

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 :

Christophe Desplanque : *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 : 2^e trimestre 1997.
N° d'impression 97416. ISSN 0379 - 7465

LA PRÉDESTINATION

Par Roger
VERCELLINO-
ARIS,

ingénieur,
diplômé de la faculté
de théologie Protes-
tante de Paris,
Bellocq (France)^a

1. Le problème philosophique de la liberté et du déterminisme

a. La liberté

La dame qui décide de mettre tel corsage pour l'assortir à son tailleur a l'impression de tenir compte, par son propre jugement, de l'harmonie des couleurs considérée de son point de vue personnel. Et non pas d'être écrasée irrésistiblement par un décret irrévocable pris de toute éternité, ou par une nécessité irrémissible*.

Ce trait anecdotique est plus qu'amusant, il est sérieux : l'être humain a en effet l'intuition de la liberté, de la possibilité de se déterminer librement (le libre arbitre), d'agir de manière élicite*.

Le docte Bossuet montre que les activités les plus gratuites (sans raison précise) sous-tendent le libre arbitre : « Je sens que levant ma main, je puis ou vouloir la tenir immobile, ou vouloir lui donner du mouvement et que, me résolvant à la mouvoir, je puis la mouvoir à droite ou à gauche, avec une égale facilité... Je ressens clairement qu'il n'y a que ma volonté qui m'y détermine, sans que je puisse trouver une autre raison de le faire »¹. Même en cas de contrainte ou menace,

^a Cette étude est précédemment parue dans le *Journal des Eglises Libres d'Orthez et de Pau*. Nous remercions son rédacteur de nous avoir donné la permission de la reproduire dans *Hokhma*. La version initiale a fait l'objet de quelques remaniements.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 69 et suivantes.

¹ Bossuet, *Traité du libre arbitre*, ch. 2, cité par R. Jolivet, *Traité de Philosophie*, Tome II, *Psychologie*, éd. Vitte, Lyon, 1950, pp. 609ss.

l'être humain, malgré la coaction*, « décide » pour éviter la pression exercée et reste donc encore fondamentalement libre.

Le philosophe et psychiatre Karl Jaspers fait remarquer que seul un être libre a le pouvoir de s'interroger sur la liberté² et Kant, que l'existence de devoirs postule la liberté humaine : « La conscience d'être obligé contient la certitude que la liberté est législatrice, la liberté est autonome... Il n'y a ni liberté ni devoir si nous sommes soumis à une autorité transcendante* »³. Toutes les sociétés promulguent des lois, établissent des règles et contrats, exercent la justice en mettant en jeu la notion de responsabilité, illusoire s'il n'y a pas de liberté, si l'être humain est poussé par une volonté extérieure ou un déterminisme irrémédiable.

Par ailleurs, la liberté est un corollaire nécessaire de la raison, car « démontrer, en mathématiques, est penser par soi-même... libre signifie doué de raison, capable par nature de connaître la vérité »⁴. La capacité de réfléchir s'oppose à la nécessité. La liberté est l'affirmation de soi, le pouvoir de décider sans autre raison que le vouloir lui-même.

En guise de conclusion, on peut citer ce résumé de Sartre : « Ma liberté est très exactement l'étoffe de mon être... L'homme est condamné à être libre »⁵.

b. Le déterminisme

Inversement, d'autres philosophes estiment que la conscience de la liberté est illusoire car nous ne nous apercevons pas toujours des causes souvent imperceptibles dont notre résolution dépend⁶. On n'appréhende pas tous les paramètres jouant dans telle décision. En fait, on est leur victime, il y a chimère de liberté. Au nom du principe de causalité (tout fait a une combinaison de causes), vérifié toutes les fois que cela est possible, tous les phénomènes de l'univers, aussi bien moraux que physiques, seraient déterminés par des causes antérieures. La liberté n'est que le reflet de l'ignorance et de l'incapacité à juger d'un déterminisme extrêmement compliqué : si nous connaissions actuellement la situation des atomes de l'univers, nous pourrions prévoir tout le futur mais il faudrait être capables de connaître complètement le présent, ce qui est exclu ; d'où l'apparence du libre arbitre.

² K. Jaspers, *Philosophie*, cité par R. Jolivet, *op. cit.*, p. 608.

³ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, cité par R. Jolivet, p. 612.

⁴ A. Jacob & S. Auroux, art. « Liberté », *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, *Les notions Philosophiques*, P.U.F., Paris, 1990, p. 1475.

