

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 4500 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série 1976-1995** du n° 1 au n° 60 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 220 FS, 750 FF, 4800 FB
soit une remise de 50 %.

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

Comité de rédaction :

Jean-Michel Perret : *responsable de ce numéro*

*Adresse de la rédaction : Hokhma, 70, rue Négrier, F-59540 Caudry
(articles, courrier des lecteurs, échanges de revues, services de presse)*

Bernard Aubert, Marc Barthélémy (Faculté de Genève), Bernard Bolay, Jean Decorvet (Faculté de Lausanne), Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Peter Geißbühler, Gérard Pella, Jean-Michel Perret (Faculté de Genève), Marie-Claude Saoût (Faculté de Vaux-sur-Seine), Frédéric Sépari, Jean-Michel Sordet, Jean-Paul Zürcher.

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

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

Composition et mise en page :

Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar
Tél. 04 75 01 90 37

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 04 75 90 20 70.

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1997.
N° d'impression 97136. ISSN 0379 - 7465

MYSTÈRE DIVIN ET AMBIGUÏTÉ HUMAINE DANS L'HISTOIRE DE BALAAM

par **Christophe
Desplanque**,
pasteur à Caudry,
France

Nombres 22-24

Est-ce ma voie qui n'est pas normale ?

Ne seraient-ce pas plutôt vos voies qui ne sont pas normales ?

Ez 18,25, Seg. rév.

Introduction

L'histoire de Balaam (ci-après HB) forme un ensemble bien délimité d'oracles* sur Israël et d'autres nations, enchâssés dans un récit, et constitue les chapitres 22 à 24 du livre des Nombres. Balaam y est présenté comme un voyant, un devin (quoi qu'il ne reçoive ce titre qu'ailleurs, notamment en Jos 13,22). Il est sollicité par Balaq, roi de Moab, du fait de sa renommée, afin de maudire Israël. Moïse, pourtant personnage-clef du reste des Nombres, est absent du récit, et Israël n'y joue aucun rôle, sinon comme enjeu d'un affrontement qui va opposer les deux acteurs déjà cités à Dieu lui-même.

Ainsi donc, cette histoire surgit assez mystérieusement dans la trame biblique, un peu comme un menhir dans la lande bretonne. D'où vient cette tradition isolée sur un personnage non-israélite, quelles sont ses origines ? Même s'il est question de lui dans d'autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament¹, il n'est

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

¹ La plupart des références à Balaam dans l'Ancien Testament citent Balaq comme le véritable adversaire du Dieu d'Israël, et Balaam comme l'instrument dont Dieu prendra le contrôle : Dt 23,5-6, cp. Jos 24,9ss ; Ne 13,2 ; Mi 6,5. Mais selon Nb 31,8, 16, cp. Jos 13,22, textes qui relatent sa mort en même temps que des chefs de Madian (cp. Nb 22,4, 7), il est l'instigateur du culte de prostitution sacrée rendu par Israël à Baal-

pas plus aisé de situer Balaam lui-même : est-il ce dangereux magicien à l'incantation* puissante (22,6) auquel Dieu s'opposera, tel que nous le montre l'épisode de l'ânesse, ou bien au contraire est-il le prophète soucieux à l'extrême d'obéir à la volonté de YHWH² (22,8, 18, 19, 34, 38 ; 23,3, 8, 12, 20, 26 ; 24,13) ?

1. Les difficultés du texte

Cette diversité des « portraits » du devin est liée à un débat ancien sur la composition littéraire de l'HB. On y a repéré depuis longtemps des répétitions et des « incohérences », signes supposés de compilation(s), notamment au début du récit, en 22,2-4 : le v. 2 mentionne Balaq, puis il est question de Moab au v. 3 (avec une répétition) et 4a, et au v. 4b une précision « inutile » sur Balaq. En fait, ces trois versets forment une inclusion très bien construite :

- A. *Balaq, fils de Tsippor*, vit tout ce qu'Israël avait fait aux Amoréens.
- B. Et Moab fut très effrayé en face d'un peuple si nombreux
- B'. Moab fut horrifié en face des Israélites
- C. Moab dit aux anciens de Madian :
- B". Cette assemblée va brouter tout ce qui nous entoure
- B"". Comme le bœuf broute la verdure de la campagne
- A'. *Balaq, fils de Tsippor*, était roi de Moab en ce temps-là.

Qui ne voit que ces versets constituent une « ouverture » (au sens musical du terme) de l'HB, en situant les protagonistes ? Israël (et ses synonymes ou équivalents métaphoriques : assemblée, bœuf) sont systématiquement opposés à Moab. L'ouverture est programmatique. Israël et Moab vont s'affronter au long du récit

Péor, affaire relatée en Nb 25. Lorsque Balaam est cité dans le Nouveau Testament, c'est toujours comme exemple d'idolâtrie et de vénalité : 2 P 2,15 ; Jude 11 ; Ap 2,14.

² Cette affirmation répétée de fidélité à la parole de YHWH amène G.W. Coats à identifier Nb 22-24, au stade final de sa composition, à une légende dont le héros, Balaam, a pour caractéristique la sainteté. Cf. G.W. Coats, « The Way of Obedience. Traditio-Historical and Hermeneutical Reflexions on the Balaam Story », *Semeia* 24/1982, pp. 53-79 ; et aussi : « Balaam : Sinner or Saint ? » in G.W. Coats (éd.), *Saga, Legend, Tale, Novella, Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature*, JSOT Supplement Series 35, Sheffield, 1985.

par l'intermédiaire de leurs champions respectifs, présents ici en filigrane : Balaam, que la peur d'Israël va pousser à convoquer Balaq, et Dieu, celui qui a béni Israël. L'effet de cette élection-bénédiction (rehaussée par la mention de deux autres peuples : Amorréens, Madianites), c'est le nombre et la menace qu'Israël fait peser sur les terres de Moab, tel le nuage de sauterelles d'Égypte (Nb 22,4-6, 11 est une allusion transparente à Ex 1,10 ; 10,5 ; 10,15).

La critique historique classique discerne la présence de deux traditions à l'arrière-plan des parties narratives comme des oracles. L'une, « yahviste » (J) présenterait sous une forme assez folklorique un magicien retors d'origine madianite, ou d'un territoire proche de Moab. A J reviendrait donc la paternité de l'épisode de l'ânesse (22,21-35) ainsi que des oracles les plus anciens (chap. 24). L'autre tradition serait « élohiste » (E) : Balaam est devenu l'interprète de Dieu, et c'est Balaq qui joue désormais le rôle de l'ennemi (22,1-21, 35-41 ; 23,1-30)³. A cette ambiguïté, signalée en introduction, s'ajoute une autre. A première lecture, le Dieu de Nb 22 présente une attitude incohérente, voire capricieuse. Dieu interdit à Balaam d'accompagner les émissaires de Balaq (v. 12), puis il semble se raviser (v. 20) et se met en colère parce que Balaam s'en va, alors qu'il lui en a donné la permission (v. 22) ! Ce qui fait écrire à une exégète* : « quelle contradiction ! »⁴. Mais voir en 22,22 et 35, limites du récit de l'intervention de l'ange pendant le voyage, les « coutures » de deux ensembles originel-

³ Nous n'avons pas la place de présenter une histoire de la recherche sur Nb 22-24, qui est loin d'être close. On en trouvera une chez H. Rouillard, *La péripécie de Balaam (Nombres 22-24), la prose et les « oracles »*, Gabalda, Paris, 1985, Etudes Bibliques, nouvelle série n° 4, pp. 9-29. Sans entrer ici dans le débat technique, soulignons que la distinction des sources ne peut guère se fonder en Nb 22-24 sur l'usage des noms divins (YHWH pour J et Elohim pour E), à moins de transformer le texte en confettis, et qu'une étude lexicographique et grammaticale poussée du même auteur l'amène à refuser au yahviste la paternité de l'épisode de l'ânesse : H. Rouillard, « L'ânesse de Balaam, analyse littéraire de Nomb. XXII, 21-35 », *RB*, 1980, pp. 5-37 et 211-241.

⁴ H. Rouillard, « L'ânesse de Balaam », art. cit., p. 6. Les autres « tensions » que relève H. R. (notamment aux vv. 36ss) pour voir en Nb 22,22-35 une entité totalement indépendante du début du chap. et de la suite du récit nous semblent forcées : Balaq reproche à Balaam de ne pas être venu (v. 37) alors qu'il est venu. Mais il est évident que Balaq se réfère au refus opposé à la première ambassade (v. 13). De même, au v. 38, Balaam dit à Balaq qu'il est « venu » vers lui, alors que Balaq est venu à sa rencontre. La solution est tout aussi simple : chacun a fait une partie du chemin à la rencontre de l'autre (v. 36) ! Cf. la remarque d'H. R., très significative, à propos du v. 39 : « Il résout ces contradictions, il nivelle les différentes trames narratives » (art. cit., p. 24). Autrement dit la cohérence ne peut être qu'une incohérence corrigée !

lement étrangers et opposés l'un à l'autre revient à soupçonner le rédacteur d'incompétence littéraire, pour ne pas dire plus. Cette solution ne nous semble pas satisfaisante⁵. L'incohérence est-elle à imputer au texte ou à sa compréhension ? Répondre à cette question, peut, nous semble-t-il, ouvrir des pistes fructueuses pour l'interprétation de l'HB, et au-delà nous aider à mieux saisir ce que le Dieu de l'Ancien Testament veut révéler ou cacher au sujet de lui-même à travers Nb 22-24.

Pour entrer et sortir de ce labyrinthe exégétique* que constitue l'HB, il faut essayer de cerner l'identité, la personnalité de son acteur principal, sa provenance. Et c'est ici que les difficultés commencent !

2. La patrie de Balaam

Déterminer l'origine géographique du devin n'est pas une lubie à réserver aux maniaques de l'érudition orientaliste. C'est chercher une clef pour comprendre Balaam, et opérer une clarification nécessaire ; car à première lecture, le texte biblique nous donne des indications floues sur ce sujet. Les deux passages qui l'évoquent sont 22,5 et 23,7 (le premier en tête du récit, le second en tête du premier oracle). On peut traduire 22,5 « (auprès de Balaam, fils de Beor), à Petor sur le fleuve, (au) pays des fils de son peuple » (*ptwrh 'šr 'l-hnnbr 'rs bny-^cmw*). Quatre hypothèses s'affrontent sur ce bout de phrase !

a) La traduction ci-dessus, à la lumière de Dt 23,5, permettrait de donner pour origine à Balaam la **Syrie Mésopotamienne**. *Petor* a été identifié comme un nom de ville, l'antique *Pitru*, attestée sur l'obélisque noir et l'inscription de Shalmanasar III (858-823 av. J.-C.), et située justement au confluent de l'Euphrate et du Sagur⁶. « Le fleuve », sans autre indication, renvoie en effet presque

⁵ T.R. Ashley, *The Book of Numbers*, N.I.C.O.T., W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1993, p. 454, pense que le récit de Nb 22,22-35 était à l'origine étranger au reste de la narration, mais estime qu'on ne peut l'interpréter que dans son nouveau contexte. De fait, il doit admettre que les clivages n'ont pu être maintenus que volontairement, sans pouvoir préciser pourquoi.

⁶ Ou Irgami, ou Saguri, vingt km en aval de Karkémish. Une traduction de l'inscription est proposée par A. Leo Oppenheim dans *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, 1969³, p. 278. Cf. René Largetment, « Les oracles de Balaam et la mantique suméro-akkadienne », in *Mémorial du cinquantenaire de l'école des langues orientales de l'Institut Catholique de Paris*, Bloud & Gay, Paris,

toujours dans l'Ancien Testament à l'Euphrate⁷. Quant à la 3^e précision donnée par le texte, on peut la lire de deux manières : soit *cmw* est le substantif *cm* suffixé *w*, (*son* peuple), mais on a alors une tautologie : « au pays des fils de son peuple » équivaudrait à « au pays de sa patrie »⁸ ! Ou alors *cmw* est un nom propre, un toponyme. Est-ce *Ama^e* ou *Amau*, mentionné sur la statue du roi Idrimi ?⁹ Mais dans ce cas, la mention de *Pitru* fait problème, car le pays d'*Amau* est distant de 150 km de la région de Karkémish. D'autres identifications sont linguistiquement possibles¹⁰, mais cette « piste mésopotamienne » se heurte, sur le plan historique, à une énorme difficulté : la distance, qui rendrait impossible un voyage du devin en ânesse jusqu'en Moab, et encore plus improbables les allers-retours des émissaires de Balaq. Les holocaustes d'autre part, dont il est question en Nb 23, sont typiques des peuplades sémitiques du Nord-Ouest et étrangers à la divination* et à la magie assyro-babylonienne, comme l'a rappelé L. Rost¹¹. Il n'empêche : que faire de Dt 23,5, qui mentionne clairement le Moyen-Euphrate ? Que faire des nombreuses allusions du texte aux méthodes divinatoires en usage dans cette partie du Proche-Orient (cf. ci-dessous) ?

b) Balaam était originaire d'**Edom**. Dans ce sens, certains proposent de lire en Nb 23,7, *'dm* (*Edom*) au lieu de *'rm* (*Aram*), les deux mots étant graphiquement très proches en hébreu. Mais cette correction ne peut se prévaloir d'aucun appui dans la tradition textuelle. Deux textes de l'Ancien Testament pourraient peut-être attester cette origine un peu plus solidement : Gn 36,32 évoque un certain « Bel'a, fils de Beor » (Belam dans le texte samaritain),

1964, p. 38, et avant lui, A.S. Yahuda, « The Name of Balaam's Homeland », *JBL*, 64/1945, p. 547. Récemment, Scott C. Layton, « Whence Comes Balaam ? Num 22,5 revisited », *Biblica*, 1992, pp. 32-61, cf. p. 35, conteste l'identification de *Petor* avec *Pitru* pour des raisons linguistiques.

⁷ Ex 23,21 ; Jos 24,2, 14ss ; 2 S 8,3 ; 10,16 ; etc.

⁸ J. Lust, « Balaam, an Ammonite », *ETBL*, 54/1, 1978, pp. 60s., remarque que pour parler d'un pays d'origine, l'hébreu emploiera plutôt l'expression *'rs mwldtu*, « pays de son engendrement ».

⁹ Traduction par Oppenheim dans *ANET*, *op. cit.*, p. 557.

¹⁰ Cf. Yahuda, art. cit., pp. 547-551. Il pensait aux *Āmû*, peuplades syriennes mentionnées dans des rapports de campagne égyptiens.

¹¹ L. Rost, « Fragen um Bileam », in *Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1977, p. 379s. (cité par H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, p. 174). Les devins assyro-babyloniens se contentaient d'immoler les victimes sans les consumer, d'offrir les morceaux de choix à la divinité et de réserver le foie pour l'hépatoscopie, pratique que l'on retrouve notamment à Mari, sur le Moyen-Euphrate.

roi d'Edom, et bien sûr Nb 31,8 qui mentionne Balaam aux côtés de cinq rois de Madian. Mais tout cela reste très conjectural : Bel^{ca}, bl^c est un nom propre assez répandu (de personne : Gn 46,21 ; 1 Ch 5,8 ; de ville : Gn 14,2, 8 = Tsoar), qu'il faudrait corriger pour obtenir Bile^{cam} (transcription exacte de Balaam), bl^{cm}, et aucun texte ne dit par ailleurs que notre devin fut roi d'Edom, ou Madianite. Enfin, Nb 23,7b parle des montagnes de l'Est. Or Edom est au Sud de Moab !

c) Balaam venait d'**Aram**. C'est l'indication explicite de Nb 23,7 mais à quelle contrée ces « montagnes d'Orient » (hrr'-qdm est également usitée en Dt 33,7, avec le sens de « montagnes d'autrefois ») appartiendraient-elles ? Aram peut, dans l'Ancien Testament, désigner la Mésopotamie (ce qu'a compris la LXX*, cf. aussi l'expression 'rm nbrym, « Aram des fleuves », la Mésopotamie, patrie du devin selon Dt 23,5), ou au contraire les Royaumes de Damas, au Nord d'Israël (2 S 8 ; 2 R 5,1 ; etc : la Syrie) et de la Transjordanie. A. Lemaire¹² penche pour une origine araméenne de Balaam et propose de corriger Gn 36,32 d'après Nb 23,7, et non l'inverse : Gn 36,32 parlerait donc de Bela^c (= Balaam), fils de Be^{cor}, roi Araméen (et non Edomite) de Dinhabâh. Sa correction du texte de Gn 36 ('rm au lieu de 'dm), s'appuie sur 1 R 22,48 et 2 R 8,20-22, textes selon lesquels il n'y eut pas de roi Edomite avant le règne de Joram en Juda (846-841 av. J.-C.). Mais quant au nom (Bela^c ou Bile^{cam}), la difficulté déjà signalée (pour l'hypothèse b) subsiste.

d) Enfin, il y a la piste **ammonite**, appuyée par les versions syriaque, latine (Vulgate), des témoins samaritains, le Targum d'Onqelos et même quelques témoins du T.M.¹³ : tous ont lu en 22,5, au lieu de ^camw, (« d'Amou » ou « de son peuple »), ^camwn, « d'Ammon ». Autre fait intéressant : les témoins de cette leçon, notamment les versions, ont compris *pturb* non comme un toponyme, *ptr*, suivi du *b* paragogique de direction, mais comme une forme nominale ou participiale de *ptr*, le verbe signifiant « inter-préter », largement utilisé en Gn 40 et 41 à propos de l'interprétation des songes par Joseph¹⁴. Le rapprochement avec l'activité de

¹² A. Lemaire, « Bala^{cam}/Bel^{ca} fils de Be^{cor} », ZAW, 102/1990, pp. 180-187.

¹³ Liste complète dans J. Lust, art. cit., p. 60.

¹⁴ Pour la démonstration et les attestations extra-bibliques de cette désignation de la fonction de devin dans le monde sémitique, cf. entre autres M. Delcor, « Le texte de Deir ^cAlla et les oracles bibliques de Bala^{cam} », dans *Congress Volume : Vienna, 1980*, Collection VT Sup.,

Balaam en Nb 22 saute aux yeux ! On pourrait donc lire Nb 22,5 : « ... Balaam, fils de Beor, le devin, sur le fleuve (au) pays des fils d'Ammon ». Le fleuve en question serait le Jabboq, au Nord d'Ammon. La séquence nom propre + filiation + métier se retrouve pour présenter Balaam en Jos 13,22 ; cp. Jr 36,32.

Cette hypothèse est d'autant plus séduisante que l'on a découvert en 1967 des inscriptions sur des revêtements de plâtre à Deir ʿAlla, en Jordanie, non loin précisément du confluent du Jabboq et du Jourdain. Les textes de Deir ʿAlla (ci-après TDA) sont le premier témoignage archéologique et extra-biblique sur Balaam¹⁵. On peut dater les inscriptions de la seconde moitié du VIII^e s. Sur douze regroupements de fragments identifiés au départ, deux seulement fournissent assez de matière pour être exploitables. Le premier texte fait état d'une révélation inquiétante apportée dans une vision nocturne à un certain Bileʿam, fils de Beʿor. Le matin venu, il rapporte que les dieux, lassés du chaos qu'ils voient sur la terre, ont résolu d'y envoyer l'un(e) des leurs pour y faire régner les ténèbres. La fin du texte, plus lacuneuse, contient une série de malédictions d'où il ressort que les dieux accentueront le chaos. Le texte II est plus obscur et ses interprétations fort diverses. Il n'y a pas place ici pour donner un état de la question. On se bornera à relever que le texte I recoupe le texte biblique en bien des points : le devin reçoit des visions nocturnes, d'origine divine. La première ligne du texte I en donne le titre (à l'encre rouge). Le texte reconstitué se lit : *spr blʿm br bʿr š hzb ʿlbn*, « Livre (?) de Balaam fils de Beor, l'homme (qui était un) voyant des dieux » ; il rappelle tout à fait Nb 24,3 et 15 : « Oracle de Balaam, fils de Beor, oracle de l'homme qui a l'œil clairvoyant », *hzb ʿlbn*, « voyant des dieux » peut être rapproché de l'expression biblique *šm hʿyn*, « dont l'œil est ouvert » (ou clairvoyant), etc. (cp. Nb 24,4, 16, à la structure grammaticale parallèle). La correspondance des noms divins entre l'HB et les TDA est frappante : *El ʿil* ; *Elohim ʿilahin* ; *Shaddai šdyn*. Même si le texte ne localise pas explicitement la patrie du voyant, on peut inférer du lieu de la découverte qu'en pays Ammonite on gardait au VIII^e s. le souvenir de Balaam¹⁶. Personne ne conteste qu'il s'agit du même personnage que le devin de Nb 22-24. Voilà qui confirme le Talmud de Baby-

vol. XXXII, E.J. Brill, Leyden, 1981, pp. 64ss, et « Balaʿam Pâtôrah, 'interprète des songes' au pays d'Ammon, d'après Num 22,5. Les témoignages épigraphiques parallèles », *Semitica* 32/1982, pp. 89-91.

¹⁵ Première publication de ces textes : J. Hoftijzer, G. Van Der Kooij, éd., *Aramaic Texts from Deir ʿAlla*, E.J. Brill, Leyden, 1976.

¹⁶ Toutefois, au terme d'une étude menée à partir des originaux, Jo Ann Hackett, *The Balaam Text from Deir ʿAlla*, Harvard Semitic Monographs 31, Scholars Press, Chico, 1984, estime que l'écriture s'apparente

lone et autres écrits du judaïsme selon lesquels les données concernant Balaam ont été « importées » dans la tradition biblique (et pour cause).

Ainsi donc, si l'on écarte Edom, on hésite entre trois nationalités possibles pour Balaam ; sur le plan géographique, la dernière s'avère la plus plausible. Mais peut-on sans autre écarter Nb 22,5 tel que nous le lisons dans l'hébreu, ainsi que Nb 23,7 et Dt 23,5, qui font état d'une autre provenance pour Balaam ? Hedwige Rouillard fournit à ce vrai casse-tête une solution très satisfaisante¹⁷. Elle remarque tout d'abord qu'en ce qui concerne 22,5, les trois indications sur la provenance de Balaam sont toutes ambiguës (encore l'ambiguïté, qui tranche avec la précision topographique de l'itinéraire d'Israël jusqu'en Nb 21 !) :

– *ptwrh* : l'auteur désigne à la fois Balaam comme devin et fait allusion à *Pitru*, donc à la Mésopotamie.

– *'šr c'l-hnnbr* : « qui est sur le fleuve » : l'auteur feint de nommer un *wadi* transjordanien que tout le monde connaît (le Jabboq ?), mais l'allusion à l'Euphrate, donc à la Mésopotamie, est transparente.

– *cs bny cmw* : il faut garder la « tautologie » du T.M., car c'est la leçon la plus difficile, et il est très probable que sous l'influence de Nb 21,24, qui porte deux fois l'expression « pays des fils d'Ammon », les versions aient voulu la corriger. Mais précisément, l'intention de l'auteur est de faire penser à cette expression très courante, tout en s'abstenant de nommer explicitement la patrie de Balaam. Ainsi, il laisserait entendre que Balaam était bien Ammonite, mais qu'il vient aussi d'ailleurs, au sens figuré : il représente la religion de la magie, de la divination et de l'incantation*, issue de la Mésopotamie. L'introduction au premier oracle (23,7) est donc moins une banale notation géographique qu'une façon de qualifier l'origine du pouvoir que Balaam reconnaît à Balaam, celui de bénir ou de maudire. Aram/Montagnes de l'Orient (*qdm* désigne en Es 2,6 le pays des sortilèges, de la magie qui a contaminé Jacob) s'oppose à la paire Jacob/Israël comme les pouvoirs de Balaam doivent, dans le projet de Balaam tout au moins, contrecarrer la bénédiction du peuple élu par YHWH. La Mésopotamie est la « patrie spirituelle » du devin ammonite. Au dernier verset de l'HB (Nb 24,25a), Balaam retourne chez lui (cf. aussi

aux inscriptions ammonites connues de la première moitié du 1^{er} millénaire av. J.-C., et que la langue est plus proche des dialectes sud-cananéens que de l'araméen. Avis contraire : S.C. Layton, art. cit. Il semble, d'après des travaux plus récents que les TDA présentent en fait des affinités avec les deux langues. Cf. Ashley, *op. cit.*, p. 439.

¹⁷ H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 43-53, et sur Nb 23,7, pp. 211-215.

24,14). On peut y voir plus qu'une banale clôture narrative et y lire qu'au terme de l'histoire, Balaam restera ce qu'il était au début. C'est une confirmation du portrait négatif du devin que présentent les autres textes bibliques, lesquels soulignent notamment le rôle qu'il jouera dans l'affaire de Baal-Peor.

3. Le métier de Balaam

Nous n'en avons pas terminé avec les ambiguïtés de Balaam ; nous nous demandions plus haut s'il était devin païen ou prophète non-israélite de YHWH. Depuis très longtemps, on a comparé les techniques divinatoires de Balaam (notamment la révélation attendue dans un songe) à ce que l'on connaît de la mantique suméro-akkadienne. S. Daiches, pionnier en la matière¹⁸, identifiait Balaam au *Bârû*, terme apparenté au verbe akkadien signifiant « voir, regarder », le prêtre-devin babylonien.

L'oniromancie (divination par les songes) est pour Balaam le moyen privilégié de connaître la volonté divine. Il provoque cette révélation puisqu'il attend la nuit et paraît certain que YHWH lui parlera. C'est la pratique de l'incubation, attestée à Sumer, en Assyrie, mais aussi en Egypte et en Grèce. Les songes sont réservés aux requérants privilégiés, familiers de la divinité qui leur parle de manière personnelle et directe (c'est le cas pour Balaam, en Nb 22 comme dans les TDA). Les rêves sont plus fréquents, mais ils demandent à être interprétés par un initié (cf. Gn 40-41). Les oniromanciens sont fréquemment consultés avant une campagne militaire. Bien entendu, Balaam est sollicité par Balaq non pour connaître l'avenir mais pour le modifier ! Mais le *Bârû* se double fréquemment d'un *âšpû*, un magicien ou un exorciste qui lance des incantations pour maudire l'ennemi, accomplir une purification ou invoquer une protection. Ici encore, il est vain de distinguer une vision « élohiste » de Balaam, prophète fidèle à son Dieu, d'une version « yahviste » (un magicien hostile à Israël qui tombe sur plus fort que lui)¹⁹.

¹⁸ S. Daiches, « Balaam, a Babylonian Bârû », *Hilprecht Anniversary Volume*, Leipzig, 1909, pp. 60-70. Cf. également entre autres le travail de R. Largement, cité note 5, auquel ce paragraphe est redevable, et la notice de L. Ramlot sur Balaam, article « Prophétisme », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris, 1928->, col. 906ss. A Mari, le *bârûm* désignait un devin professionnel, hautement qualifié.

