brève bibliographie annotée signale, outre les ouvrages de référence en anglais, quelques publications en français d'orientation évangélique sur les questions d'identité sexuée.

L'arrière-plan conservateur assumé par Comiskey pourrait faire passer son ouvrage pour une entreprise intelligente de récupération des brebis égarées dans l'homosexualité, mais la démarche s'efforce simplement d'être honnête et rigoureuse avec les textes bibliques et avec l'âme humaine. Comiskey ne présume pas des résultats du « programme » qu'il a développé en équipe, mais indique les

points difficiles, les impasses et les espoirs qu'il a souvent rencontrés. Ainsi, son ouvrage a l'avantage de rassembler une masse d'expériences vécues et d'en présenter une synthèse très profitable pour la pratique de l'accompagnement pastoral ou pour une démarche de mûrissement personnel de l'identité sexuée.

La proposition de penser l'homosexualité sur le même plan que toute autre compulsion ou dépendance sexuelle propre aussi aux hétérosexuels évite de la refouler aux marges de la vie ecclésiale, mais la réintègre au contraire dans la réalité des relations humaines blessées qui hantent les sujets ordinaires de la communauté chrétienne d'aujourd'hui.

Marc Gallopin

Glossaire

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

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

Apostolique : Relatif aux apôtres.

Canon, canonique, canonicité : (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**.

Cosmologie, cosmologique : Doctrine théologique ou scientifique de l'origine de l'univers.

Credo : (lat. « je crois ») La Confession de foi, l'ensemble des points fondamentaux auxquels on croit.

Docètes, docétisme : Doctrine ancienne qui réduisait l'humanité du Christ à une apparence humaine.

Doxologie : (grec : *doxa*, « gloire ») Formule liturgique pour rendre gloire à Dieu.

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

Empirisme : Courant philosophique selon lequel la connaissance ne peut provenir que de l'expérience.

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

Exégèse, exégétique, exégète : L'*exégèse* consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique**. L'*exégète* est le spécialiste de l'*exégèse*.

Gnose, Gnosticisme : (du grec *gnôsis*, « connaissance ») Mouvement religieux et intellectuel qui a notamment réinterprété le christianisme en voyant le salut comme délivrance du monde matériel soumis au mal par l'initiation à la connaissance de mystères révélés par un envoyé céleste. La *gnose* prône donc un salut par la seule connaissance, d'où son nom.

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.

Idolâtrie, idolâtre : Culte d'adoration rendu aux images, et, par extension, à toute chose investie de présence divine ou de valeur absolue.

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.

Logia, logion : (grec : *logion*, « petite parole ») Collection hypothétique (dénommée Q, de l'allemand *Quelle*) de paroles de Jésus dont se seraient servis Matthieu et Luc.

Métonymie : (grec : *metônumia*, « changement de nom ») Figure littéraire par laquelle on désigne une chose par un terme désignant une autre chose qui est unie à la première par une relation nécessaire.

Néotestamentaire : Qui a rapport au Nouveau Testament.

Parousie : (grec : *parousia*, « présence »). Retour en gloire de Jésus-Christ à la fin du temps (thème *eschatologique**).

Pseudépigraphie, pseudépigraphique : Procédé littéraire qui consiste à attribuer le texte à un auteur qui fait autorité.

Qohélet : (héb. : de *qāhal*, « rassembler ») Nom traduit par l'*Ecclésiaste*, auteur du livre du même nom

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.

Septante, LXX : 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 clôt. 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*.

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

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. *mās'r*, « 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.

Thomisme : Doctrine de saint Thomas d'Aquin, selon laquelle il est possible de connaître Dieu à partir de la réalité dont il est la cause, par les voies du langage analogique, mais par un effort critique du savoir qui reste subordonné à la Révélation divine.

Torah : (heb.) Les cinq premiers livres de la Bible, ou *pentateuque*.

Vétérotestamentaire : Qui a rapport avec l'Ancien Testament.



Bulletin de commande

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

☐ Je commande la série 1-54, au prix de 650 FF, 200 FS ou 4500 FB, soit 50 % de réduction.

☐ Je désire recevoir les numéros disponibles suivants :

N°	France et autres pays		Suisse		Belgique		Quantité	Total
	Normal	Réduit	Normal	Réduit	Normal	Réduit		
	FF	FF	FS	FS	FB	FB		
1	10	8	6	5	90	75		
4	10	8	6	5	90	75		
6	10	8	6	5	90	75		
7	10	8	6	5	90	75		
8	10	8	6	5	90	75		
9	10	8	6	5	90	75		
10	12	10	6	5	90	75		
11	12	10	6	5	90	75		
12	12	10	6	5	90	75		
13	15	12	7	6	110	90		
14	15	12	7	6	110	90		
15	15	12	7	6	110	90		
16	15	12	7	6	110	90		
17	15	12	7	6	110	90		
18	15	12	7	6	110	90		
19	18	15	7,50	6,50	125	110		
20	18	15	7,50	6,50	125	110		
21	18	15	7,50	6,50	125	110		
22	20	18	8,50	7,50	150	130		
23	20	18	8,50	7,50	150	130		
24	20	18	8,50	7,50	150	130		
25	23	20	9,50	8	170	150		
26	23	20	9,50	8	170	150		