⁵ Ce propos tiré de *L'être et le néant* est cité par R. Jolivet, *op. cit.*, p. 616.

⁶ C'est le cas de Leibniz. Cf. sa *Théodicée*, I, 50. Cité par R. Jolivet, *op. cit.*, p. 611.

Il y a donc antilogie : déterminisme ou liberté. Dans un cas l'histoire est écrite d'avance, dans l'autre elle est inconnue et se crée. Certains philosophes ont essayé de lever la contradiction mais sans succès. Ainsi par exemple pour F. Engels : « La liberté consiste à comprendre la nécessité »⁷. G. Thibon écrit : « Notre liberté consiste précisément dans la possibilité d'user diversement de la nécessité qui est en nous et hors de nous ; elle s'appuie sur la nécessité pour transcender celle-ci »⁸. Tout cela ne résout pas le problème de fond et ce n'est pas le paralogisme* de Louis Lavelle : « Nul ne se croit libre autrement que par rapport à une nécessité qui pourrait l'enchaîner, nul n'est astreint à la nécessité autrement que par rapport à une liberté qui pourrait l'en délivrer »⁹ qui apportera des lumières. Pas vraiment d'illumination non plus avec *Le hasard et la nécessité* de Jacques Monod : il n'y a plus ni liberté, ni nécessité mais hasard imprévisible et aveugle, contingence absolue¹⁰. La question conduit à un labyrinthe où la raison s'affole.

2. La théologie chrétienne de la liberté et de la prédestination

Les religions ont répondu peu ou prou au problème en privilégiant l'une ou l'autre des perspectives. Dans l'Antiquité, le destin de l'homme était scellé dans les astres ou par les dieux. L'homme ne pouvait s'y soustraire, même s'il l'essayait (le cas d'Œdipe est exemplaire). Les tablettes des destinées du poème babylonien *Enuma Elish* conduisent à l'idée d'une nécessité¹¹. La théologie juive ne semble pas préoccupée par la prédestination mais plutôt par le règne de Dieu et la vie éternelle. On connaît le fatalisme musulman, encore qu'il faille nuancer¹². On

⁷ F. Engels, *Anti-Düring*, cité par P. Foulquié, art. « Liberté », *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris 1986, p. 401.

⁸ G. Thibon, article « Liberté », *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris. Cité par P. Foulquié, art. cit., p. 406.

⁹ Louis Lavelle, *De l'intimité spirituelle*. Cité par P. Foulquié, art. cit., p. 405.

¹⁰ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil (collection *Points-sciences*), Paris, 1970, pp. 63, 185, etc.

¹¹ Cf. A. Lemonnyer, « Prédestination dans la Sainte-Ecriture », in art. « Prédestination », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey & Ané, 1935, col. 2809ss. Traduction française de l'*Enuma Elish* : « Le Poème Babylonien de la Création », in R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, M. Vieyra, *Les religions du Proche-Orient Asiatique*, Fayard-Denoël, Paris, 1970, pp. 36-70.

¹² Le livre dont il est question dans les Sourates 10,61 et 34,3 du Coran ne semble pas magique comme dans le cas du poème babylonien, mais s'apparenterait plutôt à celui qu'évoque l'Ancien Testament (Ex 32,32 ; Ps 69,29).

aurait pu s'attendre à ce que la Révélation chrétienne donne une solution définitive, mais la Bible affirme clairement la liberté de l'homme et tout aussi clairement la souveraineté absolue de Dieu. Ce qui paraît incohérent du point de vue de la logique humaine. Néanmoins, la Bible pousse le théologien à approfondir sinon à résoudre la contradiction, la difficulté philosophique prenant une tournure nouvelle et spécifique devant Dieu. Le problème est d'importance : si quelqu'un pense être irrémédiablement voué au salut ou à la damnation, il peut faire fi de l'appel de Dieu, de la morale, de la prière, de l'évangélisation, etc. Si quelqu'un croit à la liberté totale de l'homme, il peut être écrasé par la responsabilité personnelle, désespéré de ses manquements, sans aucune certitude.

Comme on va le voir, le débat est difficile et dure depuis deux mille ans...

3. Liberté et prédestination dans l'histoire de la théologie chrétienne

En première approche, on appellera prédestination « le décret divin par lequel serait déterminée la destinée temporelle et éternelle des créatures »¹³, mais on verra que les théologiens donnent à ce mot des sens qui leur sont personnels.