¹⁹ Contre J. de Vaulx, *Les Nombres*, Gabalda, Paris, 1972, p. 261. Michael S. Moore, « Another Look at Balaam », *RB*, T. 97-3/1990, pp. 359-378 reprend cette complémentarité des rôles à la lumière d'acquis plus récents en histoire des religions, et aussi des textes de Deir 'Ālla, et

Ainsi, Balaam est un devin, un voyant, et c'est ainsi qu'il se présente en Nb 23,3, 15 ; on peut repérer ça et là d'autres signes de son activité magico-religieuse : en 24,16, il est celui « qui tombe (allusion probable à un état de transe) et dont les yeux s'ouvrent ». Mais Nb 22 évoque de manière encore plus nette une autre technique divinatoire, les présages tirés du comportement des animaux de trait lors des voyages. On lit ainsi dans la liste ominale (c'est-à-dire une liste de présages) *šumma âlu ina mêlê šakin*, tablette XL :

« Si un roi ou un prince voyage en char et qu'un cheval tourne ses pattes vers la droite, main du dieu šamaš ou du dieu Marduk.

Si un roi ou un prince voyage en char et qu'un cheval tourne ses pattes vers la gauche, idem.

Si un roi ou un prince voyage en char et que le cheval de droite se couche, il n'obtiendra pas ce qu'il désire [...]

Si un âne gémit, un ennemi s'emparera de son maître et son épouse gémera »²⁰.

Le récit de Nb 22,22 à 35 prend donc une dimension *comique* et *polémique* : l'ânesse annonce par ses écarts un péril, une présence que le grand et célèbre devin n'est pas capable d'interpréter avant que Dieu lui ait ouvert les yeux... en donnant la parole à l'ânesse. Balaam est battu sur son propre terrain.

4. Une parole en trompe-l'oreille

Certains n'ont pas manqué d'opposer cet épisode burlesque de l'ânesse au portrait élogieux d'un prophète qui parle avec Dieu, reçoit ses révélations et qui manifeste (Nb 22,8, 13, 18 ; etc.) un

critique les hypothèses littéraires traditionnelles en expliquant par une diversité de sources la bi-polarité religion-magie : religion du devin et magie de l'exorciste-imprécateur, on oublie que les fonctions religieuses et magiques forment dans la religion babylonienne, ou nord-syrienne du premier millénaire, un continuum que l'on peut retrouver dans Nb 22-24 (les sacrifices offerts par Balaam seraient des rituels de purification et d'exorcisme), voir les TDA : dans le premier groupe de textes, Balaam est voyant, devin (la mention de noms d'oiseaux pourrait se rapporter à la pratique de l'ornithomancie = divination par le chant ou le vol des oiseaux), mais le deuxième groupe semble se référer à des rites, peut-être sacrificiels, de purification.

²⁰ Cité par R. Largeton, p. 40, d'après un texte de manique babylonien traduit par F. Nötscher dans *Orientalia* 51-54/1930, pp. 20-24. Il y a d'autres allusions possibles dans l'HB aux moyens d'obtenir des oracles divins ; pour l'épisode de l'ânesse, le bâton de Balaam (*maqel*, v. 27) peut faire allusion à la rhabdomancie, mentionnée comme procédé divinatoire en Os 4,12.

souci constant d'écouter et de rapporter ou exécuter fidèlement sa parole. Mais on peut se demander si le rapport de sujétion de Balaam à la parole divine est aussi limpide qu'il y paraît, notamment *avant* l'épisode de l'ânesse. *Jamais*, en fait, Balaam n'indique en Nb 22,7-21 aux messagers de Balaq le motif réel du refus de YHWH, l'enjeu-même de l'affrontement, clef théologique de l'HB : l'élection d'Israël.

En 22,12, l'ordre de Dieu est double : « Tu n'iras pas avec eux – tu ne maudiras pas ce peuple, car il est béni ». Tout est dit (en dix mots dans l'hébreu). Or au v. 13, Balaam ne rapporte aux envoyés de Balaq que la première interdiction : « YHWH refuse de me laisser aller avec vous ». En 22,14, la demi-vérité devient demi-mensonge dans la bouche des envoyés de Balaq : « Balaam a refusé de venir avec nous » (il n'est plus question de Dieu). En 22,16, le demi-mensonge est complaisamment transformé par Balaq en mensonge à part entière : il feint de considérer le refus du devin comme le résultat d'une contrainte indépendante de sa volonté : « Ne sois pas empêché... », voire comme un appel indirect à augmenter le montant des honoraires (v. 17). Mais paradoxalement, le mensonge conscient est devenu vérité involontaire : Balaam est en effet soumis à une autre volonté que la sienne propre, mais cela, Balaq ne le comprendra, et à ses dépens, que plus tard (24,11). Bref, *rien* de ce que dit Balaam n'est faux. Mais il ne dit pas *tout*, il pratique le « mensonge gris », le mensonge par omission. Le cycle du mensonge se remet en route avec la seconde ambassade (vv. 15ss). Au v. 18, Balaam tait encore le motif, pourtant décisif, de son refus. Il va encore consulter Dieu, alors qu'il sait parfaitement à quoi s'en tenir depuis le début. Et, surprise, Dieu change d'avis (apparemment !). Il semble même accorder à Balaam que c'est non pas l'insistance du devin, mais les envoyés de Balaq qui lui forcent la main. Voilà un Dieu bien commode, bien docile. Il vient la nuit, lorsque le devin veut connaître sa volonté, et finit par faire des concessions. Mais lui non plus ne dit pas tout à Balaam, au v. 35, dans l'ordre laconique : « Tu exécuteras la parole que je te dirai » (Segond Révisée), « Tu feras seulement ce que je te dirai » (TOB). Rien n'est dévoilé, sinon que Dieu a tout de même le dernier mot. Le départ – muet – de Balaam avec les chefs de Moab est en soi une manière de « dire » que Dieu lui permet de partir, tout en taisant la clause restrictive. Nous arrivons ici au paroxysme de l'ambiguïté : Balaam semble obéir à la fois à Dieu et à Balaq, deux commanditaires dont les objectifs (bénédiction et malédiction) sont pourtant diamétralement opposés.

Une telle accumulation de non-dits et d'ambiguïtés ne peut que faire douter de la revendication de fidélité incorruptible du devin (v. 18). Est-on bien sûr que l'accusation de vénalité portée

par Jude 11 et 2 P 2,15 soit réellement infondée, ou dépende d'une tradition étrangère à ce récit ? L'erreur des commentateurs qui protestent ici de la pureté des intentions de Balaam, lequel ne ferait que s'opposer à la tentative de Balaq d'acheter ses services, est de ne s'en tenir qu'à ce que Balaam dit explicitement. Sur le plan de la méthode, cela paraît prudent. Mais nous pensons avoir montré, sans tomber dans le piège d'une lecture psychologisante, que la vérité ultime est toujours dans ce que Balaam *ne dit pas...* mais que Dieu a pourtant dit. Jusqu'à ce que Dieu lui ouvre les yeux après avoir ouvert la bouche de l'ânesse, Balaam se soucie peu de « dire ce que YHWH met dans sa bouche » (22,38 ; 23,12)²¹.

5. L'effet parodique

Le comique de l'épisode mettant l'ânesse en scène trouve dans la *parodie* un autre ressort. Le récit de Nb 22,21ss contient des références à celui de Gn 22, le voyage d'Abraham au mont Morija pour sacrifier Isaac. Le fait avait déjà été relevé par l'exégèse rabbinique*. Les parentés sont nombreuses²² :

- Le cadre de départ est un périple sur un âne.
- Nb 22,21a reprend presque mot pour mot Gn 22,3a.
- L'ange de YHWH intervient en s'opposant au personnage principal (Gn 22,11 ; Nb 22,31).
- Selon Nb 22,22 deux serviteurs accompagnent Balaam, alors qu'au v. 21, il est dit qu'il part avec les émissaires de Balaq (signe, pour beaucoup, que l'épisode de l'ânesse a été inséré après coup : pourtant une escorte n'exclut pas l'autre). En fait, il s'agit d'un clin d'œil supplémentaire du narrateur qui force le trait pour que l'allusion à Gn 22 (cf. v. 3) ne fasse plus aucun doute.

Nous voyons pour notre part deux autres analogies possibles :

1. *La pratique du « mentir-vrai »* que nous décelions au paragraphe précédent peut évoquer tout en la caricaturant l'attitude

²¹ Contre G.B. Gray, *Numbers*, I.C.C., T.T. Clark, Edinburgh, 1956, pp. 330s., Coats (cf. note 2) et aussi H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 89-113 en particulier : « Son obéissance yahviste n'offre aucune prise aux soupçons que fit peser sur elle l'exégèse ancienne, tant juive que chrétienne » (p. 112).

²² Cf. J.D. Safren, « Balaam and Abraham », *VT*, 38/1988, pp. 105-113, et H. Rouillard, *La Péricope de Balaam*, pp. 108-110 ; poursuivant ce qui nous paraît être une erreur de perspective, signalée dans la note précédente, H. Rouillard voit ici l'intention « peu appuyée, mais nette » de faire de Balaam... un nouvel Abraham.

d'Abraham qui « ment » à sa suite et à Isaac, d'une certaine manière (cf. Gn 22,3 et 8). Isaac reviendra-t-il du sacrifice ? Dieu y pourvoira-t-il ? Abraham a tout lieu de penser que non, mais par la foi, sans le savoir, sans le « voir », Abraham dit la vérité en affirmant que oui (cf. He 11,18s.). Il continue à croire aux promesses de Dieu, celles d'un fils et d'une descendance, contre Dieu lui-même. Il espère contre toute espérance. L'effet de distorsion comique est visible en Nb 22 : le jeu du vrai et du faux est pratiqué tout aussi subtilement par le devin, mais son ressort n'est pas la foi, c'est la duplicité.

2. *L'image d'un Dieu, mystérieux et inquiétant, incompréhensible.* Dans les deux récits, Dieu s'oppose à celui qu'il a envoyé pour accomplir sa promesse de bénédiction, et semble donc s'opposer à lui-même. Il faut approfondir ce point.

6. L'attitude de Dieu

Nous en arrivons au fameux v. 22 du chap. 22. Il est possible de traduire le v. 22a « YHWH se mit en colère *lorsqu'il* partit ». Aussi plausible grammaticalement que la tournure causale « parce qu'il était parti », cette traduction aurait l'avantage de ne pas forcer le texte et de laisser dans l'ombre le motif réel de la colère du Seigneur, qui ne peut être le départ de Balaam, d'après le v. 20²³. Loin de rompre la cohérence du récit, cette mention de la colère de YHWH qui s'enflamme constitue une articulation essentielle de l'HB. En effet, nous retrouvons la même expression en 22,27 : *uyybr-'p*, mais cette fois c'est Balaam qui s'emporte contre son ânesse, et en 24,10 Balaq s'irrite contre Balaam. La colère des trois personnages principaux de l'HB – Dieu, Balaam, Balaq – a toujours la même cause : celui qui s'irrite s'estime trahi par celui dont il escomptait l'obéissance. Si l'on fait le compte, Balaam tait et donc « trahit » trois fois non l'ordre de partir, mais la teneur exacte des révélations divines : 22,13, 18, 21 (cf. ci-dessus). L'ânesse regimbe trois fois (22,23, 25, 27). Balaam prononce trois oracles de bénédictions avant que ne s'enflamme la colère de Balaq. L'auteur souligne comme à plaisir ce jeu de triades : 22,28, 32, 33 ; 24,10.

Il y aurait, dans cette structuration quasi-explicite de la narration, de quoi remettre en cause bien des découpages critiques,

²³ La particule *ky* en hébreu suivie d'un participe peut, quoique rarement, avoir un sens temporel et non causal (ex : Nb 34,2). Cf. Ashley, *op. cit.*, pp. 454s. P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1947, § 166 o.

en particulier ceux qui font de Nb 22,2-35 une interpolation²⁴. Mais gardons-nous de chercher, à partir de là, à justifier que Dieu puisse à la fois laisser partir son serviteur et lui barrer la route, et même en vouloir à sa vie (v. 33). Notre analyse du récit de Nb 22 peut nous ouvrir une autre voie. Il ne faut pas chercher à résoudre ou atténuer cette tension logique : Dieu attaque par surprise et cherche même à tuer celui qu'il a envoyé. Il faut au contraire souligner son sens, sa fonction dans le contexte²⁵. On la retrouve dans d'autres récits du Pentateuque*, concernant Jacob (Gn 32,23ss, cf. 31,3) et Moïse (Ex 4,24-26 ; cf. v. 19). Balaam (v. 34) cherche lui-même à évacuer ce qu'a de déroutant le Dieu qui vient devant lui en *sâtân*, en « adversaire » (vv. 22 et 32) ; il veut résoudre la contradiction en rebroussant chemin. L'ange la maintient pourtant en l'envoyant finalement vers Balaq. Kellenberger²⁶ attire notre attention sur la valeur *théophanique** du verbe *cbr*, « passer », en 22,26 (nous proposons de comparer en particulier Ex 12,12, 23 ; Ex 34,6 ; 1 R 19,11). Tout comme pour Jacob, le chemin se resserre pour Balaam, il ne peut plus éviter le face à face avec Dieu, tel qu'il est ; c'est-à-dire autre, redoutable, obscur, et qu'il ne saurait assujettir comme le tentent en vain depuis les origines toutes les religions, entre divination et incantation. Il ne pourra plus faire autrement que de dire la Parole de Dieu, puissance qui se joue des sortilèges que Balaq cherchait à opposer au peuple choisi par YHWH.

Nb 22 nous semble rappeler aussi des éléments importants d'Ex 4 : le dialogue entre Dieu et Moïse qui résiste sous l'apparence de l'humilité à sa vocation prophétique, la colère de Dieu qui s'enflamme et met un terme aux atermoiements de l'envoyé (Ex 4,14), la parole finale d'envoi (v. 19) et le voyage accompagné en âne, précédé d'une explication de Moïse qui ne dit pas toute la vérité à Jethro (v. 20). Toutefois l'allusion à Moïse est plus discrète que l'allusion à Abraham.

²⁴ Cf. K.A.D. Smelik, « Een ezel stoot zich in't gemeen... Een verkenning van Numeri 22-24 », *Amsterdamse Cahiers voor Exegese en Bijbelse Theologie*, 13/1994, pp. 14-30. D'après un résumé en anglais de cet article, dont la langue nous interdit l'accès, Smelik estime indispensable d'inclure l'épisode de l'ânesse dans l'analyse littéraire de l'ensemble de l'HB car il éclaire la véritable personnalité du devin, ambiguë par ailleurs : un serviteur borné, incapable de comprendre ce que Dieu attend de lui. Notre avis : Balaam ambigu oui, obtus, certainement pas !

²⁵ Voir à ce sujet l'article court mais suggestif d'E. Kellenberger, « Jahwes unerwarteter Widerstand gegen seinen Beauftragten. Erwägungen zur Episode von Bileams Eselin (Num 22,22-35) », *TbZ*, 1989, pp. 69-72.

²⁶ Art. cit., p. 71.

La colère de Dieu marque en Nb 22 le moment où le récit bascule ; Dieu refuse toute tentative idolâtre* de mainmise sur lui. Comme en Gn 32 et en Ex 4, la confrontation qui s'ensuivra aura pour résultat de transformer celui auquel Dieu s'est opposé, de changer son statut, de lui donner une nouvelle identité²⁷. Jacob le rusé devient Israël, Moïse, par une circoncision symbolique entre dans le peuple de l'Alliance, Balaam le maudisseur saluera la bénédiction du peuple élu. La différence entre Jacob et Moïse d'un côté et Balaam de l'autre, c'est encore celle qui sépare le modèle de sa caricature.

Gn 32 a des contours dramatiques, Ex 4 aussi. Nb 22 ne me semble pas de la même veine. Tel est pris qui croyait prendre ! Balaam voulait se servir de Dieu, mais c'est l'inverse qui se produira. La teinte dramatique a fait place au burlesque.

Pour conclure

Il nous semble tout d'abord que sous l'angle d'approche – certes limité – que nous avons privilégié, à savoir l'attitude de Balaam, la narration présente une remarquable cohérence. Les découpages littéraires et analyses rédactionnelles se fondent sur de supposées contradictions internes au récit – dans sa forme actuelle –, gommant ainsi une intention fondamentale de Nb 22 : montrer la duplicité et l'ambiguïté du devin, et développer ainsi une critique de la conception religieuse qu'il incarne. La tradition biblique postérieure, jusqu'au Nouveau Testament, ne s'est pas trompée en faisant de Balaam une figure de l'idolâtrie*.

Les nombreux clins d'œil à la Genèse et à l'Exode, et qui sont parfois polémiques envers les croyances de la divination, ont servi à donner au portrait de Balaam un côté assez comique. Dieu se rit de son « envoyé » en caricaturant ses contradictions. Il lui défend de partir, lui permet de le faire, l'arrête, le fait repartir... et pour finir l'obligera à bénir au lieu de maudire. En d'autres termes, Dieu « joue » au jeu idolâtre de la manipulation de l'a(A)utre, pour renvoyer à Balaam sa propre image.

En riant, on apprend. On peut rire aux dépens de Balaam mais son histoire ne fait-elle pas réfléchir les émules de Balaam que nous rêvons parfois de devenir ? Dieu et sa vérité ne se laissent pas plus capturer par nos discours pieux* et théologiques que

²⁷ Cf. Th. Römer, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 1996, pp. 70-76 (sur Gn 32 et Ex 4) et, du même auteur, « Exode 4,24-26 », *Lire & Dire*, 23/1995, pp. 39-47 ; ou « De l'archaïque au subversif : le cas d'Exode 4.24-26 », *ETR*, 1/1994, pp. 1-12.

par les rites divinatoires venus d'au-delà du fleuve. Sa bénédiction et le choix gratuit de son élection, en Gn 32 ou en Nb 22, ne peuvent être maîtrisés ni contrôlés par aucune technique, même religieuse. Ni jugés par quelque instance que ce soit, même théologique. Jacob a voulu arracher par ruse la bénédiction paternelle, mais il ne l'obtiendra de Dieu qu'au prix d'une infirmité. L'exégète qui cherche le sens de la Parole révélée ne l'obtiendra qu'en se battant avec le texte, quitte à y laisser des « plumes » : certains de ses présupposés, par exemple, mais aussi toute velléité de pouvoir intellectuel sur Dieu ou sur les autres. A l'instar d'Abraham et du Balaam auquel Dieu ouvrira les yeux, il ne trouvera le sens ultime qu'en le mettant en pratique, dans la foi et l'obéissance. Le devin Balaam n'a percé le dessein de ce Dieu qu'il croyait connaître – la bénédiction de son peuple – qu'en laissant sa science et ses œuvres mortes. Une clef théologique de l'épisode est donnée par l'ange en Nb 22,32 : Dieu n'est entré dans le jeu du devin que pour lui montrer qu'il menait à l'impasse.

Le Dieu révélé ici ne veut pas rendre compte de ses choix, ni de sa volonté. Cette pédagogie que Dieu déploie tout au long de l'Ancien Testament nous mène vers celle qui se manifeste ultimement en Jésus-Christ. Dieu vient définitivement se refuser à nos représentations et autres tentatives de manipulation ou de récupération par le dépouillement, l'abaissement dans l'humanité, jusqu'à la croix. Une seule certitude nous reste et elle doit nous suffire : Dieu, dans le secret de son plan, ne joue jamais un double-jeu. Sa promesse pour Israël, l'ancien comme le nouveau, est irrévocable, n'en déplaît à tous les Balaq de la terre. « Balaam vit qu'il plaisait au Seigneur de bénir Israël ; il n'alla donc pas comme les autres fois à la recherche de présages, mais il se tourna face au désert » (Nb 24,1). ■

LES PROTESTANTS ET LA SPIRITUALITÉ

par

Chris HINGLEY

*Après avoir
fait ses études à
Wycliffe Hall, Oxford,
il est maintenant
pasteur dans l'Eglise
Presbytérienne de
Bulawayo,
au Zimbabwe**.*

La « spiritualité » est devenue un sujet dont les protestants parlent énormément. De nombreuses facultés de théologie protestantes offrent maintenant des cours de spiritualité ; les protestants sont à la recherche de directeurs spirituels et participent à des retraites guidées ; et la plupart des librairies chrétiennes ont une section réservée à la spiritualité. Beaucoup de protestants ont lu de nombreux livres sur ce sujet. Ils puisent dans les traditions de prière catholique ou orthodoxe plutôt que réformée ; il leur arrive de recommander des techniques de prière qui insistent sur un élément quiétiste*, mystique*. Ils donnent parfois l'impression que le chemin pour arriver à une intimité avec Dieu consiste à abandonner les efforts conscients et intellectuels et à apprendre une méthode de relaxation réceptive. Ils offrent des conseils sur bien d'autres disciplines que la prière : la méditation, la visualisation, la contemplation, le jeûne, ainsi qu'une règle de vie personnelle.

L'emploi du mot « spiritualité » (pour désigner certaines techniques spécialisées et certaines approches de la vie de prière) n'aurait rien signifié pour les chrétiens de l'époque du Nouveau Testament, pas plus que pour tous les chrétiens qui vécurent avant la fin du Moyen-Age. « L'utilisation connue la plus reculée du terme latin *spiritualitas* reste très proche de ce que saint Paul entendait par 'spirituel' (*pneumatikos*) : les chrétiens, en vertu de leur bap-

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

** L'original anglais de cet article a été publié dans *Themelios* 3/1990. Il a été traduit par Myriam Schwab, Jacqueline Bosshard et Gérard Pella.

par les rites divinatoires venus d'au-delà du fleuve. Sa bénédiction et le choix gratuit de son élection, en Gn 32 ou en Nb 22, ne peuvent être maîtrisés ni contrôlés par aucune technique, même religieuse. Ni jugés par quelque instance que ce soit, même théologique. Jacob a voulu arracher par ruse la bénédiction paternelle, mais il ne l'obtiendra de Dieu qu'au prix d'une infirmité. L'exégète qui cherche le sens de la Parole révélée ne l'obtiendra qu'en se battant avec le texte, quitte à y laisser des « plumes » : certains de ses présupposés, par exemple, mais aussi toute velléité de pouvoir intellectuel sur Dieu ou sur les autres. A l'instar d'Abraham et du Balaam auquel Dieu ouvrira les yeux, il ne trouvera le sens ultime qu'en le mettant en pratique, dans la foi et l'obéissance. Le devin Balaam n'a percé le dessein de ce Dieu qu'il croyait connaître – la bénédiction de son peuple – qu'en laissant sa science et ses œuvres mortes. Une clef théologique de l'épisode est donnée par l'ange en Nb 22,32 : Dieu n'est entré dans le jeu du devin que pour lui montrer qu'il menait à l'impasse.

Le Dieu révélé ici ne veut pas rendre compte de ses choix, ni de sa volonté. Cette pédagogie que Dieu déploie tout au long de l'Ancien Testament nous mène vers celle qui se manifeste ultimement en Jésus-Christ. Dieu vient définitivement se refuser à nos représentations et autres tentatives de manipulation ou de récupération par le dépouillement, l'abaissement dans l'humanité, jusqu'à la croix. Une seule certitude nous reste et elle doit nous suffire : Dieu, dans le secret de son plan, ne joue jamais un double-jeu. Sa promesse pour Israël, l'ancien comme le nouveau, est irrévocable, n'en déplaît à tous les Balaq de la terre. « Balaam vit qu'il plaisait au Seigneur de bénir Israël ; il n'alla donc pas comme les autres fois à la recherche de présages, mais il se tourna face au désert » (Nb 24,1). ■

LES PROTESTANTS ET LA SPIRITUALITÉ

par

Chris HINGLEY

*Après avoir
fait ses études à
Wycliffe Hall, Oxford,
il est maintenant
pasteur dans l'Eglise
Presbytérienne de
Bulawayo,
au Zimbabwe**.*

La « spiritualité » est devenue un sujet dont les protestants parlent énormément. De nombreuses facultés de théologie protestantes offrent maintenant des cours de spiritualité ; les protestants sont à la recherche de directeurs spirituels et participent à des retraites guidées ; et la plupart des librairies chrétiennes ont une section réservée à la spiritualité. Beaucoup de protestants ont lu de nombreux livres sur ce sujet. Ils puisent dans les traditions de prière catholique ou orthodoxe plutôt que réformée ; il leur arrive de recommander des techniques de prière qui insistent sur un élément quiétiste*, mystique*. Ils donnent parfois l'impression que le chemin pour arriver à une intimité avec Dieu consiste à abandonner les efforts conscients et intellectuels et à apprendre une méthode de relaxation réceptive. Ils offrent des conseils sur bien d'autres disciplines que la prière : la méditation, la visualisation, la contemplation, le jeûne, ainsi qu'une règle de vie personnelle.

L'emploi du mot « spiritualité » (pour désigner certaines techniques spécialisées et certaines approches de la vie de prière) n'aurait rien signifié pour les chrétiens de l'époque du Nouveau Testament, pas plus que pour tous les chrétiens qui vécurent avant la fin du Moyen-Age. « L'utilisation connue la plus reculée du terme latin *spiritualitas* reste très proche de ce que saint Paul entendait par 'spirituel' (*pneumatikos*) : les chrétiens, en vertu de leur bap-

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

** L'original anglais de cet article a été publié dans *Themelios* 3/1990. Il a été traduit par Myriam Schwab, Jacqueline Bosshard et Gérard Pella.

tême, sont censés être 'spirituels' au sens de 'conduits par l'Esprit' et de 'vivants par l'Esprit' ¹.

La spiritualité, dans son acception originelle, concerne donc les chrétiens de toutes les époques, de tout caractère et de toute théologie ; dans son usage moderne, la spiritualité inclut l'enseignement de certains types de prière qui intéressent une partie de l'Eglise, mais qui ne sont pas des moyens de grâce nécessaires à tous.

Malgré la constatation que le dernier usage du mot n'est pas biblique et peut induire en erreur, cet article va néanmoins employer le mot « spiritualité » principalement dans son sens moderne et technique. Ainsi, beaucoup de chrétiens s'intéressent à la « spiritualité » pensée dans ce sens. Cet intérêt provient-il d'une authentique soif de Dieu et d'un désir d'entrer dans des chemins de prière et d'écoute de Dieu plus profondes que le traditionnel « temps de recueillement » ? Ou bien une partie de cet intérêt provient-il d'une insatisfaction à l'égard de la foi biblique réformée et d'un vif désir de ce qui est original, singulier et qui donne l'impression agréable d'appartenir à une élite spirituelle ? Les protestants sont partagés à ce sujet : certains rejettent le tout comme étant « non-biblique » ; d'autres essaient toute nouvelle technique avec enthousiasme et candeur. Cet article va essayer de déterminer ce qui a de la valeur pour les protestants dans cette tradition de spiritualité.