Ni l'Eglise primitive, ni les premiers « Pères de l'Eglise » ne se soucient beaucoup de la prédestination. Toutefois Clément de Rome, à la fin du 1^{er} siècle, affirme le décret immuable concernant les élus et les efforts à faire par l'homme, car il sera jugé d'après ses œuvres¹⁴, mais ne s'interroge pas sur le problème philosophique qui en découle. Ignace d'Antioche (*Epître aux Ephésiens*) et Polycarpe de Smyrne (*Epître aux Philippiens*) mettent en avant la souveraineté de Dieu.

Toutefois aussi, au 2^e siècle, l'Eglise a réagi au gnosticisme qui rangeait les hommes en trois classes (les pneumatiques destinés à la gloire, les psychiques qui peuvent se sauver par la gnose et les hyliques éternellement perdus). Théophile d'Antioche, Miltiade puis, plus tard, Irénée (dans son ouvrage *Contre les hérétiques*) le combattent.

Justin, dans son premier ouvrage d'apologie du christianisme, souligne plutôt la prédestination, estimant que le nombre de « préconnus » est fixé (et Dieu diffère la fin du monde jusqu'à ce que ce nombre soit atteint). Mais ce qui présente un grand intérêt chez Justin, car ce sera la position générale du catholicisme ultérieur, c'est la mise en relief de la prescience divine (utilisation du mot grec *prognôsis*, « prescience », au lieu de *proorismos*, « prédestination »). Par cette prescience, Justin sauvegarde la liberté humaine : « C'est l'œuvre de Dieu de dire d'avance

¹³ A. Lamorte, art. « Prédestination », *Nouveau Dictionnaire Biblique*, Emmaüs, St-Légier-sur-Vevey, 1970², p. 617.

¹⁴ Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1971, 50,7 et 58,2.

ce qui arrivera et de le montrer s'accomplissant comme il a été prédit... L'esprit prophétique annonce les choses futures comme si elles avaient déjà été faites... Mais cette prescience des actions humaines permet à Dieu de récompenser chacun selon ses mérites »¹⁵.

Même explication chez Irénée (fin du 2^e siècle, début du 3^e) qui affirme avec force la souveraineté de Dieu et la gratuité du salut (la théologie calviniste n'ira pas au-delà) : « Non seulement l'initiative appartient à Dieu dans l'ordre du salut mais tout le travail. L'homme n'a qu'à se laisser faire comme l'argile sous les doigts du potier... La persévérance de l'homme est elle-même un don de Dieu ». Mais Irénée soutient aussi, d'autre part, l'existence de la liberté, témoin cette formule originale et hardie : « Si les hommes sont déterminés par leur nature même, Dieu ne pourra faire ce qu'il veut... S'il n'est pas libre, l'homme ne peut être cette pâte molle qu'il doit offrir à l'action divine... sans liberté plus de précieuse communion avec Dieu ». Et Irénée de conclure : « Dieu donne toujours à l'homme de quoi faire le bien ; aussi celui-ci est-il jugé justement s'il ne le fait pas puisqu'il pouvait le faire ; s'il le fait, il est justement récompensé puisqu'il pouvait ne pas le faire »¹⁶.

Tertullien met en relief les notions de mérite et de démérite : « L'homme par l'accomplissement de la loi divine mérite un juste salaire, il devient comme créancier vis-à-vis de Dieu qui se fait son débiteur. Par le péché contraire, il devient débiteur de Dieu et il a droit à une pénitence qui n'est que le juste prix auquel le pécheur rachète son pardon »¹⁷.

Origène (vers 150-250 ap. J.-C.), disciple de Clément d'Alexandrie qui ne faisait que mentionner la prédestination dans les *Stromates*, approfondira la question. Il illustre sa pensée par cette image simple : « Lorsqu'un navire est sauvé dans la tempête, il est légitime de tout rapporter à Dieu bien que les matelots aient fait évidemment tous leurs efforts » (*Philocalie*). Pour Origène, ce n'est « ni nous sans Dieu, ni Dieu sans nous ; ni Dieu sans l'image de notre liberté ; ni notre libre choix sans une initiative divine. Cette initiative de Dieu est appelée « science » (*epistèmè*). Les deux causalités, la divine et l'humaine, loin de s'opposer dans la pensée d'Origène, « s'unissent dans un effet unique, chacun gardant ses prérogatives essentielles ». Par ailleurs Origène en est venu à la doctrine de l'apocatastase* et par corollaire à la négation

¹⁵ Les citations de Justin, Irénée, Origène sont extraites de H.D. Simonin, « Prédestination d'après les Pères grecs », in art. « Prédestination », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, op. cit., col. 2815ss et de A. d'Alès, art. « Prédestination », *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, Beauchesne, Paris, 1922, col. 2055s.

¹⁶ Cité par H.D. Simonin, art. cit., col. 2820.

¹⁷ Cayré, *Pathologie et histoire de la théologie*, Tome I, Desclée, Tournai, 1953, p. 180.

de l'enfer éternel. Ces positions furent par la suite considérées comme hérétiques par l'Eglise catholique.

Jean Chrysostome (né en 345) « voit dans la *protèsis* dont parle l'apôtre Paul le choix fait par l'homme et d'où procède le salut ; il l'oppose à la *klèsis* ('vocation') divine »¹⁸. Quant au célèbre auteur de la Vulgate, Jérôme (né en 347), il n'était pas loin des thèses origénistes.

Survint alors le grand Augustin (354-430)¹⁹, évêque d'Hippone, qui s'est attelé au problème de fond du fait de l'hérésie de Pélagé. Celui-ci, d'après ce qu'on en sait (beaucoup de ses écrits ont été perdus et on connaît sa pensée surtout par Augustin), enseignait que l'homme naît sans le péché originel et qu'il a le pouvoir de vouloir et de faire le bien par ses propres forces. La grâce de Dieu vient en second lieu, pour aider à mieux accomplir la Loi. Pélagé interprétait le mot *protèsis* de Rm 8,28 au sens de résolution humaine. Cette hérésie aiguillonna les théologiens et obligea Augustin à prendre des positions très catégoriques, au risque d'être taxé de fatalisme. Augustin en effet, pour sauvegarder la souveraineté de Dieu, soutient que les hommes, par leur naissance, appartiennent à l'enfer. Ceux que Dieu y laisse ne peuvent se plaindre car la justice de Dieu est sauve. Ceux que Dieu en retire lui doivent la reconnaissance et la louange. La grâce de Dieu est irrésistible et inamissible*. Il y a prédestination pour les élus mais Augustin fait l'économie de la prédestination à la perdition, celle-ci étant la condition initiale de l'homme (on parle en théologie de *préterition*). Le nombre des élus est fixé de manière immuable dans le livre de Vie.

L'Eglise catholique qui, certes, a canonisé Augustin n'a pas pour autant accepté ses idées en la matière. Le Concile d'Orange en 531 fixa en effet le canon : la prédestination est une grâce au bien et le mal que fait l'homme procède de sa volonté.

Jean Damascène, au début du 8^e siècle, distingue en Dieu deux volontés : « Il faut savoir que Dieu veut d'une volonté antécédente le salut de tous les hommes car il ne nous a pas créés pour le châtiment mais pour la participation de sa bonté, vu qu'il est bon. Cependant il veut le châtiment des pécheurs vu qu'il est juste. Sa première volonté est volonté antécédente qui procède de lui, la seconde est volonté conséquente et permissive, c'est nous qui y donnons lieu »²⁰. Cette idée sera reprise plus tard par nombre de théologiens (Albert le Grand, Bonaventure au 13^e siècle, etc.).

¹⁸ A. d'Alès, art. cit. *Protèsis* : dessein, projet, plan (Rm 8,28). *Klèsis* : vocation, appel (Rm 11,29). Nous étudions ces mots aux chap. 4 et 5 du présent article.

¹⁹ Pour ce qui suit jusqu'à Thomas d'Aquin, on utilise les articles « Prédestination » de A. d'Alès, art. cit., et de P. Maury, in A. Westphal et alii, *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Tome second, Imprimeries Réunies, Valence, 1956², pp. 422-427.

²⁰ Cité par H.D. Simonin, art. cit.

Avec Gotescale (9^e siècle), l'argumentation prend une tournure nouvelle : ce moine dogmatise la notion de double prédestination ; évitée par Augustin, introduite par Isidore de Séville au 7^e siècle, et qui sera reprise par Calvin. Dieu prédestine au salut, et, sur le même plan, prédestine à la perdition. Gotescale affirmait alors en toute logique que Dieu contraignait l'homme à pécher et que le Christ n'était mort que pour les élus, pas pour tous les hommes. Le synode de Quierzy condamna Gotescale en 853, mais on trouve encore ses idées au 12^e siècle, chez Anselme de Cantorbéry, Alger de Liège, etc.