Comment Dieu parle-t-il ?

La question centrale est la compréhension de la manière dont Dieu nous parle. Il y a en gros deux façons différentes de voir cela, l'une ou l'autre étant implicite dans les livres sur la spiritualité. L'approche la plus mystique (qui est peut-être la plus répandue de nos jours) consiste à essayer d'écouter la voix de Dieu essentiellement à travers une lumière intérieure ou directement insufflée par l'Esprit : une telle approche insistera sur la nécessité de nous soustraire à toute distraction, voire même de laisser de côté notre esprit rationnel, afin de nous rendre réceptifs à la voix douce et subtile de Dieu en notre for intérieur (cf. 2 R 19,12). Les protestants, toutefois, sont convaincus que Dieu a parlé d'une façon unique et très claire au travers de son Fils Jésus-Christ et des Ecritures qui lui rendent témoignage. Loin de mettre de côté notre esprit rationnel, nous devons faire usage de nos facultés mentales et de notre compréhension pour étudier les Ecritures et

¹ Simon Tugwell O. P., *Ways of Imperfection*, Longman and Todd, Darton, 1984, p. VII.

écouter la voix de Dieu qui parle au travers d'elles. Nous ne pouvons pas entendre Dieu sans le travail du Saint-Esprit qui éclaire notre intelligence, mais « normalement », si je puis dire, il le fera en nous rendant capables de comprendre d'une part les vérités de l'Écriture et d'autre part de les appliquer à notre vie. Notre responsabilité première consiste à recourir à toute aide qui nous est donnée pour étudier la Bible (y compris les commentaires, les prédications et la littérature pieuse*) ainsi qu'à rechercher les principes d'interprétation que la Bible nous enseigne.

La plupart des protestants sont d'accord sur ce principe central de la révélation spéciale ; toutefois, certains se sont récemment demandé si cette façon d'écouter Dieu était tout à fait adéquate. En insistant pareillement sur la compréhension rationnelle des Écritures, les protestants ne se sont-ils pas coupés des autres voies de la révélation ? Ne peut-il pas utiliser des suggestions intérieures directes ? La beauté de la nature ? Les visions et les rêves ? Le don des langues et de prophétie ? Ou encore des messages personnels issus des Écritures, mais sans rapport avec le contexte et le sens originel ?

Une réponse brève consiste à dire que Dieu peut certainement recourir à toutes ces voies et qu'il peut se révéler à nous de quelque façon que ce soit (y compris par la bouche d'une ânesse, Nb 22,21-23). L'Écriture elle-même donne des exemples de Dieu faisant de telles suggestions : Ne 2,12 ; Ac 16,7 ; 21,11 ; 1 Co 14 ; 2 Co 2,13. Nous devrions pourtant nous garder d'abandonner trop rapidement la voie la plus sûre et la plus claire par laquelle Dieu promet de nous parler (l'Écriture) en faveur de voies secondaires, qu'il n'a promises ni à tous les hommes ni en tout temps : de telles voies sont « extraordinaires, exceptionnelles et anormales »². Elles ne sont certainement pas plus spirituelles que le dur labeur qui consiste à nous efforcer d'interpréter les Écritures et elles ne doivent donc pas être recherchées de la même façon.

Toutefois les protestants ont quelque chose à apprendre des écrivains chrétiens rattachés à d'autres traditions spirituelles. Les protestants ont eu raison de souligner l'utilisation de l'esprit pour écouter Dieu, mais malheureusement ils ne se sont pas toujours rendu compte que les paroles de Dieu doivent pénétrer plus profondément qu'au niveau de l'esprit, afin de toucher notre conscience, notre cœur et notre volonté également. Il en est résulté une génération de protestants ayant une bonne connaissance de la doctrine chrétienne, mais spirituellement superficiels et peu conscients de la profondeur de la communion et de l'intimité à

² J.I. Packer, *Hot Tub Religion* (Tyndale House, 1978), p. 126. (Publié en Grande-Bretagne par IVP sous le titre *Laid-back Religion*).

laquelle Dieu nous appelle. Le but de la lecture de la Bible n'est pas en définitive d'accroître notre compréhension intellectuelle mais de nous amener à faire une rencontre vivante avec Jésus-Christ. Une telle rencontre ne peut pas nous laisser inchangés ; elle met en évidence notre péché et notre pauvreté spirituelle et nous montre la voie d'une transformation de nos vies et de notre témoignage.

Cette superficialité est une des raisons pour lesquelles les protestants se tournent vers les livres traitant de spiritualité (dont beaucoup sont de tradition catholique ou orthodoxe). Ils veulent apprendre à méditer les Ecritures, à demeurer dans la Parole de Dieu et à la ruminer pour qu'elle pénètre vraiment de l'esprit au cœur. Comme l'écrivait J.I. Packer : « La méditation est aujourd'hui un art perdu et les chrétiens souffrent cruellement de leur ignorance en ce domaine »³. Nous devons réapprendre à construire un pont au-dessus de l'abîme qui sépare la compréhension intellectuelle des prières ferventes.

L'utilisation de techniques

Plusieurs livres sur la spiritualité recommandent diverses techniques en vue d'apaiser notre esprit pour le préparer à la méditation et à la prière. Celles-ci incluent généralement la concentration sur diverses sensations corporelles, l'écoute de tous les sons audibles et la fixation de l'attention sur la respiration, étant conscients de l'air qui entre et sort de nos narines. Le but de tels exercices est de traiter le problème des distractions mentales et extérieures qui perturbent la plupart des chrétiens lorsqu'ils essaient de prier. C'est une tâche impossible et stérile que d'essayer de *vider* notre esprit de ses pensées distrayantes ; une meilleure approche consiste donc à le *remplir* de stimuli neutres ou agréables (telle que la perception de sons et de sensations corporelles). Par ces moyens, dit-on, l'esprit peut être calmé, de sorte qu'il est prêt à entendre la voix de Dieu.

Il est évident que cette approche a beaucoup de points communs avec les techniques de méditation orientales. Toutefois, les méditations orientale et chrétienne sont radicalement différentes quant à leur but. La méditation orientale s'efforce d'apaiser l'esprit et d'expérimenter une conscience mystique. La méditation chrétienne, quant à elle, n'essaie pas de court-circuiter l'esprit et son but n'est pas d'atteindre un état de conscience modifié, mais

³ J.I. Packer, *Connaître Dieu*, trad. fr. : Grâce et Vérité, Mulhouse, 1984, p. 17 ; voir aussi Peter Toon, *From Mind to Heart*, Baker Book House, 1987.

d'entendre la voix de Dieu. Elle nous vient non pas simplement de l'intérieur mais des Ecritures interprétées avec l'aide du Saint-Esprit.

Un livre tel que *Sadhana*, d'Anthony de Mello⁴ présente des dangers car il contient des conseils au sujet de plusieurs de ces techniques. Bien qu'Anthony de Mello mette en garde contre certains dangers, il semble parfois suggérer que de telles techniques sont elles-mêmes une voie vers l'intimité avec Dieu. Il faut cependant reconnaître que ces techniques n'ont qu'une valeur limitée. Il est dangereux de les confondre avec la prière ; elles ne peuvent être tout au plus qu'une préparation à la prière.

De telles techniques présentent donc un danger si elles se substituent à la méditation et à la prière chrétiennes au lieu d'y préparer. Elles peuvent par ailleurs être dangereuses pour les personnes qui sont venues à Christ en quittant le yoga ou le mysticisme oriental et qui sont toujours soumises à leur attrait. Dans ce cas, le type d'approche suggéré par Peter Toon (voir note 10) est préférable. Il rappelle que la préparation la plus importante que nous puissions faire est de prendre du temps pour invoquer Dieu consciemment, en nous souvenant de ce que nous sommes par la grâce de Dieu en Jésus-Christ. Richard Foster commente avec sagesse : « Personnellement, les techniques m'intéressent peu, mais aider les gens à entrer en relation avec Dieu m'intéresse énormément. Les suggestions spécifiques ne sont utiles que dans la mesure où elles nous font entrer plus pleinement en relation, de sorte que nous voyons la 'gloire de Dieu sur la face du Christ' (2 Co 4,6) »⁵.

Mais je me garderai de déconseiller le recours aux exercices de concentration à tous les chrétiens, si le but que décrit Richard Foster reste constamment présent à l'esprit. Nous avons tous besoin de trouver une manière de résoudre le problème des distractions qui rend la prière difficile et ces techniques en suggèrent une. L'exercice qui consiste à se concentrer sur des sons pendant une vingtaine de minutes est neutre en soi et peut être utile parfois, particulièrement dans les moments où notre esprit est préoccupé par les événements et les soucis d'une journée active⁶. Si, dans

⁴ Anthony de Mello, *Un chemin vers Dieu. Sadhana*, trad. fr. : Desclée de Brouwer, Paris, 1983. Voir en particulier pp. 34-47.

⁵ Interview dans *Christianity Today*, Vol. 31, N° 13, 18 septembre 1987, p. 19.

⁶ Il est intéressant de remarquer que le Dr Martyn Lloyd-Jones recommande d'écouter de la musique de Mozart comme moyen de relaxer l'esprit avant de préparer une prédication. C'est une utilisation semblable à une technique neutre. (M. Lloyd-Jones, *Preaching and Preachers*, Hodder and Stoughton, Londres, 1971, p. 183.).

ces moments-là, nous nous précipitons sur la lecture de la Bible et la prière sans préparation adéquate, nous risquons de nous décourager en constatant que les pensées qui se bousculent dans notre esprit rendent la concentration impossible.

Si nous hésitons à reconnaître le bien-fondé du recours à des techniques particulières, nous ne perdons pas de vue les vérités importantes que soulignent ceux qui les préconisent : la valeur de la solitude et du silence. Nous voyons combien Jésus lui-même insistait sur la solitude et le silence dans son invitation aux apôtres : « Venez à l'écart dans un lieu désert, et reposez-vous un peu » (Mc 6,31). Ce projet fut presque immédiatement contrecarré par la foule et Jésus se rendit disponible pour eux, ému de compassion par leurs besoins (v. 34). Mais il est très intéressant de remarquer que Jésus ne laissa pas les besoins de la foule et des apôtres frustrer son désir d'être seul avec son Père. A la fin du jour, il les renvoya tous et s'en alla seul sur la montagne, pour prier (v. 46). Accepter d'être indisponible pour un temps est une part nécessaire de la discipline spirituelle.

Il est évident que nous ne pouvons pas, simplement en apprenant à recourir à la solitude et au silence, forcer Dieu à se révéler à nous. Par ailleurs, si nous négligeons la solitude et le silence constamment, si nous sommes toujours environnés de gens et de bruit, nous risquons de nous rendre sourds à la voix de Dieu lorsqu'elle vient à nous. En fait, la solitude et le silence n'ont rien de naturel pour nous ; tout dans notre culture milite contre eux. Il faut donc les apprendre et leur donner une priorité délibérée dans notre vie. Ceci est peut-être particulièrement vrai pour les protestants qui, par tempérament et conviction, insistent trop souvent sur l'activité.

Plus encore : nous devons nous rendre compte que ce n'est pas seulement à cause des pressions d'une société laïque que nous craignons le silence : c'est aussi à cause de notre peur inavouée de ce que nous pourrions entendre dans le silence ; la légion de peurs refoulées, les sentiments de culpabilité ou d'incapacité auxquels nous devons faire face avant de pouvoir entendre Dieu nous parler au milieu d'eux. La plupart d'entre nous avons besoin d'aide dans ce domaine et, même si nous décidons de ne pas recourir à des techniques particulières, nous devons trouver notre propre manière de rechercher la solitude et le silence pour donner à Dieu l'occasion de nous parler⁷.

⁷ Voir Sœur Margaret Magdalen CSMV, *Jesus, Man of Prayer*, Hodder and Stoughton, Londres, 1987, pp. 39-57 ; Henri Nouwen, *Les mains ouvertes*, trad. fr. : Paris, Cerf, 1981, pp. 25 à 56.

La contemplation imaginative

Un livre qui a eu récemment une grande influence est *God of Surprises* (« Le Dieu des surprises ») de Gerard Hughes⁸. Son but est de rendre accessible au lecteur moderne un ouvrage classique de spiritualité que la plupart des chrétiens trouveraient presque impossible à lire : les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola. Dans ce livre, le protestant découvrira une manière d'utiliser les Ecritures qui lui semblera probablement assez étrange. Il s'agit de la contemplation « imaginative » ou « ignacienne », qui consiste pour le lecteur à prendre une scène de l'un des Evangiles et à faire appel à son imagination pour la revivre, comme si elle se passait devant ses yeux et qu'il y participait vraiment. Gerard Hughes en donne deux exemples, un bref se référant à la guérison du démoniaque dans Mc 5,1-20 (p. 39) et un exemple bien plus détaillé en se référant à la parabole du fils prodigue (pp. 79-83). Anthony de Mello donne également un exemple détaillé dans *Sadhana*, avec le récit de la guérison du paralytique dans Jn 5 (pp. 110-113).

Cette approche de l'Ecriture soulève des problèmes pour bien des protestants. Cela peut leur sembler assez irréel d'essayer de s'imaginer une époque et un lieu où ils n'étaient pas effectivement présents. Ils se demandent également si le fait de recourir à cette méthode n'amène pas à enfreindre le second commandement qui interdit de se faire des images (tant mentales que physiques) pour adorer Dieu.

En évaluant ces objections, il faut se rappeler que nos facultés imaginatives nous ont été données par Dieu et que nous ne pouvons dans une certaine mesure nous empêcher de les utiliser lorsque nous lisons les Ecritures. Les images affluent spontanément à notre esprit quand nous lisons la description de scènes aussi vivantes que la multiplication des pains ou l'apaisement de la tempête. Du reste, la Bible elle-même semble vraiment nous encourager à faire appel à notre imagination, sinon pourquoi inclurait-elle des livres dont les images sont aussi vivantes que dans Daniel ou l'Apocalypse et pourquoi Jésus recourait-il à des paraboles comme forme principale d'enseignement ?

Force nous est donc de reconnaître, malgré le danger que présente une utilisation indisciplinée de l'imagination, que la réponse ne consiste pas à essayer d'abandonner l'imagination, mais à s'assurer qu'elle est contrôlée par notre esprit rationnel. La méditation chrétienne diffère de la non-chrétienne « non par

⁸ Gerard Hughes, *God of Surprises*, Longman and Todd, Darton, 1985.

l'absence de l'intuition, mais par la présence de la raison »⁹. Pratiquement, cela signifie que nous éviterons de *commencer* l'étude des Ecritures par le biais de l'imagination. Il nous faut d'abord étudier les Ecritures avec les facultés de notre esprit rationnel et notre mémoire, en recourant aux principes bibliques d'interprétation ainsi qu'à toute l'aide que nous pouvons trouver dans les commentaires. Puis il sera tout à fait inoffensif (et nécessaire) de laisser les répercussions du passage en question pénétrer plus profondément, de l'esprit au cœur, et l'appel à l'imagination est une façon de permettre que cela se produise. « Il ne faut pas craindre l'imagination mais il s'agit de l'accueillir et de l'utiliser, afin de la mettre au service de l'intellect et de la mémoire, et non en position de domination »¹⁰. Le danger inhérent à la confection d'images, ou à l'idolâtrie* est évité si la vérité objective de l'Ecriture contrôle l'imagination, plutôt que l'inverse.

Le recours à ce type particulier de contemplation imaginative n'est évidemment pas obligatoire pour tous les chrétiens ; ce n'est pas une « condition de la grâce » et certains y trouveront plus de bénéfice que d'autres. Mais tous les chrétiens devraient aspirer au but que poursuit la contemplation « ignacienne », même s'ils préfèrent recourir à une autre méthode pour y parvenir. Et c'est le cas quand la lecture des Ecritures devient plus qu'un simple exercice intellectuel, c'est-à-dire l'occasion d'une rencontre personnelle entre le lecteur et Jésus-Christ. « Nous devons avancer et reculer jusqu'à ce que nous nous soyons identifiés avec les nombreuses personnes qui entouraient Jésus. Car tant que nous serons incapables de *nous* reconnaître dans ces personnes, nous serons incapables de reconnaître le *Seigneur*... La meilleure chose à faire est de toujours prendre votre position au point même où se situe l'une des personnes qui le rencontrent ou qui apparaissent dans ses paraboles ; par exemple, se tenir dans la prison d'où Jean lui adresse des questions remplies de doutes, ou adopter le point de vue de la femme cananéenne qui ne désire rien d'autre de lui que les miettes qui tombent de la table du Seigneur, ou du jeune homme riche qui ne peut renoncer au dieu Mammon et repart donc sans sa bénédiction »¹¹.

⁹ Ed. Clowney (cité par James Sire dans une interview dans *Christianity Today*, Vol. 31, N° 13, 18 septembre 1987, p. 18).

¹⁰ Peter Toon, *Meditating Upon God's Word*, Longman and Todd, Darton, 1988, p. 41.

¹¹ Helmut Thielicke, *The Waiting Father*, James Clarke, 1968, p. 18.

Une autre approche des Ecritures pouvant paraître étrange aux protestants est le type de méditation qui fait partie de la méthode « bénédictine »* de prier. Elle consiste pour le chrétien à lire un passage des Ecritures jusqu'à ce qu'il tombe sur un verset ou une phrase qui lui semble ressortir du passage avec une force spéciale. Ce verset fera l'objet de sa méditation ; c'est-à-dire qu'il commencera à murmurer les mots de façon persistante, maintes et maintes fois (soit mentalement, soit à haute voix) jusqu'à ce que, au travers de la répétition constante, ils s'enfoncent jusqu'au cœur. Ce temps de méditation conduit à la longue à donner une réponse à Dieu dans la prière¹³.

André Louf appelle cette démarche *meditatio* : « Ne pensons pas à la méditation-réflexion au sens rationnel de ce vocable, mais à sa signification primitive qui évoque la continuelle répétition, la patiente rumination des mêmes mots »¹⁴. Une métaphore qui a fréquemment été utilisée au Moyen-Age pour décrire ce type de méditation vient du mot *ruminari* : un mâchonnement du mot. Elle suggère l'image de vaches somnolentes qui ruminent de façon incessante. On nous encourage ainsi à ruminer la Parole, patiemment absorbés par elle jusqu'à ce qu'elle fasse partie de notre être même¹⁵.

Pour certains protestants, cela pourrait ressembler étrangement à l'usage hindou ou bouddhiste d'un mantra, ensemble de termes que l'adorateur répète continuellement jusqu'à ce qu'il parvienne à un état de conscience modifié au moyen de la répétition. Mais la question cruciale, une fois de plus, est l'utilisation de l'intelligence. Pour l'adorateur hindou ou bouddhiste, le sens des mots n'est pas crucial : il se peut même que l'adorateur l'ignore ; c'est l'acte même de répéter plutôt que la compréhension par la raison qui provoque l'état de conscience modifié. Anthony de Mello (qui a été puissamment influencé par l'hindouisme) en arrive presque à suggérer la même chose : « L'important, toutefois, c'est

¹² La méditation implique bien davantage que ce qui est décrit dans ce paragraphe. La meilleure introduction sur ce sujet est donnée dans deux livres de Peter Toon : *Meditating upon God's Word*, Longman and Todd, Darton, 1988 et *From Mind to Heart*, Baker Book House, 1987.

¹³ Anthony de Mello, *op. cit.*, pp. 145-151.

¹⁴ André Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, trad. fr. : Editions Foyer Notre-Dame, Bruxelles, 1972, p. 73.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 73-75. Voir aussi Sœur Margaret Magdalen CSMV, *op. cit.*, pp. 96-98.

que vous continuiez à répéter ces mots (même si vous le faites mentalement) et que vous réduisiez votre réflexion sur leur sens au strict minimum »¹⁶.

Mais les auteurs plus avisés soulignent qu'il est d'une importance suprême de ne pas abandonner l'usage de l'intellect conscient. Le Métropolitain Antoine de Souroge déclare que l'attitude des chrétiens durant la méditation et la prière diffère tant de l'activité (s'acharner à vouloir faire descendre Dieu à notre niveau) que de la passivité (être assis à ne rien faire du tout). Elle est plutôt comme la vigilance d'un soldat montant la garde de nuit : « D'une certaine manière, il est inactif parce qu'il est debout et ne fait rien ; d'un autre côté, c'est une activité intense, parce qu'il est éveillé et se souvient de tout. Il écoute, il regarde avec une perception accrue, prêt à tout »¹⁷.

Il me semble que c'est une très bonne façon de décrire l'attitude à viser durant la méditation.

Le chrétien ne cherchera pas à faire le vide dans son esprit. Au contraire, en état de vigilance mentale complète, il murmurer les mots maintes et maintes fois, en attendant de percevoir comment l'Esprit Saint les lui appliquera. Il se peut que des personnes, des événements, ou des sentiments de culpabilité, d'anxiété ou de désir lui viennent à l'esprit, mais il recevra la perspicacité de voir comment les mots des Ecritures s'y appliquent très directement.

Il est intéressant de mettre en parallèle l'usage orthodoxe de la « prière de Jésus » (« Seigneur Jésus-Christ, prends pitié de moi, pauvre pécheur ») que les Orthodoxes sont encouragés à emporter avec eux durant la journée, en murmurant les mots de façon répétée et aussi souvent qu'ils le peuvent. La signification des mots est cruciale : parce qu'ils résument l'évangile même on apprend au chrétien orthodoxe à se concentrer sur ce qu'ils veulent dire et à pénétrer toujours plus profondément dans la vérité qu'ils enseignent¹⁸.

Cela est très différent de la passivité totale des bouddhistes. En revanche, cela met en question une faiblesse dans une certaine spiritualité protestante. Les protestants ont souligné avec raison que nous devons apporter à notre lecture de la Bible et à notre prière toute notre autodiscipline, nos facultés intellectuelles, notre vigilance et notre énergie. Mais le danger correspondant est évi-

¹⁶ *Sadbana*, p. 147.

¹⁷ Métropolitain Anthony of Sourozh, « Living Prayer », dans *The Essence of Prayer*, Longman and Todd, Darton, 1986, pp. 91-92.

¹⁸ Métropolitain Anthony of Sourozh, « School for Prayer » dans *The Essence of Prayer*, Darton, Longman and Todd, pp. 154-165. Voir aussi Henri Nouwen, *op. cit.*

dent : nous risquons d'oublier, lorsque nous avons fait tout notre possible et nous avons prié avec tout le savoir et la force dont nous sommes capables, que nos prières et nos tentatives d'intimité avec Dieu sont parfaitement inutiles, à moins que Dieu lui-même ne choisisse de venir à nous. Sous ce rapport, nous devons apprendre des écrivains catholiques et orthodoxes (ainsi que de Paul lui-même : Rm 8,26) que la vraie prière commence quand nous arrivons au bout de nos meilleurs efforts et que nous confessons notre impuissance au Saint-Esprit¹⁹.

Une spiritualité personnelle

Que devrait être alors la réponse protestante à l'intérêt moderne pour la spiritualité ? Je crois qu'elle devrait allier ouverture et discernement. Il est aussi insensé de tout rejeter comme perversion de l'évangile, ou comme manifestation du mouvement New Age²⁰, que de tout accepter sans discernement.

Il est très important pour chaque chrétien de développer pour son propre usage une spiritualité personnelle : une discipline de lecture de la Bible et de prière qui sera pour lui la meilleure approche de Dieu. A quoi ressemblera une telle spiritualité personnelle ?

1. En premier lieu, elle sera *évangélique*. Cela signifie qu'elle prendra au sérieux les doctrines du péché, de la dépravation humaine et de la nécessité d'une conversion. La principale faiblesse de la plupart des livres catholiques sur la spiritualité est qu'ils ne manifestent quasiment aucune conscience de ces doctrines. Le chrétien évangélique, en revanche, viendra écouter Dieu avec beaucoup d'humilité et de défiance à l'égard de soi. Il insistera beaucoup sur la doctrine de la révélation et, plutôt que de se fier à une quelconque lumière ou voix intérieures, fera confiance aux Ecritures interprétées par le Saint-Esprit²¹.

¹⁹ Pour une discussion très sage de ce point, et de ses implications pour l'utilisation de techniques dans la prière, voir André Louf, *op. cit.*, pp. 140-147.

²⁰ C'est ce que Dave Hunt et T.A. McMahon insinuent dans un livre qui donne d'importants avertissements, mais dont les thèses sont extrêmes dans leur considération de la spiritualité moderne comme une partie de la grande apostasie : *The Seduction of Christianity*, Harvest House Publishers, 1985.

²¹ Parmi les auteurs évangéliques contemporains, on lira avec profit J.I. Packer, notamment son ouvrage *Connaître Dieu*, traduit en français (voir note 3) ; Richard Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life*, Paternoster Press, Londres, 1979 ; ainsi que les ouvrages de Martin Lloyd-Jones.

2. Deuxièmement, une spiritualité personnelle sera *catholique*. Les protestants, tout en affirmant que leur tradition de spiritualité est une tradition bonne et vraie, reconnaîtront la pauvreté de la doctrine de leur Eglise dans ce domaine. Ils ne revendiqueront pas un monopole de la vérité mais examineront d'autres époques et d'autres traditions afin d'enrichir leur vie spirituelle.

Cela implique, pour commencer, que le protestant moderne ne se limite pas à lire les ouvrages modernes. Lorsqu'il lira les grands ouvrages des protestants du passé, il sera très probablement surpris d'y trouver des enseignements de techniques qu'il croyait être d'origine moderne ou orientale. Une grande partie de la défiance évangélique contemporaine à l'égard de la spiritualité est due au fait que nous avons perdu le contact avec l'héritage spirituel du passé. Notre ignorance des aides de dévotion que nos aïeux spirituels estimaient importantes entraîne une méfiance souvent inutile à l'égard d'enseignements qu'ils auraient considérés comme allant de soi. Les protestants modernes sont les fils d'une époque hyper-rationnelle et ils ont besoin de tester les limites de leur pratique spirituelle en retournant à la fois aux Ecritures et aux anciens maîtres de spiritualité²².

Il se peut aussi qu'ils veuillent apprendre comment les livres catholiques modernes et orthodoxes insistent sur la solitude, le silence et la réceptivité, ce qui rétablit l'équilibre face à une accentuation excessive de l'activité dans les ouvrages évangéliques. De bons auteurs par lesquels commencer sont Gerard Hughes, Henri Nouwen, André Louf, Jean Vanier, Métropolitaine Antoine de Sourgo et Thomas Green.

Jean Vanier, qui a fondé dans le monde entier les communautés de « L'Arche » pour les handicapés mentaux, est un auteur de grande valeur : il montre que la vraie spiritualité chrétienne n'est pas un retrait du monde mais qu'elle est dans ce monde la source du service. Il donne de profonds aperçus sur la vie communautaire, le ministère des faibles auprès des forts,

²² Voir en particulier Augustin, *Les Confessions*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964 ; *The Saints' Everlasting Rest* de Richard Baxter ; les lettres de Samuel Rutherford ; *Le Voyage du Pèlerin* de John Bunyan ; *A Lifting Up for the Downcast* de William Bridge ; ou encore le « journal » de John Wesley ou George Whitefield.

« C'est une bonne règle que de ne jamais se permettre, après avoir lu un livre récent, d'en lire un autre récent avant d'en avoir lu un ancien entre deux » C.S. Lewis, *God in the Dock*, cité par James Houston dans son appendice, « A Guide to Devotional Reading », d'une édition de *Religious Affections* de Jonathan Edwards, Multnomah Press, 1984, un autre « classique » à recommander !

et sur le besoin humain fondamental d'intimité, d'utilité et de joie²³. Il mérite d'être lu par tous les protestants.

Henri Nouwen a été très influencé par Jean Vanier : il reconnaît sa dette envers lui dans son livre *In the House of the Lord* (« Dans la maison du Seigneur »), et donne dans *Les mains ouvertes* et *Le retour de l'enfant prodigue*²⁴ un sage enseignement sur notre relation avec nous-mêmes, avec les autres et avec Dieu.

Thomas Green s'inscrit dans la spiritualité de Thérèse d'Avila. Dans *When the well runs dry* (« Quand le puits devient sec »), il nous aide à comprendre la sécheresse spirituelle comme une dimension nécessaire et positive de la croissance chrétienne²⁵. Le meilleur antidote à l'activisme que je connaisse est le petit « classique » de Vanstone²⁶.

3. Ce sera également une spiritualité *personnalisée*. Le chrétien avisé se rendra compte que la vie spirituelle est non seulement une question de théologie mais aussi de caractère, de tempérament et d'éducation. Ce qui est pour d'autres chrétiens une bonne discipline peut être tout à fait néfaste pour lui. Il est donc important qu'il lise beaucoup et qu'il teste différentes approches de la vie spirituelle, afin qu'il trouve celle qui lui convient.

4. Finalement, ce sera une spiritualité *flexible*. Une règle de vie qui fonctionne bien à un moment donné peut ne plus convenir par la suite et devra être abandonnée. Par exemple une discipline spirituelle qui est appropriée pour l'étudiante dont le modèle de vie est relativement libre sera probablement très inappropriée lorsque cette étudiante deviendra une épouse et une mère qui travaille. Trop de chrétiens nourrissent un sentiment de culpabilité erroné parce qu'ils se trouvent incapables de soutenir une règle de vie qui n'est plus adéquate pour eux.

Il est donc important que nous sachions demander conseil et nous ouvrir aux autres. Nous avons tous besoin de l'aide d'autres personnes auxquelles nous pouvons nous fier, afin qu'elles nous interpellent quand nous sommes paresseux ou qu'elles nous encou-

²³ Jean Vanier, *La communauté, lieu du pardon et de la fête*, Editions Fleurus, Paris, 1989 ; *Homme et femme il les fit*, Editions Fleurus, Paris, 1984.

²⁴ Henri Nouwen, *Les mains ouvertes* (voir note 7) ; *Le retour de l'enfant prodigue*, Genève, Presses Bibliques Universitaires, 1995 ; *In the house of the Lord*, Longman and Todd, Darton, 1986.

²⁵ Thomas Green, *When the well runs dry*, Ave Maria Press, 1979.

²⁶ W.H. Vanstone, *The stature of waiting*, Longman and Todd, Darton, 1982.

ragent quand nous sommes conscients d'une faiblesse ou d'un manquement. Il est réjouissant de constater que les protestants sont à présent beaucoup plus ouverts à la recherche d'un directeur spirituel (un chrétien plus âgé, plus sage, qui les aidera dans leur vie spirituelle), à entrer dans un groupe qui va expérimenter collectivement et évaluer différents exercices spirituels, ou encore participer à des retraites guidées.

Si nous sommes disposés à être guidés, disciplinés et enseignés par d'autres au sujet de la vie spirituelle, nous serons protégés des dangers d'une spiritualité qui peut facilement devenir égoïste, narcissique et introvertie, et nous serons amenés à une intimité plus profonde avec Dieu. Et lorsque nous rencontrons le Dieu vivant, nous trouverons très souvent que le résultat n'est pas la paix intérieure, la tranquillité et le calme que tant de gens recherchent. Au contraire, nous serons souvent dérangés, interpellés et remis en question, afin que nous sortions à nouveau dans le monde. Peut-être est-ce là la marque la plus sûre d'une authentique spiritualité. ■

APPROCHES RÉCENTES EN ÉTHIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

par Walter
C. KAISER
Junior*

Cet article fait brièvement le point sur l'orientation actuelle de la réflexion éthique et sur la possibilité de se référer à l'Ancien Testament pour l'élaborer. Dans ce chantier plein de désordre, l'article propose aux évangéliques de se donner comme priorité de réfléchir à la question de la sélectivité dans le domaine des lois de l'AT, en opérant la distinction entre les lois morales et les lois cérémonielles et civiles (question critique). Ensuite il faut réfléchir aux lignes interprétatives complexes que recèle le texte biblique lui-même, et reprendre la question de la méthode herméneutique. Le troisième et plus difficile point concerne la question du principe rationnel unificateur qui puisse lier les apports des divers matériaux éthiques de l'AT, puisque la révélation divine doit pouvoir assurer une consistance suffisante à l'ensemble de ses thèmes théologiques et éthiques.

Il y a plus de quinze ans R.E. Clements affirmait que l'éthique de l'Ancien Testament se révélait être « l'un des sujets les plus difficiles à traiter... étonnamment restreinte la littérature qui lui y est consacrée... Il a été difficile d'éviter le recours aux ouvrages superficiels »¹. Jusqu'à récemment, mon propre ouvrage fut la seule contribution entièrement anglaise de ce siècle sur le

* Walter C. Kaiser, Jr. a enseigné à Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA. Cet article a été publié dans *The journal of the evangelical society*, n° 35/3, San Diego, Californie, 1992, sous le titre « New approaches to Old Testament Ethics ». Il a été traduit par Marc Gallopin.

¹ R.E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Study*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 107.

ragent quand nous sommes conscients d'une faiblesse ou d'un manquement. Il est réjouissant de constater que les protestants sont à présent beaucoup plus ouverts à la recherche d'un directeur spirituel (un chrétien plus âgé, plus sage, qui les aidera dans leur vie spirituelle), à entrer dans un groupe qui va expérimenter collectivement et évaluer différents exercices spirituels, ou encore participer à des retraites guidées.

Si nous sommes disposés à être guidés, disciplinés et enseignés par d'autres au sujet de la vie spirituelle, nous serons protégés des dangers d'une spiritualité qui peut facilement devenir égoïste, narcissique et introvertie, et nous serons amenés à une intimité plus profonde avec Dieu. Et lorsque nous rencontrons le Dieu vivant, nous trouverons très souvent que le résultat n'est pas la paix intérieure, la tranquillité et le calme que tant de gens recherchent. Au contraire, nous serons souvent dérangés, interpellés et remis en question, afin que nous sortions à nouveau dans le monde. Peut-être est-ce là la marque la plus sûre d'une authentique spiritualité. ■

APPROCHES RÉCENTES EN ÉTHIQUE DE L'ANCIEN TESTAMENT

par Walter
C. KAISER
Junior*

Cet article fait brièvement le point sur l'orientation actuelle de la réflexion éthique et sur la possibilité de se référer à l'Ancien Testament pour l'élaborer. Dans ce chantier plein de désordre, l'article propose aux évangéliques de se donner comme priorité de réfléchir à la question de la sélectivité dans le domaine des lois de l'AT, en opérant la distinction entre les lois morales et les lois cérémonielles et civiles (question critique). Ensuite il faut réfléchir aux lignes interprétatives complexes que recèle le texte biblique lui-même, et reprendre la question de la méthode herméneutique. Le troisième et plus difficile point concerne la question du principe rationnel unificateur qui puisse lier les apports des divers matériaux éthiques de l'AT, puisque la révélation divine doit pouvoir assurer une consistance suffisante à l'ensemble de ses thèmes théologiques et éthiques.

Il y a plus de quinze ans R.E. Clements affirmait que l'éthique de l'Ancien Testament se révélait être « l'un des sujets les plus difficiles à traiter... étonnamment restreinte la littérature qui lui y est consacrée... Il a été difficile d'éviter le recours aux ouvrages superficiels »¹. Jusqu'à récemment, mon propre ouvrage fut la seule contribution entièrement anglaise de ce siècle sur le

* Walter C. Kaiser, Jr. a enseigné à Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA. Cet article a été publié dans *The journal of the evangelical society*, n° 35/3, San Diego, Californie, 1992, sous le titre « New approaches to Old Testament Ethics ». Il a été traduit par Marc Gallopin.

¹ R.E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Study*, Philadelphia, Westminster, 1976, p. 107.

sujet². Deux autres études majeures y ont été consacrées, l'une en allemand : l'ouvrage de Johannes Hempel, l'autre en anglais : l'enquête faite par Hinckley G. Mitchell³.

Si l'on additionnait les chapitres y relatifs des théologies bibliques de l'AT, les collections d'articles publiés dans les *Festschriften*, et tous les articles des journaux principaux de ces trente dernières années, la somme des études consacrées à l'éthique de l'Ancien Testament dépasserait à peine 175 titres. Ce nombre n'impressionne guère en comparaison de l'importance critique du sujet pour notre culture contemporaine.

Quelles sont les raisons de ce vide ? Les recherches en Ancien Testament n'ont certainement pas manqué au cours de ce siècle, ni les personnes compétentes. Mais certains enjeux fondamentaux ont dû avoir un effet restrictif sur cette discipline. Nous examinerons ceci avant de nous tourner vers quelques nouvelles approches qui émergent aujourd'hui.

1. Les questions centrales

L'Écriture est-elle le fondement de l'éthique et de la moralité dans la vie moderne ? Si c'était le cas, pourquoi les grandes questions éthiques de l'homme contemporain ne recevraient-elles pas de réponse qui s'y réfère ? Où cherchons-nous les réponses aux implications éthiques de la guerre, de l'avortement, de la polygamie, du génie génétique, de la fertilisation in vitro, des entreprises multinationales, des alliances politiques mondiales ? Derrière de telles questions se profile une décision fondamentale sur les enjeux suivants :

1. *L'homme moderne est mal à l'aise avec l'idée d'une raison unificatrice sous-jacente aux principes éthiques*

Les problèmes de l'éthique de l'Ancien Testament sont très semblables à ceux que rencontre la théologie de l'Ancien Testament. Les titres des deux disciplines impliquent qu'il existe un

² W.C. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Zondervan, 1983. Actuellement, voir entre autres C.J. Wright, *God's People in God's Land : Family, Land and Property in the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990 ; B.C. Birch, *Let Justice Roll Down : The Old Testament, Ethics and Christian Life*, Louisville, Westminster/John Knox, 1991.

³ J. Hempel, *Das Ethos des alten Testaments*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1938, 1964². H.G. Mitchell, *Ethics of the Old Testament*, Chicago, University of Chicago, 1923.

centre unificateur autour duquel on peut organiser une unité d'approche.

Avant la troisième partie du vingtième siècle, on considérait comme un fait l'existence d'une éthique de l'AT. Walther Eichrodt s'est exprimé sur « *la tendance à l'unification des normes éthiques* »⁴. Johannes Hempel défendait l'idée que malgré la diversité des normes éthiques au niveau de la moralité populaire dans l'AT, il existait une unité sous-jacente qui constituait l'éthique de l'Ancien Testament⁵.

Pourtant, John Barton croyait que nous devons distinguer trois types d'assertions en éthique de l'AT : 1. Tous ou presque tous les Israélites considéraient X comme la norme. 2. Certains écrivains de l'AT considéraient que X était la norme, et 3. L'AT pris comme un tout considérait X comme la norme.

Si Eichrodt et Hempel pensaient que l'on trouve la raison unifiante d'une éthique de l'AT dans l'obéissance à la volonté déclarée de Dieu, John Barton⁶, lui, approchait la discipline d'un point de vue descriptif et anthropologique. Il avait choisi de refléter la diversité des réponses que donnaient tous les individus et les groupes sociaux. L'attitude israélite moyenne sur ces questions devait avoir autant de poids pour façonner nos idées de normes que toute prétention basée sur la volonté déclarée ou la nature de Dieu. Barton reconnaissait bien que l'AT présente l'obéissance à la volonté déclarée de Dieu comme l'un des genres de principes qui gouvernent l'éthique de l'AT, mais il ajoutait aussitôt : « Je ne crois pas que cela doit être considéré comme normatif »⁷. Il y a là la principale distinction entre les approches du passé (dont la mienne) et les préférences récentes pour le pluralisme et le refus de retenir un principe sous-jacent unifiant l'éthique de l'AT.

Barton n'a pas commis l'erreur de cacher les indices d'harmonie et d'exposer seulement les indices de diversité en éthique de l'AT (une erreur souvent commise par d'autres). Il admet les deux. Son erreur, à mon sens, est de ne pas présenter les revendications internes de cohérence et d'unité d'une éthique de l'AT que le texte pense observer, même lorsque ce dernier présente des réponses humaines qui n'atteignent pas cette mesure.

⁴ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testament*, Ehrenfried Klotz Verl., Stuttgart ; Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1957-1961. Traduction anglaise : *Theology of the Old Testament*, Philadelphia, Westminster, 1967, p. 320. C'est lui qui souligne.

⁵ Cité par J. Barton, « Understanding Old Testament Ethics », in *JSOT* 9/1978, p. 45.

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*, p. 59.

2. Le problème de la particularité et spécificité des lois de l'AT

L'un des enjeux de la construction d'une éthique de l'AT est le fait que peu de péripécies ont pour but premier d'exposer un enseignement moral ou des principes éthiques. Il y a les commandements moraux, les interdits, les lois, les paraboles, les allégories*, les instructions parénétiqes*, les paroles proverbiales, les traditions de la communauté, et des exemples de gens, des récits d'action, qui reflètent ou déniaient la volonté morale de Dieu. Avec de telles particularités, comment en déduisons-nous un quelconque absolu moral qui soit applicable à des situations spécifiques en des temps, des cultures et des contextes différents ?

Si l'on accuse les commandements éthiques de l'AT d'être spécifiques, cela leur enlève, bien sûr, la possibilité d'être universalisables. Karl Barth⁸ a fait de la caducité* le prix inévitable de la spécificité de l'AT. Pour lui, la Bible ne contenait aucun commandement éthique universel, puisque le commandement de Dieu a toujours été une exigence individuelle concernant une personne à un moment particulier et dans une situation particulière.

Or, le fait que les commandements soient spécifiques dans des contextes particuliers n'exclut pas la possibilité qu'ils soient l'expression de principes universels. Une règle universelle est simplement celle qui s'applique à chaque cas d'une classe donnée, quelle que soit la spécificité de ladite classe. Comme le fait observer John Goldingay, « il est possible de réagir exagérément en prenant conscience de la réalité d'un changement culturel, et d'oublier que la continuité culturelle elle aussi est réelle. Dieu reste cohérent, les conditions de vie actuelles ne sont pas en totale discontinuité avec celles des cultures bibliques »⁹.

A cet argument contre la soi-disante impossibilité de trouver des principes universels à partir de commandements spécifiques, on peut ajouter le fait que même si les commandements bibliques sont rarement systématisés, sinon dans les Dix Commandements, tant la Loi que les Prophètes suggèrent régulièrement des priorités et un ordre à l'action. Ainsi, ce qui procède d'une obéissance du

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

⁸ Cité par J. Goldingay. *Approaches to Old Testament Interpretation*, Downers Grove, InterVarsity, 1990, p. 53. (Cf. K. Barth, *Dogmatique* II/2, chap. VIII, 37,2 : Le contenu de l'exigence divine ; et 38,2 : La clarté de la décision divine. Labor et Fides, Genève, 1959 (Ndr).

⁹ J. Goldingay, *idem*.

cœur prend le pas sur les actes qui procèdent d'une obéissance extérieure. Les lois cultuelles du Lévitique sont basées sur la loi de sainteté : « Soyez saint car Je suis saint, moi, le Seigneur votre Dieu » (Lv 19,1). Les lois du Deutéronome se comprennent bien comme des illustrations du Décalogue, mises dans le même ordre que les dix paroles et s'étendant du chapitre 5 au chapitre 26¹⁰.

Les particularités dans la Bible ne sont pas faites pour nous en rendre l'usage plus difficile, mais pour faciliter la possibilité de nous identifier à elles. Nous expérimentons ainsi que des principes semblables peuvent être mis en action dans la vie quotidienne concrète. C'est lorsque nous réalisons comment les principes théologiques et éthiques des textes antérieurs sous-tendent, informent et nourrissent les données pour des actions ultérieures spécifiques, que nous serons préparés à formuler ce que les éthiciens appellent les « axiomes intermédiaires ». Ceux-ci opèrent entre le principe général (comme l'amour, la justice ou la pitié) et la décision spécifique et concrète en vue de l'action dans le domaine moral ou éthique.

3. Une diversité de matériaux récalcitrants

Mise à part la question de la spécificité, que ferons-nous des contradictions apparentes entre les matériaux éthiques de l'AT ? Certains montreront comment le NT semble en conflit avec ce que quelques-uns nomment les standards moraux infra-chrétiens de l'Ancien Testament. D'autres se réfèrent aux positions contradictoires de l'AT sur le divorce, la domination masculine, la polygamie, le mariage selon le lévirat*, l'esclavage, l'attitude et le traitement réservés aux étrangers, et un type de nationalisme plutôt malsain.

Chacun de ces sujets mérite une réponse étayée, ce que j'ai tenté de faire ailleurs¹¹, mais quelques remarques s'imposent.

Le Nouveau Testament n'est pas un outil d'interprétation qui puisse servir à mettre à jour la signification de l'Ancien Testament. Ceci serait une forme d'*eisegesis**. Si nous réduisons la source des orientations morales et éthiques au seul Nouveau Testament, nous formerions un canon dans le canon et mépriserions ce qu'enseigne le NT, à savoir justement qu'il est profitable de recourir à l'AT pour de telles instructions morales et éthiques (2 Tm 3,15-16).

¹⁰ Voir l'argument développé par S.A. Kaufman, « The Structure of Deuteronomic Law », *Maarav*, 1978-79, pp. 105-137. Voir aussi Kaiser, *Ethics*, pp. 127-137.

¹¹ Kaiser, *Ethics*, pp. 247-304.

L'autre écueil serait de construire une approche qui valorise les développements de l'éthique de l'AT, permettant de rejeter les matériaux les plus anciens au profit des plus récents. Mais ce faisant, l'on oublierait que les points essentiels d'une éthique de l'AT proviennent aussi souvent du début du canon vétérotestamentaire que de sa fin. Par exemple, l'enseignement de Genèse 2 est un tel point fort de l'éthique du mariage qu'on le trouvera dans les deux testaments, du moins dans sa forme séminale. De plus, s'il existe une quelconque dévaluation des standards moraux, il faut y voir le produit de la rébellion de l'homme contre Dieu plutôt qu'une dévaluation de l'éthique qui serait le fait de Dieu.

Une grande part du problème de la diversité n'est plus alors liée aux contradictions internes du texte ou de l'intelligence divine. C'est plutôt une affaire d'exégèse* correcte et un problème de classement des sections descriptives qui rapportent les faibles réponses humaines aux exigences élevées et aux défis qui viennent de Dieu.

2. Contributions actuelles

Si Hans Frei veut bien nous pardonner l'appropriation et le remodelage du titre de son livre de 1974¹², nous résumerions les développements récents de l'étude des lois de l'AT sous la rubrique suivante : *L'éclipse de la Loi biblique : une étude de l'herméneutique* du vingtième siècle.*

Il a aussi été question de cette éclipse lorsque Birch et Rasmussen ont parlé de « désabsolutisation de l'autorité biblique »¹³. Tandis que les générations précédentes s'en tenaient à un « principe scripturaire »¹⁴ qui comprenait l'Écriture comme contenant un dépôt unique de la révélation divine, les théories qui critiquent l'inspiration ont érodé cette confiance. Avec son déclin s'en est allé également presque toute l'autorité que ce texte avait auparavant pour les décisions et la construction éthique.

Plus influents encore sur la relégation et l'effondrement de la loi biblique pour la modernité* ont été les développements conjoints des méthodes d'étude critique de la Bible et les théologies

¹² Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative : A study of Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, Yale, 1974.

¹³ B.C. Birch, L.L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*. Minneapolis, Augsburg, 1989, pp. 145-149.

¹⁴ E. Farley et P.C. Hodgson, « Scripture as Tradition », in *Christian Theology*, édité par P.C. Hodgson et R.A. King, Philadelphia, Fortress Press, 1985, p. 62. Pour un traitement plus complet de ce thème, voir E. Farley, *Ecclesial Reflection : An Anatomy of Theological Method*, Philadelphia, Fortress, 1982.

de la libération et théologies féministes avec leur système herméneutique. Suite à la critique littéraire qui applique des critères séculiers aux textes bibliques (par exemple le structuralisme, la critique des sources, la sémiotique) et suite au recours à des facteurs sociologiques qu'on pensait important dans la mise en forme du texte biblique, beaucoup ont jugé qu'il n'était plus possible de conserver l'idée que les Ecritures contiennent une vérité révélée prête à être appliquée et nous enseignant comment vivre, se comporter et croire.

Les théologies et l'herméneutique des mouvements de la libération et des mouvements féministes ont eu une influence décisive. Forcés d'occuper ce que ces mouvements considéraient comme les marges de l'existence, principalement en raison des défauts d'une culture dominante puissante, riche, blanche et mâle, leur réponse fut de faire machine arrière en suspectant la Bible d'être lue à travers des lunettes sociales qui maintenaient l'oppression des groupes marginaux. Les féministes et théologiens de la libération répliquèrent en soutenant que la Bible pouvait tout aussi bien être lue avec d'autres lunettes. Les Ecritures pouvaient être mises au service d'un autre agenda socio-politique. La vérité se situe dans l'œil du lecteur, et non pas dans le dépôt de la révélation. Il est clair qu'à ce moment un transfert de titre s'est produit et que les bases herméneutiques permettant de déduire une éthique de l'Ecriture se sont sérieusement déplacées.

1. Le déplacement paradigmatique s'est produit dans la deuxième partie du vingtième siècle*

Pendant dix-neuf siècles et demi de judéo-christianisme on pensait que ce qui faisait sens du point de vue moral pouvait être discerné par une étude attentive des Ecritures, guide fiable en matière de foi et de conduite.

Plus importante encore était la manière qu'on avait d'utiliser les Ecritures pour parvenir à une compréhension morale et éthique. On pensait que la signification du texte de l'Ecriture selon l'intention de l'auteur représentait l'évidence la plus décisive pour esquisser des réponses aux questions éthiques qui étaient posées au texte.

Mais un tournant paradigmatique s'est produit, que beaucoup situent au milieu du vingtième siècle, et la plupart vers 1975. Comme autrefois les auteurs originaux contribuaient au sens du texte par l'intention qu'ils y mettaient, de même aujourd'hui le lecteur du texte, la communauté dans laquelle le texte est lu, et l'impulsion formatrice de la culture moderne du lecteur contribuent autant à la signification, à la compréhension et à l'utilité des textes anciens.

La communauté chrétienne influence elle-même le texte autant (est-il espéré) que le texte influence les lecteurs chrétiens déclarés. En d'autres termes, l'horizon de l'auteur original de l'Écriture s'est confondu (c'est ce qui est espéré) avec l'horizon du lecteur moderne de telle sorte qu'il est difficile maintenant de dire quand un domaine de signification commence et quand l'autre finit. Bien que la terminologie de la « fusion des horizons » vienne de Hans-Georg Gadamer¹⁵, la structure de pensée provient de Hegel. Il y a eu peu de progrès par-delà cette construction en forme de thèse-antithèse-synthèse. Qu'est-ce que cette « fusion » sinon une manière déguisée de se référer à une synthèse de compromis ?

2. Le contexte social de l'éthique est devenu l'élément déterminant pour donner forme à la morale

C'est ce que Alasdair MacIntyre a nommé « l'incorporation sociale de l'éthique »¹⁶. La recherche d'une éthique chrétienne moderne, selon cette ligne de pensée, commence par décrire l'ethos* de la culture plus large dans laquelle vivaient les communautés bibliques. La moralité populaire trouvée dans la culture où les textes ont été écrits prend le pas sur les traditions inscrites dans les corpus* de littérature, comme ceux de la tradition de la sagesse, ou ceux de l'Église primitive, telle qu'elle est représentée dans les évangiles.

De la même manière, l'éthicien ne s'intéresse plus à la structure linguistique des textes bibliques ou à leur signification selon l'intention de l'auteur. Désormais, ce qui compte est plutôt l'ensemble des interactions entre le monde du prophète ou de l'apôtre, et ses lecteurs anciens ou modernes. C'est dans la fusion de ces cultures, mondes, communautés et significations disparates que peut surgir une « communauté de discernement moral »¹⁷.

La forme ancienne de la déclaration éthique a été considérée comme trop « cognitiviste* ». Ce qui est paru nécessaire, c'est un style de vie nouveau qui contienne un modèle polymorphe.

Mais le fait d'admettre que le modèle précédent présente un contenu trop « cognitif* » est déjà un aveu du désir d'abandonner

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1960. Traduction française : *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Fruchon, P. (éd.), Paris, Seuil, 1996.

¹⁶ A. MacIntyre, *After Virtue : A study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1984².

¹⁷ A. Verhey, *The Great Reversal : Ethics and the New Testament*. Grand Rapids, Eerdmans, 1984, cité par W.A. Meeks, « Understanding Early Christian Ethics », in *JBL* 105, 1986, p. 6.

ce modèle. La modernité a pour objet, semble-t-il, de se passer des prétentions à la vérité et de se tourner davantage vers le côté subjectif, sans le dire trop ouvertement, de prime abord. De plus, comment la communauté pourrait-elle fonctionner comme norme, ou comme conscience de la morale ? Elle aussi doit être jugée par une norme qui lui est distincte, et la domine, plutôt que de se faire juge de ce qui la juge.

Krister Stendahl a écrit en 1962 un article célèbre intitulé « Théologie biblique »¹⁸. Il y a distingué ce que le texte signifiait et ce qu'il signifie, de sorte que la division entre l'« alors » et le « maintenant » s'est institutionnalisée et a produit deux manières distinctes de lire les textes bibliques. D'un côté, ceux qui travaillaient sur ce que le texte voulait dire appartenaient au modèle « cognitiviste », tandis que le modèle à la mode voudrait travailler sur le registre « symbolique-expressif », qui interprète les doctrines et les normes éthiques comme des symboles exprimant des sentiments, des attitudes ou des orientations qui ne sont pas informatifs¹⁹. Ce modèle a prévalu chez les héritiers de Schleiermacher.

Mais plus récemment, on a vu émerger un troisième modèle dénommé « culturel-linguistique »²⁰, qui défie l'exclusion mutuelle des deux autres modèles en compétition. L'accent de ce système est placé sur l'« intertextualité » de la signification. La recherche ne s'intéresse plus à « ce qui s'est passé réellement » en tant que réalité objective. Ce que le texte signifiait n'est plus en continuité avec ce qu'il signifie, du moins pas dans cette théorie. Ce que signifiait originellement un texte serait aujourd'hui le résultat d'une fusion entre le texte et le monde culturo-linguistique des lecteurs. De même, selon ce troisième modèle, ce que signifie un texte sera découvert dans la formation d'une communauté dont les formes de vie correspondent à l'univers symbolique approximativement signalé par le texte.

Dans la pensée moderne, la Bible fonctionne de plus en plus comme un catalyseur qui suggère les manières qu'avaient les anciennes communautés d'affronter leurs problèmes, mais qui n'impose aucune catégorie, norme, principe spécifique, en tout cas pas de façon objective, cognitive, ou régulatrice*. Les germes de l'humanisme contenus dans les Lumières ont finalement envahi tout le paysage et chassé hors du tableau la révélation divine.

¹⁸ K. Stendahl, « Biblical Theology », *IDB* 1, 1962, pp. 418-432.

¹⁹ W.A. Meeks, « A Hermeneutics of Social Embodiment », *HTR* 79/1986, p. 177.

²⁰ G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster, 1984. Lindbeck est l'auteur du nom du modèle ainsi que du terme « intertextualité ».

3. Elle continue, la quête de pertinence d'une éthique de l'AT pour la foi chrétienne continue

Les approches et méthodes évoquées par le changement de titre que nous venons de décrire menacent d'éclipser la Loi biblique et énoncent sa totale disgrâce dans la société moderne. Mais pourtant quelques uns travaillent encore avec certains aspects des anciens paradigmes.

Tous ou presque s'accordent à désavouer promptement un usage légaliste de l'AT. L'ancienne approche calviniste connue sous le nom d'« éthique créationnelle »²¹, affirmant que la volonté de Dieu est rendue explicite pour sa création, est ressentie par la plupart comme une conception trop étroite, ce qu'elle est probablement. Ce que beaucoup lui reprochent, c'est d'avoir l'aspect d'un corpus d'ordonnances révélées concernant la moralité et la conduite.

S'il reste à l'Ancien Testament quelque force résiduelle, on objectera qu'il n'est pas approprié d'en incorporer le tout dans les affirmations éthiques actuelles. Cela signifie habituellement qu'il revient à chacun de décider quelle sélection opérer dans son usage de l'AT. Il nous est dit que les matériaux sont trop disparates pour établir un principe rationnel unifié et consistant qui puisse sous-tendre l'ensemble du canon.

Cette sélection est pratiquée de diverses manières. J.W. Rogerson²² introduit la notion de « moralité naturelle », un concept que l'on trouve aussi chez N.H.G. Robinson²³. La moralité naturelle n'est pas équivalente à la loi naturelle, elle ressemble davantage au consensus moral que partagent des gens qui réfléchissent, qu'ils soient ou non religieux. Un effort est fait, pourtant, pour relier la moralité naturelle à l'Ancien Testament en notant combien de lois de l'AT sont communes aux cultures dans lesquelles l'AT a émergé, comme on peut en juger à travers les découvertes des anciens codes de loi assyriens et babyloniens. Puisque ces lois ont de nombreux points communs, on en tire argument pour dire que ces indications suffisent pour suggérer l'existence d'un consensus moral autour de beaucoup de ces lois. Elles exprimaient d'humaines sensibilités morales. Il est alors concédé, sur

²¹ Cf. O. Barclay, « The Nature of Christian Morality », in *Law, Morality and the Bible*, éd. B.N. Kaye et G.J. Wenham, InterVarsity, Leicester, 1978, pp. 125-150.

²² G.W. Rogerson, « The Old Testament and Social and Moral Questions », in *The Modern Churchman*, 25/1982, pp. 28-35, particulièrement p. 30.

²³ N.H.G. Robinson, *The Groundwork of Christian Ethics*, Eerdmans, Grand Rapids, 1971, pp. 31-54 et 193-205.

cette base, que beaucoup de lois de l'AT dénotent une moralité naturelle. Puisque la moralité change en même temps que change l'approfondissement des sensibilités en matière de morale, les obligations des croyants changent aussi. Relevons encore une fois dans cette perspective que l'AT ne peut énoncer des lois éternelles ou des principes qui expriment le modèle voulu par Dieu pour la création. Ce que nous enseigne l'AT est que Dieu approuve ce que la sensibilité morale à son meilleur niveau peut tenir pour juste et bon.

Une récente approche de l'éthique de l'AT qui s'apparente le plus à mon propre point de vue a été exprimée par R.E. Clements²⁴. Pourtant, Clements lui-même décide que l'AT n'établit pas formellement des principes éthiques qui puissent être appliqués à de vastes variétés de situations sociales et de circonstances. Il concède qu'il y a une *matrice de perception éthique*, à partir de laquelle on peut tirer compréhension d'un riche enseignement moral. Il a par contre peu de suggestions sur la manière dont cela peut être géré et comment on peut l'obtenir des textes. De son point de vue, l'AT ne présente pas un ensemble de principes éthiques absolus. Là où le texte est le plus proche d'un absolu moral est « Vous serez saints puisque Moi, le Seigneur votre Dieu, Je suis saint » (Lv 19,2). Pourtant, même ce quasi-absolu est placé dans un contexte de tabous partiellement physiques et psychologiques.

3. Conclusion

Il reste évidemment beaucoup à faire dans le domaine de l'éthique de l'Ancien Testament. Entre autres, le champ d'étude se présente dans le plus grand désordre, ou bien il est sur le déclin et au bord de la ruine sous la pression de la modernité.

Je ne veux pas suggérer que nous maîtrisions clairement les enjeux contenus dans le projet d'une approche appropriée de ce champ, ni qu'ils soient simples. Il se trouve que nos contemporains n'ont plus la patience d'entendre ce que nous offre l'AT pour répondre aux questions modernes concernant la décision morale. En effet, de nombreux exégètes* actuels ont acquiescé à une herméneutique de la réponse du lecteur, plutôt qu'à une herméneutique de l'intention de l'auteur comme la suggère E.D. Hirsch, ou bien ont conclu que l'AT a été relégué au second plan par les

²⁴ R.E. Clements, « Christian Ethics and the Old Testament », in *The Modern Churchman*, 26/1984, pp. 13-26.

études critiques ou par les théologies du soupçon, qu'elles soient féministes ou de la libération.

Dans un hommage (*Festschrift*) récent à Breward S. Childs, Robert R. Wilson²⁵ a fait une brève recension de mon livre *Toward Old Testament Ethics*. L'élément qui a troublé Wilson est que j'apporte une solution au problème de la sélectivité avec l'argument suivant : la distinction entre la loi morale d'un côté et la loi cérémonielle et civile de l'autre est ancienne et remonte au texte de l'Écriture lui-même. Wilson s'est plaint de ce que la raison de classer certaines lois dans la catégorie de la loi morale et d'autres en dehors n'était pas toujours claire. Il pensait que je me suis débarrassé de certains récits narratifs dont les principes ne coïncidaient pas avec ceux qu'on trouve dans les passages didactiques. En bref, Wilson disait que mes repères interprétatifs étaient trop complexes, même s'il semblait montrer une certaine appréciation quand à mon point de vue et qu'il hésitait à le critiquer.

Il me semble qu'une meilleure approche serait de joindre au débat les arguments sur les points spécifiques. Le donné textuel recèle certainement un ensemble complexe de lignes interprétatives. Ce que les hommes de lois de notre société ont appris comme étant de simples principes devient certainement d'une complexité grandissante dans nos styles de vie de plus en plus compliqués.

Il faut affronter deux questions avant de pouvoir progresser dans le domaine de l'éthique de l'AT. En priorité, il faut se préoccuper des nouvelles méthodes herméneutiques, car si nous ne progressons pas sur ce front, le texte sera le sujet d'une pléthore de significations très utiles, mais sans aucune possibilité de les valider ou de leur accorder une quelconque autorité.

L'autre question sera la soi-disante relégation des normes bibliques qui résulte des études critiques et des lectures faites par les théologies du soupçon (théologie féministe, théologie de la libération).

Alors que ces deux points sont les premiers obstacles à surmonter, le dernier et le plus gros surgira lorsque sera posée la question d'un principe rationnel unique, intégrateur et unificateur d'une éthique de l'AT qui puisse lier les divers auteurs, les livres, les genres littéraires et les recueils de lois. La modernité est presque unanime autour de l'idée qu'il n'y a pas dans tout le canon de

²⁵ R.R. Wilson, « Approaches to Old Testament Ethics », *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, éd. par G.M. Tucker, D.L. Peterson et R.R. Wilson, Fortress Press, Philadelphia, 1988, pp. 66-67.

l'AT un tel degré d'unité qui produise toujours un centre ou un thème unifié, et ceci tant pour la théologie que pour l'éthique. Même ceux qui valorisent l'approche canonique répugnent à porter comme une décoration les stigmates désavantageux infligés par la modernité.

Mais tel sera le prix pour préserver la possibilité de progresser dans le champ de l'éthique de l'Ancien Testament. Si l'AT n'est pas un livre qui dit comment nous devrions vivre, qu'est-il ? Et si la révélation divine ne peut assurer une consistance suffisante à ses thèmes théologiques et éthiques pour former un tout unifié, quel est l'agent liant ou la force qui tient les thèmes, les instructions et les descriptions ensemble tout au long du canon, lequel se présente ostensiblement comme tenant son origine de la pensée divine ?

Nous exhortons les évangéliques à devenir leaders dans l'étude de ces trois problèmes : l'herméneutique, la critique et la question du centre, car ce sont les pré-requis nécessaires pour pouvoir produire des directives morales et éthiques pour notre génération désespérément anxieuse. ■

par Jacob
Klapwijk

LA PHILOSOPHIE D'APRÈS CALVIN ET LE NÉO-CALVINISME

Cet article a d'abord été publié dans Philosophia Reformata, 38 (1973), pp. 43-61, sous le titre « Calvin and Neo-Calvinism on non-christian Philosophy ». Le numéro spécial de Philosophia Reformata qui le contenait a été réédité avec pour titre The Idea of a Christian Philosophy, Essays in honour of D.H.Th. Vollenhoven, Toronto, Wedge Publishing Foundation, 1973. Traduction française et adaptation de Pierre-Alain Jacot.

La foi chrétienne et la pensée non chrétienne

Dans cet article¹, j'aborde un sujet qui, à travers les siècles, a été d'une importance primordiale pour beaucoup de penseurs chrétiens. Il s'agit de la relation entre foi chrétienne et pensée non chrétienne. L'histoire de la philosophie et de la théologie montre que ce problème est **extrêmement complexe et qu'il est presque impossible d'en faire le tour. Puisqu'une sélection s'avère nécessaire, je me pencherai sur le traitement de la question dans les cercles calvinistes néerlandais.**

L'étude de ce **domaine amène immédiatement trois questions** : premièrement, **est-ce que le problème de la relation entre**

¹ Cet article est tiré d'une conférence donnée le 5 juin 1972 à la journée de clôture annuelle de la Faculté de Philosophie de l'Université Libre d'Amsterdam. Le thème général des rencontres était « La relation entre la foi chrétienne et la pensée non chrétienne au cours de l'histoire de la philosophie ». Pour garder un aspect vivant, la forme orale a été conservée dans la rédaction finale. Nous remercions l'éditeur de nous avoir gracieusement autorisé à publier cet article.

la foi chrétienne et la pensée non chrétienne est véritablement pertinent ? Deuxièmement, est-ce que celui-ci, tel qu'il est défini ici, est bien posé ? Troisièmement, est-ce qu'il n'est pas formulé de manière trop restrictive s'il est limité à la réforme calviniste ? La pertinence de notre propos sera mise en évidence si je commence par répondre brièvement à ces trois questions.

1. Problème annexe ou central ?

Quand on considère comment la philosophie est peu à peu devenue un outil d'analyse du langage ou une critique engagée des structures sociales et, du même coup, comment la foi chrétienne est peu à peu devenue une expérience privée au caractère incommunicable, alors on se demande inévitablement si le sujet abordé ici est réellement pertinent. La relation de la foi chrétienne à la philosophie n'est-elle pas secondaire, quand on la compare aux problèmes gigantesques auxquels notre monde doit faire face actuellement ?

Ce n'est certainement pas le cas. En premier lieu, nous devons reconnaître que ce problème à première vue annexe a été l'une des questions constantes de la culture occidentale depuis le premier siècle après Jésus-Christ jusqu'au XVIII^e siècle. Justin Martyr, philosophe itinérant du II^e siècle, quand il s'est converti au Christ, a rapidement été confronté au défi d'harmoniser la vérité du christianisme avec les acquis de la philosophie de ses contemporains. Et je crois que la préoccupation de Justin aiguillonnera continuellement la conscience chrétienne, aussi longtemps que l'Eglise refusera de devenir sectaire ou d'être considérée culturellement comme une quantité négligeable.

Et la question n'a pas perdu de son intérêt en dehors du christianisme. Beaucoup de gens qui ont une vision sécularisée de la science pourraient s'y pencher avec attention, quoiqu'elle ne semble pas de prime abord les concerner. Pourtant, en rejetant la foi chrétienne, la pensée moderne est ambiguë, car elle continue encore à porter l'empreinte du christianisme. La philosophie actuelle n'est pas non chrétienne, mais post-chrétienne. Cela n'est pas seulement vrai en philosophie ! Le monde dans lequel nous vivons est le produit culturel d'Athènes et de Jérusalem, de la culture païenne et de l'Eglise chrétienne, de la sagesse du monde et de la vérité biblique, avec toutes leurs caractéristiques indélébiles. La pensée profane, sécularisée, ne peut jamais complètement se débarrasser de ses propres *racines historiques*. Si elle veut se connaître elle-même, alors elle devra connaître son propre passé et, par conséquent, le lien mystérieux qui unit la foi chrétienne et la philosophie.

2. L'existence du problème

Est-il correct d'établir une antithèse entre foi chrétienne et pensée non chrétienne ? Est-ce qu'une telle formulation ne pré-suppose pas une double opposition entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas, et entre foi et raison ? Considéré de manière systématique, cet argument est valable, mais considéré de manière historique, il impose quelques remarques. Il est bien sûr possible pour quelqu'un – y compris un historien – d'étudier séparément l'opposition entre d'une part foi chrétienne et foi non chrétienne, et d'autre part entre foi et raison. Mais l'histoire montre que ces problèmes sont toujours liés et manifestent par là qu'ils sont bien réels. L'histoire rend témoignage aux hommes qui mettent leur confiance en Christ et on doit forcément se demander comment intégrer, en tant que chrétiens, des concepts philosophiques élaborés sans référence au christianisme. Est-ce que l'acceptation de la Bible comme Parole normative de Dieu implique de repousser les dialogues de Platon, la logique d'Aristote ou encore les œuvres de Kant et les écrits de Marx ? Ces philosophes ont-ils encore une valeur en soi ou seulement une valeur subordonnée ?

Ces questions peuvent être comparées à celles qui surgissent de la confrontation entre foi chrétienne et morale non chrétienne. Beaucoup de missionnaires peuvent témoigner comment l'acceptation du christianisme par des tribus païennes mine des coutumes comme la polygamie ou l'esclavage et amène ces populations à demander si la foi chrétienne est une amélioration du mode de vie païen ou bien un changement de parcours, ou peut-être même un rejet total des mœurs païennes ? Ces questions qui surgissent de la tension entre la foi (*belief*) chrétienne et la morale païenne, se répercutent dans le domaine du conflit entre la foi (*faith*) chrétienne et la philosophie païenne, et cela même avec une plus grande pertinence, à cause des critiques explicites de la Bible contre la philosophie.

Cependant, le rayonnement de la Parole de Dieu illumine incontestablement la pensée et la philosophie non chrétienne. L'apôtre Paul l'exprime comme suit : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toute pensée captive à l'obéissance de Christ » (2 Co 10,5). Lue séparément la première phrase – comme quoi toute hauteur doit être renversée – apparaît comme une simple sentence de destruction prononcée contre toute la sagesse du monde. Cependant, de la deuxième phrase – les pensées humaines doivent être amenées captives à l'obéissance du Christ – il ressort que la relation entre foi chrétienne et pensée non chrétienne ne peut pas simplement être comprise en termes de négation et

d'exclusion. Ainsi le problème de Justin et d'Augustin, de Thomas et de Bonaventure, de Calvin et de Pascal, et de tant d'autres, garde sa pertinence.

3. Splendida vitia ?

On peut également se demander si notre sujet n'est pas défini de manière trop restrictive si nous le confinons à la tradition réformée et principalement à Calvin, à Groen van Prinsterer, à Kuyper et à leurs disciples. Le fait que je porte une attention spéciale à ces hommes n'est pas le fruit d'une pieuse dévotion pour la tradition qu'ils représentent. La raison en est toute autre, et décisive. Les Réformés posent le problème sous une forme nouvelle et doivent par conséquent trouver une solution nouvelle. Le fondement de cette nouvelle tentative se trouve dans l'enseignement réformé sur le péché et sur la grâce.

Luther et Calvin ont redécouvert dans la Bible le caractère englobant du péché. Ils lisent tout d'abord dans les épîtres de Paul combien le péché est beaucoup plus qu'un défaut de l'humanité, qu'au contraire il se révèle être rébellion contre Dieu, mépris de la Loi, apostasie et non-sens. De leur point de vue, le péché se manifeste par une conduite impie, une raison errante et des désirs corrompus. C'est un mal qui infecte le cœur de l'homme et toute sa vie. Les Réformés enseignent la *corruptio totalis* de la nature humaine. Cette affirmation est soulignée dans le catéchisme de Heidelberg où il est écrit que la nature humaine est « absolument incapable de faire aucun bien et encline à tout ce qui est mal »².

La doctrine de la *corruptio totalis* n'était pas, comme certains l'ont suggéré, le fruit du « pessimisme » calviniste à l'égard du péché. Les Réformateurs – et cela est tout autant valable pour Luther que pour Calvin – ont été porteurs d'un message libérateur. Mais ils voyaient cette libération uniquement en termes de communauté de foi avec le Christ. Jésus, qui est lui-même passé de la mort à la vie, ressuscitera également ceux qui sont esclaves du péché et leur donnera une vie nouvelle. Et cela, il le fait librement, par pure grâce, non pas comme une récompense divine pour d'éventuels mérites humains. En résumé, les Réformateurs considéraient la *corruptio totalis* et la *sola gratia* comme deux notions complémentaires.

² Catéchisme de Heidelberg, question 8. Le fait que la corruption due au péché soit totale dans l'homme après la chute ne veut pas dire que tout péché soit d'une gravité identique. La Bible parle de péchés plus petits et plus grands et même de péchés mortels. Mais cela signifie en revanche qu'il n'y a pas un domaine de la vie qui échappe à l'emprise du péché. Cf. G.C. Berkouwer, *Sin*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1971, p. 285ss.

Bien entendu l'idée d'une *corruptio totalis* suppose que la raison humaine soit corrompue, avec tout ce que cela implique pour l'évaluation de la pensée non chrétienne. Est-ce que l'aspect radical de la doctrine réformée du péché et de la grâce ne conduit pas inexorablement à la conclusion que le monde hors de Christ erre dans les ténèbres, que les lampes de la sagesse et du discernement sont complètement éteintes ? Est-ce que cela ne doit pas mener au paradoxe suivant (pour autant que je le sache, faussement attribué à Augustin) : les vertus des païens ne sont rien de plus que des *splendida vitia*, c'est-à-dire de beaux vices ?

Nous sommes placés ici devant un nœud de problèmes aux implications profondes. Et c'est pour cette raison que j'affirme que tout ceux qui connaissent la perversion et l'étendue du péché et qui perçoivent pour eux-mêmes dans le *sola gratia* la voix miséricordieuse de notre Seigneur chercheront à savoir, précisément sur la base de cette conviction biblique et réformée, comment évaluer la philosophie non chrétienne.

Il est clair que dans cet article je dois me limiter à quelques pistes principales. Si je me réfère seulement à Calvin, Groen et Kuyper *cum suis*, cela ne veut pas dire que d'autres, comme Luther, Mélanchton, Schleiermacher, Vinet, Bavinck et Brunner sont d'un intérêt moindre pour notre étude. Je crois cependant que le travail des premiers est particulièrement approprié pour indiquer la direction du problème et où, nous aussi, nous devons chercher une réponse.

Calvin contre la scolastique

Une remarque préliminaire s'impose. Calvin rejeta résolument le point de vue médiéval classique selon lequel, jusqu'à un certain point, la raison humaine garde son autosuffisance et sa capacité à découvrir la vérité. « Depuis qu'Adam s'est détourné de la fontaine de justice, dit-il, toutes les parties de l'âme ont été possédées par le péché »³. Il croit aussi que la raison humaine a été radicalement corrompue. C'est pourquoi il appelle « aveugle »⁴ la *lumen naturale*, les lumières de la raison.

Ainsi, Calvin a combattu le dualisme de la scolastique médiévale. La scolastique distingue un domaine naturel et un domaine surnaturel. Quoique la nature humaine ait été considérée comme souillée et abîmée, cependant elle n'a pas été corrompue à la racine.

³ Jean Calvin, *L'Institution Chrétienne*, Kerygma-Farel, Aix-en-Provence, 1978, II.i.9.

⁴ *Ibid.*, I.iv.1

Elle est encore plus ou moins du « bon côté ». En revanche, après la Chute, la justice originelle de l'état surnaturel a été complètement perdue. Elle ne peut être restaurée qu'à travers l'administration sacramentelle de la grâce par l'Eglise. Calvin rejette ce dualisme scolastique de la nature et de la surnature, car il estime qu'il prend mal en compte le caractère totalisant du péché⁵.

La conception de Calvin sur le péché, vue comme une corruption et une perversion qui atteint totalement l'existence humaine a des conséquences profondes pour notre étude. Cela implique qu'en ce qui concerne la connaissance la plus haute, c'est-à-dire celle de Dieu, la raison humaine est tellement obscurcie qu'elle ne produit que des notions confuses. Tout cela ne manque pas d'étonner Calvin, puisque Dieu, par sa révélation générale, se manifeste lui-même dans toute sa création, aux yeux de tous. Pourtant, l'homme demeure prisonnier de l'ignorance et de la superstition. A cause de cela, dit Calvin, en plus de sa révélation générale dans la création, Dieu s'est à nouveau explicitement révélé dans l'Ecriture. Calvin appelle l'Ecriture les « lunettes » qui nous aident à voir derechef le vrai Dieu dans le monde et autour de nous⁶.

Est-ce que Calvin condamne toute pensée non chrétienne et non scripturaire ? Pas le moins du monde ! Il déclare catégoriquement qu'on peut encore trouver quelque étincelle de lumière dans la nature humaine dégénérée⁷. Cela vaut au premier chef pour la raison humaine. Calvin considère qu'il est incompatible avec l'Ecriture et avec le bon sens commun de condamner la raison à l'erreur et à l'aveuglement permanents⁸. La raison, nous le concédons, ne parvient pas bien loin quand elle se dirige d'elle-même vers Dieu et les choses célestes. Elle est plus efficace quand elle s'occupe des affaires terrestres. Et parmi ces affaires terrestres, Calvin énumère la politique, les arts, la science⁹. Même la science ! Calvin, qui a lui-même une grande connaissance de l'Antiquité classique affirme que la lumière de la vérité dans les œuvres des auteurs païens « brille admirablement » et que la raison apostate « ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu »¹⁰.

⁵ Cf. Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. I, H.J. Paris, Amsterdam, 1953, p. 516. Calvin distingue plus d'une fois entre la nature et la surnature, bien qu'il veuille généralement signifier par là la distinction entre la vie naturelle (la naissance de parents terrestres, etc.) et la vie spirituelle (la naissance, la régénération, etc.). Cependant, je ne me risquerai pas à défendre une absence totale de références à la scolastique dans la terminologie de Calvin.

⁶ *Institution*, I.vi.1. Cf. *Confession belge*, art. 1.

⁷ *Ibid.*, I.v.14.

⁸ *Ibid.*, IV.ii.12.

⁹ *Ibid.*, II.ii.13.

¹⁰ *Ibid.*, II.ii.15.

L'attitude de Calvin envers la culture et la science non chrétienne doit par conséquent être définie avec beaucoup de nuances. D'un côté, il ne veut pas déprécier ou ignorer les dons que Dieu a distribué en dehors de son Eglise. Cela serait une grande ingratitude envers la Providence¹¹. De l'autre, il refuse de considérer ces dons simplement en eux-mêmes et comme une pure réalisation humaine. Calvin est continuellement préoccupé de savoir comment ces dons se manifestent dans l'homme. Servent-ils à satisfaire une ambition individuelle, ou tendent-ils au service et à la gloire de Dieu ? Or, c'est précisément pour cette dernière que l'homme, par sa propre force, n'est pas à la hauteur. Tous les dons humains sont par nature atteints par le péché. Personne ne peut s'en glorifier. Cela vaut aussi pour la raison humaine. L'entendement, l'intelligence humaine, dit Calvin, « est chose frivole et de nulle importance devant Dieu, quand il n'y a point ferme fondement de vérité »¹².

Par conséquent Calvin parle de la « grâce commune » de Dieu pour éviter de nier la dépravation humaine ou de mal évaluer l'œuvre de Dieu en dehors du domaine de la foi. « Grâce commune », dans le sens où le Seigneur Dieu a accordé à la nature humaine beaucoup de bienfaits, quoique l'homme soit privé du vrai bien¹³. « Grâce commune », car le Seigneur tient en bride la puissance du péché et la retient en ceux qui n'ont pas été purifiés du péché, si bien que personne ne peut donner pleinement libre cours à ses mauvais désirs.

La grâce commune et la révélation générale

Une chose doit pourtant être gardée à l'esprit. Bien que Calvin parle parfois de « grâce commune », il n'utilise pas le terme au sens technique tel qu'il a été fixé par la suite en théologie réformée, et apparaît par exemple chez Kuyper¹⁴. Calvin parle tout aussi facilement de la bonté de Dieu, de sa miséricorde ou de

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, II.ii.16.

¹³ *Ibid.*, II.ii.17.

¹⁴ On a critiqué, à juste titre, la note de Kuyper dans ses *Lectures on Calvinism*, Eerdmans, Grand Rapids MI, 1968, pp. 59, 118, comme quoi la doctrine de la grâce commune est un dogme calvinien et qu'elle est « un *locus* indispensable de la foi réformée ». Nulle part Calvin ne présente cette doctrine comme un article de foi indépendant. Dans la foi réformée, la grâce commune est au plus ici ou là présupposée : *Confession Belge*, art. 13, 14, 36 ; *Canons de Dordrecht*, II.5, 6, III et IV.4, 8-9 ; *Confession de Westminster*, V.6 ; voir aussi note 64. Cette doctrine s'est pourtant rapidement répandue dans la théologie réformée et a été défendue sous toutes sortes de variantes et de nouvelles distinctions, faisant de nouveau fréquemment place au dualisme scolastique de la nature et de la grâce.

son indulgence¹⁵, de sa grâce particulière à tous ou à un petit nombre¹⁶, ou de nouveau simplement de la providence de Dieu par laquelle il offre encore des dons aux individus ou à toute l'humanité, et restreint l'étendue du péché¹⁷.

Le fait que les idées de Calvin à ce sujet aient été réunies et systématisées sous le vocable de « grâce commune » a présenté des avantages aussi bien que des inconvénients. Quelle est en effet l'intention de Dieu en restreignant le péché et en dispensant les dons de la grâce ? Calvin donne des explications très diverses qui se réfèrent à la manière dont Dieu s'occupe de sa création, prend soin de la race humaine¹⁸ ou préserve son Eglise dans le monde¹⁹. Il y a plus encore : par la dispensation de ses bénédictions, Dieu veut amener l'incrédule à la repentance²⁰. Il désire manifester sa bonté – renouvelée chaque matin – même à ceux qui la méprisent²¹. L'intention de Dieu derrière sa bonté peut même être de stigmatiser la conscience de l'impie, de lui faire prendre conscience de son ingratitude et de sa rébellion, de sa faute et du fait qu'il mérite punition, ainsi que de le rendre inexcusable²². Dieu, le Père miséricordieux, est aussi, insiste Calvin, le souverain juge.

Ce dernier point est particulièrement important. Calvin fait ici référence à Romains 1,20. Ce texte établit que Dieu se révèle dans l'œuvre de la création et cela interdit à l'homme déchu l'excuse signifiant : « Je n'ai jamais rien vu de la part de Dieu ! »

Par conséquent, pour Calvin, ce motif de l'« inexcusabilité » est une des raisons principales pour laquelle Dieu prend soin de la nature (cf. Ac 14,17), mais aussi de la culture et de la science. Doué de tant de potentialités, l'homme ne pourra jamais prouver, ni devant le trône du divin Juge, ni face à sa propre conscience, que Dieu ne s'est pas révélé dans sa bonté.

¹⁵ *Institution*, I.v.14 ; III.iii.25 ; II.ii.17.

¹⁶ *Ibid.*, II.ii.14,17. Calvin affirme que certains hommes surpassent d'autres à cause de la grâce spéciale de Dieu, si bien qu'il apparaît que cette grâce n'est liée envers aucun. C'est-à-dire que Dieu a distribué ses dons à tous, mais non pas de la même manière, ni avec la même mesure ; *ibid.*, II.iii.4. Cf. J. Bohatec, « Das Naturrecht und die innerweltlichen Ordnungen nach Calvin », *Publicaties van de Reünisten-Organisatie van N.D.D.D.*, n° 8, pp. 4, 8.

¹⁷ *Institution*, II.iii.3. ¹⁸ *Ibid.*, II.ii.16 ; II.iii.4 ; III.xiv.3.

¹⁹ *Ibid.*, I.xvii.11,7. ²⁰ *Ibid.*, III.iii.25 ; I.v.14. ²¹ *Ibid.*, III.xxiv.2 ; III.xx.15.

²² *Ibid.*, I.iii.1 ; III.iii.25 ; I.v.14 ; III.xxv.9. Pour un débat plus approfondi sur l'intention de la grâce commune chez Calvin, voir H. Kuyper, *Calvin on Common Grace*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1928, pp. 206-212, et avec des distinctions subtiles : J. Douma, *Algemene Genade*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1966, pp. 234-257.

Il est frappant, par conséquent, que Calvin établisse un rapport entre l'idée de « grâce commune » et l'idée de « révélation générale » – je m'en tiens pour l'instant à ces termes classiques. Les deux doivent être compris, selon Calvin, en relation avec le thème de l'« inexcusabilité » du premier chapitre de l'épître aux Romains. Quant à savoir comment Calvin développe par la suite la relation mutuelle entre révélation générale et grâce commune, c'est hors de notre sujet. Calvin esquisse l'idée de la grâce commune aussi vaguement qu'il établit la relation de cette idée avec celle de la révélation générale. Je remarque simplement ici que pour Calvin, ce que nous entendons généralement par révélation générale et grâce commune, poursuivent le même but et possèdent donc une étroite affinité mutuelle.

Je reviendrai sur ce lien entre révélation générale et grâce commune. Je me contenterai pour le moment de dresser un court bilan de ce qui a été mis en évidence au sujet de la position de Calvin, jusqu'à aujourd'hui²³. 1. Le péché altère la totalité de l'existence humaine, par perversion et corruption. 2. Dieu a ses propres raisons pour restreindre le péché dans l'homme et dans la société. 3. Dieu continue de bénir les incroyants avec toutes sortes de dons, y compris le don de la connaissance et la faculté de comprendre. 4. La pensée non chrétienne, par conséquent, ne témoigne ni d'une bonté qui ne serait qu'un reste partiel, ni de l'autosuffisance de la nature humaine, comme le maintient la scolastique. 5. Si cette pensée non chrétienne témoigne de quelque chose, c'est d'un Dieu qui confirme non seulement sa bonté et sa grâce, mais aussi sa souveraineté et sa justice dans le monde pécheur.

Groen et le dualisme scolastique

Maintenant, par un grand pas du XVI^e au XIX^e siècle, j'en viens à l'historien et homme d'Etat néerlandais Groen van Prinsterer. Naturellement, cette distance historique a laissé sa marque dans l'œuvre de Groen, malgré la volonté de faire coïncider sa pensée avec celle de Calvin.

Chez Groen, tout autant que chez Calvin, nous rencontrons une opposition farouche au dualisme scolastique. En accord avec Calvin, Groen rejette l'idée selon laquelle l'homme, par la force de sa propre nature raisonnable, puisse arriver à la connaissance

²³ Pour une esquisse plus approfondie de la position de Calvin sur ce sujet, voir : J. Klapwijk, « Calvijn over de filosofie », *Correspondantie-Bladen Ver. Calv. Wijsb.*, 36 (mars 1972), pp. 13-20. Dans cet article, je traite aussi l'idée de Calvin sur la *christiana philosophia* et sa position sur la *lex naturalis*.

d'un être divin éternel, pendant que le christianisme, fondé sur la révélation, dispenserait le nécessaire complément surnaturel²⁴.

L'argument de Groen n'est toutefois pas nouveau. Il qualifie la position scolastique d'« antihistorique »²⁵. Il y a, dit-il, quelque chose comme une connaissance « naturelle » de Dieu et cette connaissance est aussi « raisonnable », mais elle n'a pas sa source dans la nature raisonnable de l'homme²⁶. Elle résulte, en réalité, de quelque religion historique. Ainsi, la doctrine de Dieu d'Aristote s'est développée à partir d'anciennes religions populaires de la Grèce, et l'idée déiste de Dieu s'enracine dans la foi chrétienne. Ici, nous sommes face à une thèse majeure de Groen, à savoir que la philosophie dérive par essence de la religion²⁷.

Philosophie, religion, christianisme

La philosophie, tirée de la religion ! La prétention réelle de cette thèse s'éclaircit et ne ressort qu'avec une seconde affirmation, à savoir que toutes les religions par essence dérivent du christianisme. Sous la plume de Groen, « le christianisme est la source de toutes les lumières religieuses »²⁸.

²⁴ G. Groen Van Prinsterer, *Beschouwingen over Staats-en Volkerenrecht*, Vol. I, Luchtmans, Leiden, 1834, pp. 36, 80. Mon analyse repose principalement sur les *Beschouwingen* de Groen. Cette œuvre de jeunesse constitue le traité le plus systématique de la position philosophique de Groen. Pour lui, elle garde sa valeur et, en 1858, il l'a réimprimée sous une forme abrégée.

²⁵ *Ibid.*, p. 36.

²⁶ Si les affirmations philosophiques en question ne sont pas raisonnables au sens de la raison autosuffisante (*ibid.*), dans quel sens le sont-elles ? Elles le sont uniquement par le fait que toute science bâtit sur des vérités ou des principes premiers qui requièrent la foi. La foi (*belief*) est le « commencement de la science » (p. 5). La pierre angulaire d'une telle foi est la Parole de Dieu (p. 2). Chrétienne, la science peut être qualifiée de « christianisme appliqué », (p. 93).

²⁷ *Ibid.*, p. 76. « La philosophie a toujours été inséparable et dépendante de la religion ». Pourtant, Groen ne rejette pas l'idée de la possibilité que la philosophie non chrétienne surpasse en valeur la religion non chrétienne. Parfois, il est possible, par un travail critique, de séparer le bon grain de la vérité révélée à l'origine, d'avec l'ivraie de la superstition (p. ex. concernant l'unité de Dieu ou l'immortalité de l'âme, p. 37 ; cf. p. 79).

²⁸ *Ibid.*, p. 34. En combinaison avec la première thèse, Groen peut maintenant aller plus loin et donner une place centrale au christianisme pour toute philosophie. « Ainsi nous avons vu dans le christianisme la seule source de lumière religieuse et philosophique » p. 97.

Cette thèse est également remarquable. Groen ne veut pas simplement dire que le Dieu qui s'est révélé en Christ s'est également fait connaître aux païens dans son œuvre de création. Cela serait en parfait accord avec la doctrine de la révélation générale de Calvin. Certes, Groen a une doctrine de la révélation générale, mais il l'interprète d'une manière foncièrement, voire totalement, historique. Pour lui, la lumière de la révélation générale de Dieu est la lumière de la révélation primordiale au paradis²⁹, où Dieu se fait connaître à l'homme. C'est là en fait, ou au moins en principe, le commencement de l'Eglise chrétienne³⁰. Les différentes religions, à travers leurs traditions, portent encore cette connaissance, quoique leur connaissance de Dieu ne se réfère pas à la nouvelle révélation de Dieu par sa Parole³¹. C'est pour cette raison que toutes les religions, et indirectement toutes les philosophies peuvent être vues comme dérivant du christianisme.

Ce tableau donne cependant une vision incomplète de Groen. Ce qui a été dit jusqu'ici pourrait laisser croire qu'il faut placer Groen parmi les tenants du romantisme historique chrétien, et en faire un disciple de Herder, Schlegel, Schelling, et d'autres penseurs semblables. Mais il y a aussi un autre Groen : le disciple de Calvin, en fait celui qui prend au sérieux la doctrine biblique de la corruption radicale par le péché. Non seulement pour des raisons historiques, mais aussi pour des raisons scripturaires, l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu est une absurdité pour Groen. « L'inimitié contre Dieu, voilà la religion naturelle de la nature corrompue »³².

Donc Groen, comme Calvin, est profondément conscient de la puissance du mal dans l'homme. Partout, la révélation primordiale est tombée dans la dégénérescence. Pourtant, il est étonnant qu'en même temps, autant de bien puisse être constaté dans la vie et la pensée des nations, même là où le Christ n'est pas reconnu. Groen est forcé de reconnaître ce bien, même dans la

²⁹ Groen, sous l'influence historico-romantique de la philosophie des religions de Herder, Schelling, etc., semble interpréter Rm 1,19-20 (*apo ktiseus kosmou*) non pas tant en termes d'une connaissance de Dieu naturelle, mais plutôt historique. Cf. *Beschouwingen*, p. 37.

³⁰ Ici, Groen peut se référer à la *Confession Belge*, art. 27, *Beschouwingen*, p. 27.

³¹ Groen dit que sa thèse selon laquelle le christianisme est la source de toute lumière religieuse est « une observation en plein accord avec l'histoire » (*ibid.*, p. 34). Et ailleurs : « Toute religion est traditionnelle », entendant par là que le christianisme aussi reconnaît la révélation de la Parole de Dieu comme « le mémorial et le développement de la révélation originelle » (p. 37).

³² *Ibid.*, p. 36.

philosophie incroyante contre laquelle il s'est battu toute sa vie. Les déistes et les athées du XVIII^e siècle n'ont-ils pas enseigné la morale, l'immortalité, la liberté et l'égalité³³ ?

Ce constat étonnant conduit Groen d'une part à l'action de grâces, mais d'autre part à prendre également une certaine distance critique ! Action de grâces, parce que la lumière, provenant de sa source qu'est la révélation originelle, et aussi plus tard de la révélation de la Parole, brille encore à travers les religions non chrétiennes et dans les positions philosophiques qui en dérivent. Il y a alors du vrai dans la pensée non chrétienne.

Mais Groen ne serait pas Groen s'il ne maintenait pas en même temps une distance critique. Les religions païennes ont une origine influencée par le péché. Le mensonge a suivi la vérité et ne s'est pas seulement mélangé à elle, mais a aussi pris l'avantage sur elle. A vrai dire, plus la vérité est jointe au mensonge, plus le mensonge a de puissance. Malgré elles, les religions témoignent de la vérité tout en la foulant aux pieds³⁴.

Toutefois, Groen reconnaît la valeur relative de la philosophie apostate. Mais il modère ce jugement par cette mise en garde : « Tout ce qui est bon et excellent, est corrompu par la direction qu'on lui donne »³⁵. Sur cet arrière-fond, je me permets de citer Groen dont les formules prêtent au contresens : « Sur une base chrétienne, on peut être un penseur éclectique dans le bon sens du terme »³⁶. Groen peut affirmer cela parce qu'il croit que toute vérité scientifique a ultimement une origine religieuse et chrétienne. Comme nous l'avons dit plus haut, cette origine repose sur la révélation au paradis et aussi probablement sur la révélation biblique postérieure. C'est pourquoi la recherche chrétienne ne doit pas

³³ *Ibid.*, p. 42.

³⁴ *Ibid.*, p. 39, 41.

³⁵ *Ibid.*, p. 42. Les jugements de la philosophie des Lumières sur la morale, l'immortalité, la liberté et l'égalité sont pernicieux, dit-il, parce qu'ils ont été séparés de leur principe original et vital, qui est chrétien, « alors qu'en relation particulière avec la vérité, ils sont autant avantageux qu'incontestables ». Dans la philosophie ancienne, la racine cachée de l'autoexaltation et de l'égoïsme doit être discernée (p. 81). C'est pourquoi il rejette aussi la position des romantiques chrétiens comme De Maistre et Schlegel, qui voyaient les anciens comme « la préface humaine de l'Évangile » ou comme « *die wissenschaftliche Einleitung in die christliche Offenbarung* » (le prélude scientifique à la révélation chrétienne, p. 79). L'essentiel pour Groen, c'est qu'en dehors du christianisme, ni la connaissance de l'origine du mal, ni celle du chemin du salut, ni celle du Christ comme médiateur, ne sont possibles (p. 80).

³⁶ *Ibid.*, p. 36. Groen cite Göschel en l'approuvant : « *In der [...] heidnischen Philosophie [...] ist nur so viel wahr als christlich ist* » (« Dans la philosophie païenne n'est vrai que ce qui est chrétien » p. 90).

rejeter toute philosophie non chrétienne, mais doit la ramener à sa propre origine, véritable mais cachée à elle-même³⁷.

Groen et Kuyper

Abraham Kuyper, le célèbre homme d'Etat néerlandais, théologien et fondateur de l'Université Libre, est un disciple de Groen. Leur sympathie mutuelle ne tient pas seulement au fait qu'après leur conversion, tous deux ont suivi consciencieusement la tradition calviniste, mais aussi au fait qu'ils ont été influencés jusqu'à un certain point par l'idéalisme historique du XIX^e siècle romantique. J'ai déjà abordé cet aspect en mentionnant comment Groen considérait toute religion non chrétienne, son développement philosophique et scientifique et son application aux différents domaines de la réalité comme le fruit d'une tradition historique qui trouve sa source dans le paradis. On trouve des idées semblables dans l'œuvre de Kuyper. Cependant, sa vision est plus originale, plus profonde, avec davantage de nuances et, certainement, de complexité. De plus, Kuyper développe sa propre conception du calvinisme.

On attribue à Kuyper la réflexion suivante : « L'Eglise pourrait être meilleure, le monde pourrait être pire. » Cela trahit le penchant de Kuyper à compter plus sur l'Eglise que sur le monde. C'est, jusqu'à un certain point, compréhensible. Le point de départ de Kuyper est la doctrine réformée de la corruption totale et radicale par le péché, et l'affirmation de la rédemption donnée par Christ à son Eglise. Initialement, vers 1874, Kuyper désire expliquer l'apparent succès du monde, en dépit de sa doctrine du péché et de la grâce, par la « connaissance naturelle de Dieu », perçue comme un fruit de la révélation générale³⁸. S'écartant de son point de départ, Kuyper, en élaborant sa position, ne s'est pas libéré de l'influence de la scolastique. Cela est particulièrement visible quand

³⁷ « Toute science, abordée correctement, témoigne de la vérité de la révélation (1) ; abordée de manière incorrecte, elle exalte encore la vérité, mais contre sa volonté et par des aberrations et des erreurs (2). Une étude prudente la fait retourner à la source générale de lumière et de vie (3) », *ibid.*, p. 95.

³⁸ D'une part, Kuyper comprend la connaissance naturelle de Dieu comme une connaissance encore inconsciente, *innée* (Calvin utilise les termes *sensus divinitatis*, *semen religionis*, etc.). D'autre part, la connaissance de Dieu est celle qui trouve sa source à travers l'influence de la nature, du monde des hommes, de l'histoire, de la tradition et de l'expérience de vie personnelle qui découle de la connaissance innée de Dieu. Evidemment, ce que Kuyper prend en considération est bien davantage que la révélation au Paradis dont Groen parlait.

il interprète la connaissance naturelle de Dieu comme un pont entre l'Église et le monde ou comme un point de contact pour la foi³⁹. Dans l'image du « pont » ou du « point de contact », il y a l'idée selon laquelle l'homme, malgré son péché, est déjà en train d'avancer sur le chemin du salut par ses propres forces et ses propres capacités. Un demi-siècle plus tard, Karl Barth, dans sa célèbre controverse avec Emil Brunner, rejettera légitimement un tel point de vue. On peut considérer le caractère exclusif, chez Barth, du lien à la révélation de la Parole, comme fondamentalement insuffisant (voir plus bas) ; cependant à mon avis, il a eu raison de voir dans l'idée d'un point de contact, une concession de fait à la *theologia naturalis* scolastique⁴⁰.

La grâce commune : son étendue, sa nature, son objet et son fondement

Le problème qui nous occupe est placé dans un cadre nouveau et plus large quand, en 1895, Kuyper écrit son œuvre la plus

Jusque-là, Kuyper croyait que la révélation générale trouvait sa source dans le Paradis. Désormais, il parle de la révélation particulière à Israël et de la révélation générale à toutes les nations comme deux courants qui affluent ensemble vers la révélation finale de Dieu en Christ. La connaissance naturelle de Dieu garde sa valeur pour l'Église, bien que celle-ci vive à l'intérieur de la sphère de la révélation particulière. Par conséquent, les réformateurs sont perçus comme ceux qui ont construit un pont avec le monde. La rupture de ce pont a ouvert une profonde fracture entre le monde et l'Église, et a abouti à une animosité quasi complète entre la science et la foi. Voir *Het Zondagsblad* (2-15 août 1874), in *Uit het Woord*, Series I, Vol. III, Höveker & Wormser, Amsterdam, pp. 167-225.

³⁹ En même temps, Kuyper insiste sur la profonde corruption du péché. Pourtant, le péché ne peut détruire la connaissance naturelle de Dieu, parce que cette dernière appartient à la nature humaine. « Leur dégénérescence morale change leur relation à Dieu, mais n'enlève pas leur conscience de Dieu [...]. La haine contre Dieu est impensable à moins que le pécheur ne soit sans relâche perturbé par la conscience de l'existence et de la sainteté de Dieu ». On peut être d'accord, mais comment un pont entre l'Église et le monde, ou un point de contact pour la foi peut-il être trouvé dans une telle perversion de la connaissance de Dieu ? Cf. *Uit Het Woord*, Series I, Vol. III, p. 170.

⁴⁰ Karl Barth, *Nein, Antwort an Emil Brunner*, Kaiser Verlag, Munich, 1934. En fait, même plus tard Kuyper parle d'une « connaissance naturelle de Dieu » et même d'un « point de contact ». Mais il sent que le problème est plus aigu. Il appelle la connaissance naturelle de Dieu qu'ont les païens « la connaissance détraquée de Dieu » et même « anormale » ; *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, III, J.A. Wormser, Amsterdam, 1894, pp. 449, 452 ; cf. aussi II, p. 249ss.

caractéristique, *De Gemeene Gratie*. Le titre en indique l'épine dorsale : la doctrine de la grâce commune.

Comme le mot français « grâce », le mot néerlandais *genade* est ambigu. Il peut se référer soit à la *grâce commune*, soit à la *grâce spéciale* (particulière). Kuyper a fait revivre la forme archaïque *gratie* pour parler de la grâce commune, afin d'éviter toute confusion. Il était d'avis qu'on comprenait généralement *genade* comme la grâce qui sauve. Mais la grâce qui sauve est particulière. Le salut est personnel. Kuyper craignait que s'il introduisait le terme « grâce commune » en faisant usage de *genade*, on l'accuserait de défendre l'universalisme. Pour éviter cela, il a fait usage de *gratie* pour exprimer le concept de la « grâce commune »⁴¹.

Kuyper insistait beaucoup sur le fait que son usage de la grâce commune a une étendue plus grande, ainsi qu'un contenu, une fin et un fondement différents de la grâce particulière. Elle a une plus grande étendue parce qu'elle est commune : elle s'applique au monde entier et à l'ensemble de l'humanité.

La grâce commune a aussi une nature et un contenu différents⁴². Le contenu de la grâce particulière est la délivrance du péché et le don du salut. Le contenu de la grâce commune est une bénédiction temporelle pour l'homme et la création. Kuyper l'explique ainsi : dans le paradis Dieu avait dit que l'homme mourrait certainement s'il péchait (Gn 2,17). Parfois, la grâce s'étend à ceux qui sont sous une sentence de mort. De la même manière, Dieu a étendu sa grâce à l'humanité déchue. Grâce, dans le sens que la punition (la mort éternelle) a été différée au dernier jour. Grâce, dans la mesure où une place est faite pour l'histoire de l'humanité. Grâce, en ce que le poison mortel du péché est atténué au sein de l'humanité ; à vrai dire, il est même tourné en bien⁴³.

⁴¹ *De Gemeene Gratie*, Vol. I, J.H. Kok, Kampen, 1931, p. 8ss.

⁴² « La grâce commune [...] ne contient en elle-même pas même un germe de la grâce qui sauve et, par conséquent, est d'une nature totalement différente » (*ibid.*, p. 9).

⁴³ *Ibid.*, pp. 243ss, 265ss. Kuyper dit lui-même : « La doctrine de la 'grâce commune' n'est pas le fruit d'une réflexion philosophique, mais de la révélation du caractère mortel du péché [...]. Apparemment, cela ne correspond pas à la réalité. Il y a tellement de bien dans le monde pécheur, même en dehors de l'Eglise [...]. Cela nous place devant un choix : soit de ne pas reconnaître tout ce bien [...] (les Anabaptistes) ; soit de minimiser la profondeur de la chute de l'homme (hérésie arminienne). Mais la solution tient à ceci [...] que la grâce œuvre aussi en dehors de l'Eglise [...] non pas la grâce éternelle, qui sauve, mais la temporelle, qui retient la dépravation liée au péché ». *Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 11. Cf. aussi *Lectures on Calvinism*, pp. 121ss.

La fin que se propose la grâce commune diffère également de celle que se propose la grâce particulière. Pour Kuyper, la grâce particulière est la mystérieuse réalité de l'intervention miséricordieuse de Dieu dans le cœur humain, à travers laquelle l'homme reçoit une vie nouvelle, devient un citoyen du royaume des cieux. Cette nouvelle naissance est d'ordre surnaturel, quelque chose qui n'est ni simplement donné avec la création, ni une réalité eschatologique, dans la mesure où le croyant ici sur terre peut déjà goûter la puissance du monde à venir (He 6,15). La nouvelle création et la nouvelle naissance ne sont pas totalement nouvelles si on les compare avec la première création. Et pourtant, elles ne peuvent être expliquées par l'ancienne. La grâce particulière et ses fruits (la vie nouvelle et finalement les nouveaux cieux et la nouvelle terre) dépassent l'ordre naturel de la création⁴⁴. Par conséquent, le but de la grâce particulière est l'anticipation des nouveaux cieux et de la nouvelle terre.

Par la grâce particulière, Dieu renouvelle tout ; par la grâce commune, Dieu perpétue l'ordre ancien. La visée de la grâce commune est à la fois négative et positive. Négativement, elle restreint l'influence du péché et conserve la création. Positivement, elle se réfère aux possibilités encore à développer placées dans la création par Dieu, et au processus de la création continue⁴⁵.

Avec ce contraste entre la terre et les cieux, la création et la nouvelle création, les activités culturelles et le salut des âmes, de sérieuses difficultés apparaissent. Il y a dans tout cela la menace d'un dualisme spirituel qui s'exprime par une orientation séparée de ce qui concerne le futur et de ce qui concerne le présent⁴⁶. Kuyper ne sait que rarement comment connecter ces deux domaines. Cependant, il lui vient par moments à l'esprit que la croix de Jésus porte l'avenir, mais aussi le présent ! A Jésus-Christ est donné tout pouvoir dans le ciel et sur la terre (Mt 28,18). C'est pourquoi il reconnaît la royauté du Christ dans le domaine de la grâce commune aussi. Il peut donc proclamer haut et fort qu'il n'y a pas un pouce de toute notre existence humaine que le Christ, souverain sur toutes choses, ne puisse considérer comme sien⁴⁷.

⁴⁴ Cf. *Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 234s. avec Vol. II, p. 613s.

⁴⁵ *Ibid.*, II, pp. 616-623.

⁴⁶ C'est aussi une des raisons principales pour laquelle Kuyper, malgré sa « critique architectonique » de la société, a été l'objet de si peu de compréhension et de reconnaissance chez les théologiens plus récents.

⁴⁷ *Souvereiniteit in eigen Kring*, J.H. Kruyt, Amsterdam, 1880, p. 32. Voir aussi S.U. Zuidema, « Common Grace and Christian Action in Abraham Kuyper », *Communication and Confrontation*, Van Gorcum, Assen, 1972, p. 95. Kuyper a de grosses difficultés vis-à-vis d'une vision de la culture radicalement christocentrique. Car, engagé de tout cœur

Cependant, la plupart du temps, chez Kuyper, ces tensions demeurent dans sa théologie de la culture. Elles se retrouvent aussi dans la personnalité même de Kuyper. Son œuvre fait en partie écho au mystère d'un cœur né de nouveau, au soupir du pèlerin fatigué qui désire ardemment le repos de la demeure éternelle. Elle est en partie portée par une vigueur extraordinaire qui le pousse à œuvrer au déploiement de la création de Dieu au sein de l'Etat, de la société et des sciences. Et même là, ses idées divergent. Par moments, il considère le mandat créationnel comme une tâche commune à toute l'humanité, où chrétiens et non-chrétiens sont main dans la main. Ensuite, il est de nouveau persuadé que le grand mandat culturel doit être traduit dans un programme d'action chrétienne organisé, dans tous les domaines de la vie, y compris la philosophie et les sciences⁴⁸.

La grâce commune et les sciences

Cela nous ramène à notre sujet principal. La pensée, les sciences et la philosophie sont fondées dans l'ordre de création de Dieu. Les sciences sont « la propre création de Dieu »⁴⁹.

Toutefois, les sciences doivent aussi être vues comme un fruit de la grâce commune. La grâce de Dieu a fait que des hommes comme Platon, Aristote, Kant et Darwin (!) ont brillé comme des étoiles de première grandeur⁵⁰. La conclusion à tirer est que Kuyper reconnaît l'apport de la pensée païenne et profane. Pourtant, cette légitimation n'est pas mise sur le compte de l'homme pécheur, mais sur la grâce de Dieu.

Néanmoins, Kuyper dira aussi que les sciences sont sérieusement affectées par le péché. L'opposition de Kuyper aux sciences non chrétiennes est plus forte que leur prise en compte, malgré sa théorie de la grâce commune⁵¹.

dans l'émancipation de la culture (fruit de la grâce commune) sous le contrôle de l'Eglise (institution de la grâce particulière), il craint qu'une vision christocentrique puisse conduire à une nouvelle domination de l'Eglise sur la vie politique et sociale.

⁴⁸ On peut trouver un résumé de cela dans *Pro Rege*, J.H. Kok, Kampen, 1911/12.

⁴⁹ *Gemeene Gratie*, Vol. III, p. 495.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 498.

⁵¹ Kuyper s'efforce également de le justifier. Que signifie le fait que notre pensée soit obscurcie par le péché ? Non pas que nous ne puissions pas penser de manière logique, ou faire usage de nos sens dans l'observation, mais que nous ne pouvons pas voir les choses dans leurs connexions mutuelles et leur origine divine. Le contexte et l'origine

Kuyper reconnaît qu'il faut distinguer entre les sciences. Il pense qu'on peut valider et reconnaître les sciences de la nature, parce que la plupart de leurs affirmations dépendent d'observations exactes et objectives. En revanche, en histoire, en philosophie et dans les autres sciences humaines, la subjectivité du chercheur est en jeu, puisque des questions surgissent concernant l'origine, les relations et la fin des choses, questions qui ne peuvent être résolues par l'observation⁵². Par égard pour les sciences physiques, Kuyper ne veut pas ériger une barrière entre ce qui est chrétien et ce qui ne l'est pas et pourtant, en ce qui concerne la théologie et des autres sciences humaines (y compris la philosophie de la science), les choses sont différentes et deux sortes de sciences deviennent alors possibles. Ici, une science véritablement chrétienne est revendiquée. C'est la pensée régénérée plus que des considérations scripturaires qui détermine le caractère distinct de ces sciences⁵³.

Désormais, la position de Kuyper vis-à-vis de la pensée non chrétienne est manifestement ambiguë. Parfois, il insiste sur les dons que Dieu, dans sa bonté, accorde à l'humanité. Il parle alors avec admiration de Platon, Kant et d'autres encore. Le plus souvent, pourtant, il souligne le fait que seul un homme régénéré peut « exprimer ce qui est spirituel en termes spirituels » (1 Co 2,13). La nécessité d'une science et d'une philosophie spécifiquement

ne peuvent être simplement déduits des choses. Notre esprit peut percevoir ces relations aussi longtemps qu'il est en relation vivante avec Dieu, mais cette relation est perdue à cause du péché. Nous pouvons encore voir différentes parties de la création, mais nous ne comprenons ni son unité, ni son origine, ni sa fin. Ici, nous pouvons citer une des illustrations les plus célèbres de Kuyper : l'homme est devenu un architecte aliéné qui, enfermé dans sa cellule, scrute la fenêtre et fixe les murs sans être capable d'en saisir la structure (*ibid.*, p. 499). Ainsi, l'obscurcissement de la compréhension signifie, pour Kuyper, non seulement la fin de la théologie naturelle et de l'ascension du philosophe vers Dieu, mais aussi l'impossibilité d'atteindre une véritable connaissance de la création (*ibid.*, p. 499ss).

⁵² *Ibid.*, pp. 508, 512.

⁵³ *Ibid.*, pp. 514, 521. Que l'homme régénéré prenne aussi en compte les Saintes Ecritures est, pour Kuyper, une différence nécessaire, mais fortuite. Nécessaire, parce que c'est la Bible seule qui éclaire les grandes questions concernant l'origine, le gouvernement et la fin des choses. Et néanmoins fortuite, premièrement parce que l'homme doit être régénéré pour comprendre l'Écriture, et deuxièmement parce que l'Écriture traite de la grâce particulière et est subordonnée au salut des élus. Cependant, si l'Écriture éclaire aussi la création, elle vient alors en renfort bienvenu et indispensable à la faible lueur de la grâce commune (*ibid.*, p. 515).

chrétienne semble alors être requise par sa théologie de la régénération. Deux camps s'affrontent : « la science régénérée » contre « la science hors de l'influence de la régénération »⁵⁴. Ainsi, la notion de grâce commune ne fonctionne plus comme un point de contact pour appréhender des concepts non-chrétiens, mais plutôt comme le point de départ d'une démarche spécifiquement chrétienne.

Les antithèses dans les domaines scientifiques

Cette orientation de Kuyper s'affirme dans ses célèbres *Cours sur le calvinisme* donnés en 1898. Dans le chapitre « calvinisme et sciences », quelques passages jettent un regard admiratif, fondé sur la grâce commune, sur les « trésors de la lumière philosophique » trouvés dans la Grèce antique et à Rome⁵⁵. Suit alors immédiatement un programme d'activités scientifiques chrétien plus englobant et plus radical que dans *De Gemeene Gratie*. Plus englobant, car les activités chrétiennes et non chrétiennes « couvrent toutes deux le champ complet de la connaissance humaine... Ils se disputent mutuellement l'ensemble des domaines de la vie »⁵⁶. Plus radical, car maintenant le point de départ oppose deux mentalités : celle des régénérés et celle des irrégénérés⁵⁷. C'est une différence cruciale pour Kuyper. La pensée irrégénérée croit que l'existence du cosmos est normale. Le régénéré sait qu'à cause du péché, le monde est anormal et ne peut atteindre son but qu'au travers de la nouvelle création. Dans ce sens, l'antithèse est, dans les sciences, délimité par le « normal » et l'« anormal » : « deux points de départ absolus qui ne permettent aucune comparaison ». Les partisans de la normalité et ceux de l'anormalité « ne peuvent s'empêcher de tenter sans cesse de détruire complètement le système et les présupposés de l'autre »⁵⁸.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Lectures on Calvinism*, pp. 121, 125.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133. Désormais, une base commune pour les sciences naturelles n'est plus acceptée !

⁵⁷ *Ibid.*, p. 137. On comprendra l'intention de Kuyper si on considère que, pour lui, la régénération, tout comme l'incarnation du Christ et des Saintes Ecritures, ont une signification anormale (*ibid.*, p. 134) qui réellement, comme nous le faisons remarquer précédemment, représente un ordre surnaturel et anticipe la nouvelle création.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 130ss. Il est frappant de constater que Kuyper a une fois de plus recours à la grâce commune dans sa conception de l'art, ce qui lui permet d'apprécier l'art des non-croyants, et ainsi (en faisant appel à Calvin !), il rejette l'idée de pouvoir relier art et régénération. Pourquoi ? Parce que, dit-il, l'art n'appartient pas seulement aux croyants

En dépit de toutes leurs affinités spirituelles, Kuyper est ici bien loin de l'« éclectisme » de Groen.

Le débat Van Peursen – Dooyeweerd

A la lumière de notre exposé sur Calvin, Groen et Kuyper, il est peut-être possible de faire quelques remarques de clarification au sujet du célèbre débat entre Van Peursen et Dooyeweerd dans *Philosophia Reformata* (1959-1961)⁵⁹. Un des différends les plus importants entre eux a été leur appréciation de la philosophie non chrétienne. Dans les brefs commentaires que je livre ici, je tente d'esquisser une appréciation qui tienne compte des autres penseurs que nous avons pris en considération.

Dooyeweerd et Van Peursen veulent tous deux considérer de façon positive la pensée non biblique. Cependant, ils ne le font pas sans nuance. Mais c'est le motif de leur appréciation qui est différent. Dooyeweerd pense que la philosophie non chrétienne peut et doit être évaluée pour autant et dans la mesure où elle semble faire face à des « états de fait conformes aux structures légales de la création » qui, tels quels, s'imposent à l'homme. Van Peursen ne reconnaît pas de tels « états de fait », car les « faits », selon lui, ne sont jamais statiques ; ils se déplacent à l'intérieur d'un donné de signification humaine et de modèles d'interprétation⁶⁰. Où donc Van Peursen trouve-t-il un point d'appui pour

et ne doit pas être confiné à un usage ecclésiastique. Bref, l'art n'est pas un produit de la grâce particulière, mais il est de l'ordre des dons naturels (*ibid.*, p. 161). Kuyper essaie de démontrer, avec des arguments ambigus, que le calvinisme n'est pas autorisé à développer son propre style artistique (p. 139). Ce n'est pourtant pas clair : pourquoi seule la conscience esthétique des régénérés devrait suivre d'autres chemins que la pensée scientifique ? On ne peut pas échapper à l'impression que des arguments apologétiques *ad hoc* sont ici introduits, à savoir qu'il n'y avait pas à l'Université Libre d'Amsterdam d'académie des beaux-arts spécifiquement chrétienne. Pourtant, Dans sa *Gemeene Gratie*, Kuyper aborde le problème quand il parle des expressions artistiques « inspirées par l'esprit du néant » et celles « inspirées par l'esprit de la régénération » et quand, en relation avec le problème de cette académie, il parle d'un « vide dans la vie du christianisme », *Gemeene Gratie*, Vol. III, p. 570s.

⁵⁹ C.A. Van Peursen, « Enkele critische vragen in margine bij 'A New Critique of Theoretical Thought' », *Philosophia Reformata*, 24 (1959), 160-168 ; H. Dooyeweerd, « Van Peursen's critische vragen bij 'A New Critique of Theoretical Thought' », *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 97-150 ; C.A. Van Peursen, « Antwoord aan Dooyeweerd », *Philosophia Reformata*, 26 (1961), pp. 189-200.

⁶⁰ C.A. Van Peursen, *Philosophia Reformata*, 24 (1959), pp. 162s., 168 ; H. Dooyeweerd, *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 105s., 150.

son appréciation de la pensée non chrétienne ? Il parle de la *présence de Dieu* dans toute activité mentale de l'homme. Il veut apparemment dire que la révélation générale de Dieu (son appel) retentit même parmi les nations païennes. C'est là que Dooyeweerd manifeste son désaccord, car il est convaincu que derrière tout système de pensée non chrétien, il n'y a pas Dieu, mais seulement un motif religieux apostat qui occupe une position « radicalement antithétique » par rapport au motif biblique⁶¹.

L'irrésistible vérité

J'aimerais ajouter mes propres commentaires à cette controverse sur les « états de fait » et la « présence de Dieu ». En ce qui concerne les premiers, il me semble que Dooyeweerd mérite qu'on le soutienne quand il parle d'états de fait indiscutables. Admettons que l'homme ait occasionnellement la capacité de donner un sens ou une signification nouvelle à certains faits. Mais la possibilité de donner un tel sens est toujours limitée et d'autre part n'est jamais arbitraire. L'opération par laquelle l'homme donne un sens aux choses est toujours subordonnée à la trame des prescriptions divines. Si Dieu est créateur, n'est-il pas aussi celui qui donne la loi et le sens de la création ?

On peut voir ici à mon avis la grande valeur de l'enseignement de Kuyper sur la grâce commune. A l'aide de cette doctrine, Kuyper veut exprimer le fait que Dieu, malgré le péché, soutient le monde par ses « ordonnances créationnelles »⁶². Il est et reste le souverain, qui donne la loi, et qui donne sens à la création. Mais Kuyper n'a pas souligné assez fortement que tout cela est le fait du Christ. Non seulement la terre porte la Croix, mais c'est avant tout la Croix qui porte la terre. Sa doctrine de la grâce commune n'est pas assez christocentrique, c'est-à-dire, pas suffisamment ancrée sur la grâce particulière.

C'est le grand mérite de Dooyeweerd d'avoir reformulé la doctrine de Kuyper sur un fondement christocentrique⁶³. La doc-

⁶¹ C.A. Van Peursen, *Philosophia Reformata*, 24 (1959), 168. Voir aussi son *Filosofische Oriëntatie*, (Kampen : J.H. Kok, 1964), p. 134ss. ; H. Dooyeweerd, *Philosophia Reformata*, 25 (1960), 144ss.

⁶² Cf. *Gemeene Gratie*, Vol. I, pp. 243, 259.

⁶³ Dooyeweerd résout le problème de Kuyper – comment arriver à une vision christocentrique de la culture, sans lui imprimer une orientation ecclésiale ? – en établissant une distinction nette entre la religion et la foi. Sa conception de la culture et des sciences, quoiqu'enracinée religieusement en Christ, n'implique *a priori* aucun lien direct avec les articles de foi de l'Eglise.

trine de la grâce commune, fondée christologiquement, offre, à notre avis, la possibilité de rendre compte correctement de la pensée non chrétienne. Mais cela est vrai à la seule condition que quelque chose d'autre soit pris en considération ! Or ce quelque chose d'autre est justement le point sur lequel Van Peursen a attiré l'attention.

Le thème de la « présence de Dieu » est, à notre sens, étroitement lié à la question de la nature structurelle de toute religion. Je crois que toute religion a une réponse au sujet de la structure des relations. Une religion est telle dans la mesure où elle répond à un appel de la part de Dieu, c'est-à-dire à la révélation de Dieu dans sa Parole (révélation spéciale) ou dans ses œuvres (révélation générale). Dans la réponse que l'homme donne au travers de sa religion, il est toujours question soit de soumission, soit de rébellion. Quelle que soit la réponse, il y a toujours un écho à l'appel originel de Dieu : « Adam, où es-tu ? »

Nous accordons à Dooyeweerd qu'un motif radicalement apostat régit la pensée non chrétienne. Néanmoins, cela ne contredit en aucune façon l'affirmation de la présence de Dieu au sein de cette pensée apostate. Au contraire, un motif apostat est toujours religieux, toujours un cri obstiné vers le ciel, toujours une mainmise sur la vérité et une perversion de celle-ci, qui pourtant ne cesse d'interpeller l'homme.

Le mérite de Groen tient à cela. Nous ne partageons pas sa doctrine de la révélation générale comme étant principalement ou seulement un développement de la révélation originelle au paradis, ni son idée de mouvement à sens unique qui ferait dériver la philosophie de la religion. Nous nous rallions toutefois à lui quand il discerne, à la suite de Calvin, l'ambiguïté de toute religion païenne, et de là l'ambiguïté de toute philosophie païenne.

Tout ceci ne doit pas nous faire oublier que si le mensonge humain est mêlé à la Vérité divine, cela n'est en rien susceptible de diminuer la puissance satanique du mensonge. Cela confirme plutôt la puissance supérieure de la Vérité. « Car nous n'avons pas de puissance contre la vérité ; nous n'en avons que pour la vérité » (2 Co 13,8).

La voix de Dieu et la voix du réel

J'ai plaidé en faveur de ce que Dooyeweerd a appelé les « états de fait ». J'ai également soutenu Van Peursen dans sa perception de la présence de Dieu. Maintenant, je crains de donner l'impression, sur cette affaire capitale, d'hésiter entre deux opinions ou d'essayer d'obtenir un mauvais compromis.

Aucune de ces impressions n'est fondée. A mon avis, nous pourrions progresser dans ce domaine si nous prenons conscience que ces deux catégories s'interpellent directement l'une l'autre et forment une unité originale. En d'autres termes, je crains un recours exclusif à des états de fait au caractère universel, ou à une présence de Dieu également universelle. Ce piège nous entraînerait dans un dualisme spirituel « à la Kuyper », aussi longtemps que les relations entre les deux ne seraient pas clairement établies. Pour cette raison, je porte mon attention à l'enseignement de Calvin pour qui la révélation générale et la grâce commune sont choses conjointes, bien que, autant que je le sache, Calvin n'ait développé cette position⁶⁴. L'action de Dieu sur le cœur de l'homme et son action dans le soutien des structures créationnelles ne peuvent être séparées l'une de l'autre. La voix de Dieu et la voix du réel sont choses conjointes. La Bible dit que Dieu se révèle à nous dans l'œuvre de ses mains. Si la voix de Dieu n'était plus entendue dans le monde entier, la voix du réel serait elle aussi réduite au silence.

Par conséquent, la pensée non chrétienne ne peut être simplement réduite en termes de motifs religieux apostats comme forme/matière, nature/liberté, etc. De même, on ne devrait pas, sans émettre quelques réserves, parler ici d'une antithèse radicale entre des motifs religieux, comme si la pensée non chrétienne dérivait de ces motifs de la même manière que la pensée chrétienne dérive du « motif biblique ». Le témoignage de l'Écriture au sujet de l'inimitié entre la « postérité de la femme » et la « postérité du serpent », entre Christ et Satan, ne doit pas être sous-évalué (Gn 3,15). Malgré tout, l'attitude religieuse du non chrétien ne peut être comprise qu'en tenant compte *de ces deux aspects*. En d'autres mots, la pensée non chrétienne est bien régie par un motif apostat, quelle que soit l'expression qu'elle adopte. Cela, pourtant, n'enlève rien au fait que cette pensée non chrétienne, précisément dans son motif apostat, doit être examinée à la lumière du motif chrétien. Dooyeweerd a touché lui-même au problème quand il a dit : « Le motif biblique, dans la révélation de la Chute, les (= les motifs apostats) embrasse et les révèle dans leur propre nature »

⁶⁴ La relation entre la révélation générale et la grâce commune a fait l'objet de discussions sans fin dans l'histoire de la théologie réformée. Pourtant, elle l'a souvent mal articulée par exemple quand elle reprenait l'idée scolastique d'une *lumen naturale*. On retiendra des *Canons de Dordrecht*, III/IV leur rejet de la doctrine des Remonstrants au sujet de la grâce commune (qu'ils comprennent comme les lumières de la nature) dans l'article 5. C'est le seul endroit dans les confessions réformées où les mots « grâce commune » sont mentionnés *expressis verbis*.

(*Philosophia Reformata*, 25 (1960), p. 146). Je suis d'accord, mais pense que le motif chrétien (je préfère dire « la révélation biblique de la Parole ») est encore beaucoup plus pénétrant. La révélation de la Parole est présentée non seulement au travers de la révélation du péché, mais aussi au travers de la révélation de la création et de la grâce. Il s'ensuit clairement que la pensée non chrétienne n'est pas seulement dirigée par la puissance du péché, mais qu'elle est aussi continuellement influencée par la révélation de Dieu dans la création (si bien que des sentences de sages et de philosophes païens sont présentes et sanctifiées dans l'Ancien et le Nouveau Testament) qui, tour à tour, est une expression de la grâce de Dieu en Christ. Il me semble également nécessaire de comprendre que la grâce commune n'est pas seulement présentée dans le monde de la culture et des sciences (par exemple dans ces moments de vérité où la pensée apostate est capable de donner son interprétation des « états de fait » incontournables), mais même aussi à la première place, dans le cœur religieux de l'être humain. Calvin avait déjà dit que partout dans la révélation générale brillent des étincelles (*scintillae*) de la connaissance de Dieu (*Institution*, I.v.14) et qu'une conscience de la divinité (*sensus divinitatis*) a été implanté en chaque homme « de laquelle il renouvelle tellement la mémoire, comme s'il en distillait goutte à goutte », afin que « nous soyons condamnés par notre propre témoignage, de ce que nous ne l'aurons point honoré, et que nous n'aurons point dédié notre vie à lui obéir » (*ibid.*, I.iii.1). Je pose la question : Est-ce que l'histoire de la philosophie et de la religion témoigne seulement de la dépravation humaine, ou bien témoigne-t-elle en même temps de l'incessante activité de Dieu ? Kuyper a dit que Dieu a retenu la corruption du péché dans le cœur de l'homme (*Gemeene Gratie*, Vol. I, p. 250). Ailleurs, il attire l'attention sur le fait que l'histoire de l'humanité apporte la preuve que « bien que d'un côté, il y a le règne terrible de la *loi du péché*, de l'autre, il y a la *loi de la grâce* qui brise la puissance du péché » (*ibid.*, pp. 250, 253)⁶⁵.

[...] La voix de la vérité n'a cessé de résonner dans l'histoire de l'humanité. Celui qui écoute ne peut que s'émerveiller et en même temps être troublé. Émerveillé par l'œuvre de l'Esprit de Dieu dans un monde païen et sécularisé. Troublé que cette œuvre de Dieu soit sans cesse pervertie par l'arrogance et la faute de

⁶⁵ Voir aussi J.H. Bavinck, *Religieus besef en christelijk geloof*, J.H. Kok, Kampen, 1949.

l'homme. L'ambiguïté et l'ambivalence de la pensée non chrétienne sont irréductibles⁶⁶. Elles demandent de notre part une ouverture totale et une fermeté radicale. Une fermeté qui renverse les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu. Une ouverture qui amène toute pensée, captive, à l'obéissance du Christ. ■

⁶⁶ Berkouwer, concernant le problème de Calvin vis-à-vis de la *theologia naturalis*, « pense que Calvin aurait préféré l'usage du mot 'ambivalent' ». G.C. Berkouwer et alii, *Ketters of Voortrekkers*, J.H. Kok, Kampen, 1970, p. 43.

LES TROIS MINISTRES

Prédication narrative pour le temps de Pâques

par **Gérard
PELLA**

*Pasteur
dans la Paroisse
Evangelique Réformée
de Vevey (Suisse)*

Michaël et Gabriel étaient les deux principaux ministres du roi. Tous deux étaient loyaux ; tous deux étaient infatigables ; tous deux étaient entièrement dévoués au bien du royaume... mais de manière totalement différente ! Michaël par son épée ; Gabriel par sa cape.

Incontestablement, Michaël était le préféré du peuple ; surtout depuis son intervention dans l'affaire des esclaves. A cette époque, le peuple gémissait sous la botte de l'ennemi. De jour en jour, la situation devenait plus pénible : la chaleur, le fouet, les travaux forcés, les humiliations... et même la mise à mort des enfants... Michaël et Gabriel n'en pouvaient plus de voir cela.

C'est Michaël qui eut l'idée d'utiliser les grands moyens : en provoquant par les forces naturelles des désordres de plus en plus gênants, on forcerait le tyran ennemi à lâcher sa proie. Si cela ne suffisait pas, il utiliserait l'arme fatale... Tout se passa comme prévu : Michaël mena l'opération des 10 coups avec une maîtrise remarquable et le succès fut total.

Total, ou presque... parce que d'autres cris remplacèrent ceux des Hébreux : les lamentations des parents des premiers-nés morts dans « la nuit de l'ange », puis celles des veuves et des enfants des soldats engloutis par la Mer des Roseaux.

Michaël en fut bouleversé : décidément, l'usage de la force posait autant de problèmes qu'il n'en résolvait. C'est pourquoi il hésita beaucoup avant d'intervenir à d'autres occasions. Michaël préférait maintenant garder son épée dans son fourreau. « De peur, disait-il, qu'en voulant arracher la mauvaise herbe, je n'arrache également le bon grain. » La plupart du temps, il laissait donc Gabriel prendre en mains les situations délicates.

l'homme. L'ambiguïté et l'ambivalence de la pensée non chrétienne sont irréductibles⁶⁶. Elles demandent de notre part une ouverture totale et une fermeté radicale. Une fermeté qui renverse les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu. Une ouverture qui amène toute pensée, captive, à l'obéissance du Christ. ■

⁶⁶ Berkouwer, concernant le problème de Calvin vis-à-vis de la *theologia naturalis*, « pense que Calvin aurait préféré l'usage du mot 'ambivalent' ». G.C. Berkouweret alii, *Ketters of Voortrekkers*, J.H. Kok, Kampen, 1970, p. 43.

LES TROIS MINISTRES

Prédication narrative pour le temps de Pâques

par Gérard
PELLA

*Pasteur
dans la Paroisse
Évangélique Réformée
de Vevey (Suisse)*

Michaël et Gabriel étaient les deux principaux ministres du roi. Tous deux étaient loyaux ; tous deux étaient infatigables ; tous deux étaient entièrement dévoués au bien du royaume... mais de manière totalement différente ! Michaël par son épée ; Gabriel par sa cape.

Incontestablement, Michaël était le préféré du peuple ; surtout depuis son intervention dans l'affaire des esclaves. A cette époque, le peuple gémissait sous la botte de l'ennemi. De jour en jour, la situation devenait plus pénible : la chaleur, le fouet, les travaux forcés, les humiliations... et même la mise à mort des enfants... Michaël et Gabriel n'en pouvaient plus de voir cela.

C'est Michaël qui eut l'idée d'utiliser les grands moyens : en provoquant par les forces naturelles des désordres de plus en plus gênants, on forcerait le tyran ennemi à lâcher sa proie. Si cela ne suffisait pas, il utiliserait l'arme fatale... Tout se passa comme prévu : Michaël mena l'opération des 10 coups avec une maîtrise remarquable et le succès fut total.

Total, ou presque... parce que d'autres cris remplacèrent ceux des Hébreux : les lamentations des parents des premiers-nés morts dans « la nuit de l'ange », puis celles des veuves et des enfants des soldats engloutis par la Mer des Roseaux.

Michaël en fut bouleversé : décidément, l'usage de la force posait autant de problèmes qu'il n'en résolvait. C'est pourquoi il hésita beaucoup avant d'intervenir à d'autres occasions. Michaël préférerait maintenant garder son épée dans son fourreau. « De peur, disait-il, qu'en voulant arracher la mauvaise herbe, je n'arrache également le bon grain. » La plupart du temps, il laissait donc Gabriel prendre en mains les situations délicates.

Gabriel, lui, ne recourait pas aux services des commandos du roi. Il allait seul, incognito, armé – si l'on peut parler d'une arme – de sa seule cape. Il se glissait dans une maison pour réconforter un mourant. Il le couvrait de sa cape et restait à ses côtés jusqu'à son dernier souffle. « De la part du Roi », disait-il. Il allait s'asseoir sur le même banc qu'une femme triste et restait près d'elle tout le temps qu'il lui fallait pour vider son sac. « De la part du Roi », disait-il. Il caressait la joue d'un enfant en pleurs et restait jouer avec lui jusqu'à ce que la lumière d'un sourire renaisse sur son visage. « De la part du Roi ». Combien se souviennent encore de son intervention auprès du prophète Elie déprimé ! Il le nourrit et l'encouragea jusqu'à ce qu'il puisse reprendre son chemin.

Gabriel était touché par tout ce qui touchait son peuple, même si ce dernier ne s'en rendait pas compte. Et quand il rentrait au palais, le roi portait beaucoup d'attention à ce qu'il lui racontait. Parmi les ministres, cependant, Gabriel ne faisait pas l'unanimité. Sans prôner une intervention musclée comme celles de Michaël, certains trouvaient que le peuple avait besoin d'un secours plus concret, plus efficace et plus durable que Gabriel ne pouvait en offrir. Anastasis, en particulier, tout récemment nommée ministre de l'intérieur, cherchait une façon nouvelle d'aider les sujets du roi.

C'est au mois de Nisan de l'an 30 que les événements se précipitèrent. Quand ils entendirent les coups de fouet, les trois ministres bondirent. Ils ne supportaient pas de voir l'Unique ainsi malmené, bafoué, torturé. Michaël voulait mobiliser des légions d'anges ; Gabriel voulait se frayer un passage jusqu'à lui et Anastasis sentait qu'elle allait devoir intervenir. Mais le roi les retint : « Pas maintenant ! Pas encore ! »

Ensemble, ils le virent gravir la « colline du crâne » ; ils ressentirent chacune de ses chutes ; ils vibrèrent à chacun de ses clous ; ils furent bouleversés par chacun de ses cris. Mais personne n'intervint. Au moment de sa mort, les cieux et la terre se convulsèrent ; puis ce fut le silence, un long silence de mort qui dura plus de vingt-quatre heures.

Anastasis rompit finalement le silence : « Je commence à voir quelle est ma mission. L'Unique a tout accompli ; maintenant, c'est à moi d'entrer dans la brèche qu'il a ouverte. »

– Avec nous, ajoutèrent Michaël et Gabriel.

Toute la nuit, ils se préparèrent... Aux premières lueurs de l'aube, Michaël assomma les gardes et fit rouler la pierre qui bloquait l'accès au tombeau. Gabriel entra le premier, le recouvrit de sa cape et s'assit à son chevet. Anastasis posa sereinement, solennellement, ses mains sur le cœur de l'Unique et il fit appel à toute la puissance de vie du roi.

Peu à peu, les ténèbres reculèrent devant la lumière, le désespoir recula devant l'espérance, la mort recula devant la vie, et l'Unique se leva, métamorphosé par la résurrection. ■

Notes :

Anastasis est un mot grec qui signifie « résurrection ».

Pour la dimension « combative » de Michaël, voir Apocalypse 12,7 et Jude 9.

Pour les « visites » de Gabriel, voir Luc 1,19 et 26.

CHRONIQUE DE LIVRES

Fadley LOVSKY, *Vingt lettres aux chrétiens sur les sectes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, ISBN 2-220-03620-0, 150 pp.

Encore un livre sur les sectes ? Et pourtant...

Depuis le drame de l'Ordre du Temple Solaire, cette thématique connaît un franc succès. Chacun y va de son regard particulier. Des sociologues, avec un détachement tout « scientifique », montrent combien il est difficile de déterminer ce qu'est véritablement une « secte ». Des combattants « anti-sectes » nous affirment qu'il est totalement irresponsable de ne pas se mobiliser contre ce fléau international que représente la manipulation mentale véhiculée par toutes les sectes. Et même les personnes, traditionnellement qualifiées d'appartenance à une secte (raéliens, Mandarom, scientologues, Ram Chandra Mission...) expliquent en long et en large pourquoi les autres constituent peut-être une secte, mais... certainement pas eux !

Le petit ouvrage de F. Lovsky, comme le dit son titre, s'adresse à des chrétiens. De façon très stimulante. Son regard est double : celui de l'historien et celui du chrétien (protestant). Il ne prétend pas informer de manière neutre ni accuser ou défendre de manière apologétique*. Après avoir montré l'évolution du concept de secte dans l'histoire et les traductions bibliques, l'auteur puise dans sa vaste connaissance historique pour interpeller le chrétien contemporain. Les donatistes, les cathares, les mormons, les franciscains, les quakers, les méthodistes, les salutistes, les jansénistes... autant d'exemples différents de groupes religieux nés en contexte chrétien qui appellent une analyse différenciée. Chaque mouvement est particulier. Hier comme aujourd'hui. D'où la difficulté d'utiliser le seul concept de « secte » pour l'ensemble des (nouveaux) mouvements religieux. D'autant plus que l'attitude sectaire peut aussi être très présente dans les Eglises et a souvent favorisé la naissance de groupes nouveaux. « Fuir Babylone », une

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 81 et suivantes.

vie communautaire riche et ouverte, la prière pour la guérison, l'attente messianique, autant de réalités bibliques souvent négligées puis combattues de manière sectaire par les Eglises quand elles étaient ou sont revalorisées par des groupes contestataires. F. Lovsky, admirable critique de l'antisémitisme chrétien, voit dans la « théorie du rejet » (« Dieu a rejeté ceux qui ne sont pas fidèles comme nous ») le fondement de toutes les attitudes excommuniantes entre chrétiens. Sa conclusion n'est dès lors pas surprenante : « Notre véritable résistance aux sectes se trouve dans la grâce œcuménique » (pp. 146-7). Même si, l'auteur ne le dit pas, l'œcuménisme des Eglises est souvent l'un des arguments justifiant la création de mouvements « chrétiens » exclusivistes.

L'ouvrage de F. Lovsky est donc un appel salutaire aux Eglises à ôter la poutre de leurs yeux et pas seulement à condamner les pailles dans ceux des autres. Une faiblesse peut-être : sa connaissance des « sectes » ne semble pas être de première main mais passe surtout par des livres de spécialistes (Jean Vernet, Jean-François Meyer...), d'ailleurs présentés dans son ouvrage. Cela dit, en complément avec, par exemple, l'excellent *Dictionnaire des groupes religieux d'aujourd'hui* de Jean Vernet (Paris, PUF, 1995), le livre de F. Lovsky donne une très bonne base de réflexion pour tout chrétien préoccupé par les phénomènes sectaires dans la société... et dans sa propre communauté ! ■

Shafique Keshavjee

Jack Miles, *Dieu – une biographie*, traduit de l'américain par P. Emmanuel Dauzat, Paris, Robert Laffont, 1996, 462 p., ISBN 2-221-08171-4, 149 FF.

L'intérêt de ce livre, couronné en 1996 aux Etats-Unis par le prix Pulitzer entre 125 biographies, est d'étudier l'Ancien Testament comme ce qu'on oublie trop qu'il est aussi : une œuvre littéraire, dont Dieu est, littéralement, le protagoniste, le personnage qui apparaît le premier sur la scène... et la crée par sa présence. Les comparaisons abondent avec Shakespeare, Flaubert, Beckett, Blake... J. Miles connaît (les notes le prouvent) les hypothèses critiques sur le processus historique d'élaboration de ce qu'il préfère appeler le *Tanakh**. Il choisit l'ordre canonique* hébraïque comme reflétant mieux les différentes phases de la « vie » de Dieu qui agit et s'impose à l'homme dans le Pentateuque, dialogue avec lui par les prophètes (mais peut-on distinguer en Dieu parole et action ?), puis se tait et laisse parler l'homme dans les autres écrits, laisse la jeune femme du Cantique, Ruth l'entrepreneuse, Néhémie

le bâtisseur relancer sa vie. Enfin, dans les Chroniques qui ferment le Tanakh, Dieu n'est plus acteur mais référence pour l'action. « Ce qui fait du Tanakh une œuvre d'art, c'est précisément sa manière de transformer l'expérience littéraire d'un peuple en personnage, le SEIGNEUR Dieu, et son expérience historique en intrigue » (p. 200). L'évolution des conceptions de Dieu au travers de l'histoire biblique devient pour Miles celle d'un personnage complexe, à la fois Dieu-Elohim (sage créateur), Yahweh (Le Seigneur, orageux et colérique, destructeur de la création, intégrant la figure de Tiamat, déesse du chaos), ami personnel des patriarches, « Baal » guerrier, champion de la nation d'Israël à partir de l'Exode, Suzerain, conquérant, Père, arbitre, bourreau, Saint... : Cette fusion de diverses personnalités en un acteur unique et bourré de contradictions douloureuses fait la prodigieuse unité littéraire du Tanakh, drame dont chaque livre biblique se pourrait donc lire comme une scène nouvelle.

Miles exploite à fond les nombreuses rugosités du texte biblique, sa violence parfois et ses anthropomorphismes* ; et son travail, qui nous a parfois dérangé, ou irrité par ses exégèses* souvent trop rapides, ses raccourcis et ses jugements sur Dieu, a un côté stimulant et « hygiénique ». Il nous incite à regarder la première partie de la Bible et son portrait de Dieu comme un tout, qui revendique une même source divine, et non comme le produit composite et contradictoire d'écoles, voire d'idéologies concurrentes dont une certaine critique actuelle voudrait se contenter. Il nous rappelle aussi que le Dieu de la Bible ne correspond pas toujours à l'idée préconçue, attendue, polissée, bien cohérente, (bien idolâtre*, quoi) de nos lectures pieuses ; dès lors qu'il prend l'initiative de rejoindre l'homme, ou Israël, dans leur histoire, Dieu prend le risque de ne pas être compris et de se passer de justification.

Pour Miles, le seul projet de Dieu est, jusqu'au second Esaïe, non d'aimer (le message d'Osée passe à la trappe : rappelons que le parti-pris de l'auteur est de suivre l'ordre canonique) mais de se découvrir lui-même, et c'est pourquoi il a fait l'homme à son image (vue comme la capacité de se reproduire à travers quelqu'un différent de soi). S'il ne laisse pas tomber Israël après l'Exil, c'est non par *bēsēd*, (« fidélité », « tendresse », « loyauté », « grâce » ou tout cela à la fois ?) mais parce qu'il ne veut pas voir tomber le rideau sur lui-même ! (p. 202). L'alliance au Sinaï prend dans cette perspective des airs de donnant-donnant, pp. 119-135, cf. p. 322 (rien n'est dit sur le Décalogue comme promesse d'un passage de la servitude au service). Selon Miles, l'homme est moins le vis-à-vis du Dieu de l'alliance, l'objet de son amour, qu'un faire-valoir qui le surprend et rivalise avec lui à ses risques et périls

dans une quête commune de fécondité ou de pouvoir. Le sacrifice d'Isaac met en lumière cette rivalité entre Dieu et un Abraham que Miles suppose implicitement récalcitrant. Dieu ne découvrira cette dimension d'amour dans l'Alliance qu'après qu'Israël l'aura rompue. Il n'aura acquis le savoir que pour connaître l'impuissance et se taire. Bref, là où nous parlerions d'un dévoilement progressif du projet de Dieu dont la révélation s'accomplira en Jésus-Christ, Miles distingue les étapes d'un apprentissage. Dieu apprend, d'expérience en déception et d'imprévoyance en échec.

Miles souligne qu'il ne fait pas œuvre historique ou théologique. Son livre n'est pas un commentaire suivi de l'A.T. (quoique son exégèse de Jb 40-42 soit extrêmement fouillée pour appuyer sa thèse : Job ne donnerait pas finalement raison à Dieu, mais entendrait au contraire marquer jusqu'au bout son opposition, et révéler ainsi au SEIGNEUR qu'en lui il peut y avoir du mal). Il ne veut pas dire qui est Dieu en soi, hors de sa dimension de personnage d'un drame. Mais ne reconnaît-il pas lui-même l'impossibilité d'un tel cloisonnement en montrant qu'il est étranger à la culture des auteurs bibliques, dont l'œuvre recouvre à la fois celles de l'historien, du prédicateur, du romancier ? (p. 175). Si elle évite des pièges, notamment de « sexuer » le Dieu personnel qu'elle étudie, son entreprise, qui fait preuve d'érudition, parfois d'imagination, revendiquée d'ailleurs (p. 28), n'est pas sans faiblesses. Elle présente des silences bizarres qui révèlent ses côtés artificiels. S'il n'y a rien, par exemple, sur la notion de sainteté de Dieu dans les pages réservées au Lévitique, nous soupçonnons que c'est parce que cette notion, corollaire de l'inconnaissabilité de Dieu, doit attendre le tournant du Second Esaïe (p. 241) ! Même silence sur Jb 19,25, qui dément son interprétation de la fin du livre, etc. Des options exégétiques sur des points délicats, trop longs à énumérer ici, sont posées sans véritable démonstration. Enfin, ce qui n'est pas explicite est exclu (mais peut-on vraiment dire que le Dieu d'Exode 3 n'éprouve aucune pitié pour son peuple esclave, parce que le mot ne s'y trouve pas ?) alors que l'implicite est parfois appelé à la rescousse !

Le projet biblique n'a pas l'art pour première préoccupation : il est de parler de Dieu moins pour nous le donner à connaître en lui-même que pour nous donner à nous connaître devant lui, et ce qu'il veut pour nous. « Je suis Dieu, et non point homme ». Quand il conclut que Dieu est avant tout imprévisible (p. 418), et quand il souligne, fort justement, que la spécificité du monothéisme est d'ôter à Dieu vie sociale, vie privée et passé, bref tout ce qui fait l'humain, Miles reconnaît de fait les limites de son propos. Il note à juste titre que tout ce que Dieu dit et entreprend se dirige vers un avenir et vers l'homme (p. 94s.). Mais en estimant que

Dieu « dépend » des hommes (p. 97), qu'il ne les a créés à son image que pour se voir et se connaître lui-même, et que lorsqu'il est arrivé à son but, il cesse d'agir et se tait par défaut de motivation (pp. 418ss), il dérape par sa tendance à la lecture anthropocentrique* et psychologisante, et manque totalement la dimension de *gratuité* déconcertante des actes de Dieu. Miles n'évoque pas non plus la *pédagogie* d'un Dieu qui est moins en train d'évoluer que de *faire évoluer* son peuple et ceux à qui il se révèle, dont le lecteur...

L'étude du cycle d'Elie illustre bien cette limite ; si Dieu apparaît dans le souffle ténu plutôt que dans les manifestations théophaniques* habituelles lors de la rencontre en Horeb, en 1 R 19, ce n'est pas par scepticisme du narrateur quant à la puissance réelle du Seigneur (p. 190) ; cette révélation signifie à Elie que son Dieu est *autre* que le super-Baal qu'il avait cru faire intervenir de manière décisive au Mont Carmel. Mais voilà, Miles ne souffle mot de l'épisode de 1 R 17, ni bien sûr des contre-initiatives de Dieu aux initiatives de son prophète ! Certes, le personnage de Dieu emprunte aux attributs des divinités du Proche-Orient Ancien, mais dans une perspective polémique, qui mine les fondements mêmes du polythéisme et de l'idolâtrie, c'est-à-dire l'illusion de la mainmise sur le divin.

La traduction-adaptation est excellente, et utilise à bon escient les équivalents français des versions anglophones de l'Écriture auxquelles se réfère J. Miles. On regrettera l'absence d'index des citations bibliques et le rejet des notes en fin d'ouvrage, qui n'en facilite pas la consultation. Au total, ce livre, qui fera date par son originalité, est utile pour nous aider à bien évaluer 1) tout ce qui fait ressembler l'Ancien Testament à de la littérature, et tout ce qui l'en différencie, et 2) tout ce qu'il est possible de dire sur le Dieu du premier Testament en dehors de Jésus-Christ et d'une théologie centrée sur les notions d'alliance et de grâce. ■

Christophe Desplanque

David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Histoire et avenir des modèles missionnaires, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995, 774 p. (Traduction de *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, 1991 – Edition française lancée et promue par l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie [AFOM] à l'occasion de sa création)

Voici un ouvrage de référence qui fera date. Œuvre d'une vie, ce livre est en quelque sorte le testament d'un des plus grands

missiologues de notre siècle, David J. Bosch – décédé accidentellement le 15 avril 1992 sur une route du Transvaal. Un ouvrage incontournable pour tout théologien convaincu que l'Eglise existe pour le témoignage et le service qu'elle est appelée à rendre dans ce monde.

Homme de foi, passionné de justice, D.J. Bosch a vécu l'expérience d'un service missionnaire dans une zone rurale du Transkei, et est devenu professeur de missiologie à la faculté de théologie d'UNISA à Pretoria. Membre de la Dutch Reformed Church, il a constamment milité contre l'apartheid et pour la réconciliation – en refusant l'usage de la violence, ce qui n'a pas manqué de lui valoir des critiques de la part de mouvements plus radicaux. C'est de l'intérieur de ce contexte de lutte, et sur fond d'une contradiction douloureusement ressentie entre l'Evangile et la pratique de sa propre Eglise, qu'il a forgé la réflexion fondamentale sur la mission de l'Eglise dont ce livre est le résultat, fruit d'années d'enseignement universitaire et de recherches spécialisées.

Pourtant, il n'y sera quasiment pas question de ce contexte local. Car le propos de l'ouvrage est plus vaste. C'est une œuvre de synthèse. Il vise à trouver le sens de la mission aujourd'hui, alors qu'elle est manifestement en crise. La démarche proposée part des textes du Nouveau Testament, parcourt les étapes de l'histoire de l'Eglise, et pose des jalons pour nous aider à entrer résolument et humblement aujourd'hui dans la *missio Dei* en l'incarnant dans le nouvel univers culturel postmoderne qui se dessine.

Dans la première partie du livre, Bosch nous fait pénétrer dans les modèles missionnaires de la première Eglise à travers les écrits de Matthieu, Luc et Paul. On pourra regretter l'absence de l'étude d'autres textes... Pourtant, la démonstration suffit à convaincre du caractère missionnaire du Nouveau Testament : c'est en effet bel et bien face aux défis auxquels les premiers chrétiens étaient confrontés, et en réponse aux questions qu'ils se posaient face à un judaïsme qui les rejetait et à un monde gréco-romain auquel ils étaient étrangers, que ces textes ont été écrits. Faut-il rappeler que Jésus a exercé son ministère essentiellement dans le cadre du peuple juif, et qu'il n'a ni fondé d'Eglise ni laissé d'écrits... et pourtant son message a traversé la barrière quasi-infranchissable qui séparait le peuple élu du reste des humains. C'est donc cette mission de l'Eglise primitive hors de son cadre d'origine qui a engendré les textes du Nouveau Testament, dont la diversité de perspective reflète déjà la diversité des contextes dans lesquelles l'Evangile a été vécu et transmis. La foi chrétienne est historique ; la foi biblique, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, est une foi incarnée.

Dans la deuxième partie, Bosch étudie les modèles historiques de la mission. Il s'inspire de la théorie des paradigmes de Thomas Kuen et reprend les catégories historico-théologiques proposées par Hans Küng pour diviser l'histoire de la chrétienté et les modèles missionnaires en six « paradigmes » principaux : le paradigme apocalyptique du christianisme primitif, traité en première partie ; le paradigme de l'Eglise d'Orient, le paradigme du catholicisme romain au Moyen Age, le paradigme protestant de la Réforme, et le paradigme de l'époque moderne, dite des Lumières, qui forment un second volet historique ; et enfin le paradigme œcuménique qui se profile aujourd'hui dans notre époque post-moderne, et qui fait l'objet de la troisième partie. Dans chaque période, l'auteur étudie les mutations de la conception que l'Eglise avait de sa mission dans le monde, cherchant à discerner avec un esprit critique les fruits et les perversions de l'Evangile, tout en se refusant à des jugements trop hâtifs et anachroniques.

Enfin, dans la troisième partie, Bosch s'attache à discerner et à évaluer l'évolution des courants de pensée au sein des diverses Eglises chrétiennes au cours de ces dernières décennies. Il nous replace d'abord dans le contexte de cette fin d'époque que nous vivons – la mise en question de la philosophie des Lumières et l'émergence de l'époque postmoderne. Un contexte de crise, pour la mission comme pour l'Eglise, qui a le mérite de nous libérer des illusions arrogantes auxquelles nous avons succombé, caractérisée par la conviction de la supériorité de notre civilisation et de notre religion. Faut-il ajouter que cette arrogance reste malheureusement vivace, d'une manière évidente ou sournoise, dans un certain nombre de milieux, en particulier chez certains évangéliques... Cette crise, loin de signer la fin de la mission, la replace au contraire, dans le prolongement de la mission de Dieu, « sous la croix, le seul lieu où elle soit en sécurité » (p. 694).

Celui qui cherche des réponses trop précises restera sur sa faim... Car pour l'auteur, c'est une mission en chemin qui se dessine. Une mission dont la fidélité consiste à réincarner l'Evangile aujourd'hui et non à reproduire un modèle, fût-il biblique ; une mission globale qui doit tenir compte des différents aspects de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, de l'incarnation à la parousie en passant par la croix et la résurrection, l'Ascension et la Pentecôte ; une mission qui exige un engagement commun et un dialogue authentique entre toutes les composantes de l'Eglise. Bosch est particulièrement attentif au dialogue qui se renoue depuis Lausanne entre la mouvance évangélique et celle des Eglises rattachées au COE. Ce qui est peut-être la clé de sa pensée est la notion de tension créatrice : entre les aspects apparemment contradictoires de la révélation biblique, entre les positions apparemment irré-

ductibles des diverses Eglises, entre la force d'une conviction et l'ouverture à l'autre, clé d'un vrai dialogue... « Il n'y a plus de place pour l'affirmation massive qui caractérisait l'entreprise missionnaire du passé, mais seulement pour un témoignage équilibré et humble rendu au caractère définitif de la révélation de Dieu en Jésus-Christ » (p. 481).

La manière de repérer les paradigmes dans l'histoire pourra être critiquée. Elle a en tout cas le mérite d'éclairer l'évolution des courants de pensée dans le développement du christianisme en les replaçant dans leur cadre historique. Quant à l'analyse de la période des Lumières dont nous émergeons tout juste, elle est extrêmement pertinente – en particulier pour des évangéliques qui ne sont pas conscients du degré auquel leur perception du message biblique a été imprégné par la philosophie des Lumières, qu'ils ne se font pas faute de prétendre rejeter par ailleurs. Cette analyse pourra cependant être critiquée ou discutée, dans la mesure où l'auteur met l'accent sur les lacunes de cette vision du monde et sur la perversion du message chrétien qu'elle a entraîné, peut-être sans en prendre suffisamment en compte les aspects positifs à partir desquels les chrétiens pourraient entrer dans un dialogue constructif avec leur époque – tant il est vrai que nous sommes aujourd'hui encore à cheval sur deux époques.

Cet ouvrage pose des questions de fond à l'Eglise et à la théologie. Car « ce n'est pas l'Eglise qui entreprend la mission, mais c'est la *missio Dei* qui constitue l'Eglise » (p. 694). Dans cette perspective, la missiologie n'est pas un chapitre annexe de la théologie, elle en est le cœur. Il reste du chemin à faire pour que l'Eglise retrouve – œcuméniquement – sa mission. La traduction française de ce livre, magnifiquement réalisée en équipe sous l'égide de praticiens de la traduction de la Bible, sera un outil indispensable sur ce chemin et un stimulant pour la réflexion future. ■

Silvain Dupertuis
Secrétaire de l'AFOM



Glossaire

Allégorie : Texte dont le sens est caché, distinct du sens littéral.

Anthropomorphisme : (grec : *anthropos* « homme » et *morphè* « forme »). Procédé littéraire ou pensée attribuant à un être non-humain (Dieu notamment) l'image ou un aspect, physique ou moral, de l'homme.

Anthropocentrisme : Tendance à faire de l'homme le centre du monde et le point de référence de tous les êtres, y compris parfois de Dieu lui-même.

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.

Bénédictin : Qui est relatif à l'ordre monastique de St-Benoît de Nursie.

Caducité : Caractéristique de ce qui a perdu sa validité, son actualité.

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*.

Cognitif, cognitiviste : Qui est relatif à la connaissance.

Corpus : Ensemble (de textes par exemple) déterminé par un ou plusieurs critères (genre littéraire, période, etc.).

Divination : Art prétendu de découvrir l'avenir par divers procédés.

Eisegesis (transcription du grec), **exégèse, exégétique, exégète** : L'exégèse consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expli-

quer. Etape précédant l'herméneutique*. L'exégète est le (la) spécialiste de l'exégèse.

Ethos : Partie de l'ancienne rhétorique qui traitait des mœurs.

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.

Incantation : Action de réciter des formules magiques, ayant pour but de produire des sortilèges ou des enchantements.

Lévirat : Prescription du Deutéronome (Dt 25,5-10), selon laquelle le frère d'un homme mort sans enfant devait en épouser la veuve.

LXX : voir Septante.

Modernité : (lat. : *modo*, « contemporain »). Le concept de modernité désigne la civilisation moderne en tant qu'elle est le produit de trois révolutions dans l'expérience humaine : la révolution économique, axée sur le développement du capitalisme de marché depuis le XVIII^e s., la révolution industrielle, axée sur les innovations techniques du XVIII^e s., et la révolution politique, axée sur les mouvements idéologiques des XIX^e et XX^e s. Ses vecteurs sont l'économie capitaliste, l'Etat bureaucratique centralisé, la nouvelle technologie industrielle, l'accroissement rapide de la population, l'urbanisation, les médias de masse et la globalisation (cf. Os Guinness, *Hokhma* 46-47/1991, p. 84).

Mystique : Relatif au mystère, à une croyance religieuse, supérieure à la raison.

Oracle : Réponse d'une divinité aux questions qu'on lui adresse.

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

Parénèse, parénétique : Conseil ou ensemble de conseils d'ordre moral.

Pentateuque : Nom donné par les Juifs d'Alexandrie aux cinq premiers livres de la Bible.

Pieux (se) : Qui est inspiré par des sentiments religieux, en parlant des choses.

Quiétisme : Doctrine qui conçoit la perfection chrétienne comme un état continu de quiétude et d'union avec Dieu.

Rabbinique : Qui est relatif aux rabbins, docteurs de la Loi et ministre du culte dans le Judaïsme.

Régulateur (trice) : Qui régularise, qui établit la régularité d'un fonctionnement, d'un mouvement.

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 *koiné*, à une époque où le canon juif n'était pas encore clos. Elle contient des ouvrages apocryphes, et l'ordre des livres n'est pas celui de l'A.T. hébreu.

Tanakh : Mot formé des initiales des noms hébreux désignant les trois parties de l'A.T. (*Torah* = Loi, *Nebiim* = Prophètes, *Ketouvim* = Ecrits).

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