Le célèbre Thomas d'Aquin (1225-1274) fait la synthèse des idées augustiniennes et damasceniennes. La prédestination dépend de la prescience. Selon le théologien A. d'Alès commentant Thomas d'Aquin, « le péché venant à traverser le dessein salvifique de Dieu, pour réparer le dommage qu'il cause, la justice vindicative entre en scène. Absolument parlant, le salut universel serait bonne chose, aussi est-il pour Dieu l'objet d'une volonté antécédente. Mais du fait du péché, il cesse d'être une chose simplement bonne et Dieu se rejette sur un pis-aller qui résulte de la liberté humaine ; ce pis-aller donnant satisfaction à la justice vindicative, la damnation du pécheur est pour Dieu l'objet d'une volonté conséquente, elle ne saurait être l'objet d'une volonté antécédente à la permission du péché... La manifestation de la justice vindicative est le ressort intérieur de la réprobation, mais elle n'est pas un but poursuivi pour lui-même. Seul le but de la grâce miséricordieuse est poursuivi pour lui-même ».

La Réforme, dans sa réaction contre le mérite des œuvres et le rôle de l'Eglise catholique, a privilégié la souveraineté de Dieu et minimisé le libre arbitre. Luther (1483-1546) intitule un de ses traités *Du Serf Arbitre* où il conclut : « Dieu prévoit et ordonne d'avance toutes choses, il ne peut se tromper ou être entravé dans sa prescience et sa prédestination ; donc rien ne peut se produire que selon sa volonté. La raison elle-même est obligée de l'admettre. Donc au témoignage même de la raison il ne peut y avoir de libre arbitre ni chez l'homme, ni chez l'ange, ni chez aucune créature. De même, Satan est le prince du monde, il combat sans relâche le règne du Christ et ne lâche pas les hommes qu'il tient captifs, à moins d'y être contraint par la puissance de l'Esprit de Dieu. Il est donc évident qu'il ne peut y avoir de libre arbitre »²¹.

Mélancthon (1497-1560), disciple de Luther et rédacteur de la Confession d'Augsbourg, s'écarte de Luther sur plusieurs points : la

²¹ M. Luther, *Du Serf Arbitre, Œuvres*, T. 5, Labor & Fides, Genève, 1958, p. 235. (T. 18, p. 786 de l'édition allemande *Weimarer Ausgabe*).

liberté humaine subsiste et doit collaborer au salut²². Pour Zwingli (1484-1531), « rien n'échappe à la volonté éternelle de Dieu et par là le péché et le mal en dépendent, comme toute la création... Le Christ crée en l'homme, par la conversion, la détermination d'y obéir et lui donne la force de le faire, sans réserve aucune »²³. On peut « interpréter sa thèse comme un effort pour rationaliser le mal en le faisant entrer dans le plan divin par le biais du déterminisme le plus dur. Elus et réprouvés sont destinés à manifester la gloire de Dieu »²⁴.

Calvin (1509-1564), qui a une très haute idée de l'honneur de Dieu, en vient à radicaliser la prédestination ; il affirme une double prédestination inflexible, une décision divine de toute éternité, donc indépendante de la chute de l'homme (on parle alors de supralapsarisme ou d'antélapsarisme)²⁵. Calvin consacre quatre chapitres de son *Institution de la Religion Chrétienne* au problème de la prédestination, dont certains titres de paragraphes sont significatifs : l'élection ne dépend ni de la volonté ni de la foi de l'homme ; la vocation implique la persévérance finale ; en attendant de les appeler, Dieu préserve les élus de toute impiété désespérée ; les réprouvés sont privés de la Parole de Dieu et endurcis par elle. Calvin écrit notamment : « Dieu crée toutes choses à cause de lui-même, voire l'inique pour le jour de la perdition (cf. Pr 16,4)... Il peut envoyer la vie ou la mort à son plaisir, il dispense et ordonne par son conseil que certains dès le ventre de leur mère soient destinés certainement à la mort éternelle, afin de glorifier son nom en leur perdition »²⁶. Il résume lui-même ainsi l'ensemble des quatre chapitres (21 à 24 du Livre III) consacrés au sujet : « Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut et lesquels il voulait vouer à la perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde sans aucun

²² Cf. ses *Lieux communs de la Théologie* et le *Commentaire de l'Évangile de Jean*. On donnera donc le nom de synergisme à sa théorie de la justification. Cf. art. « Mélanchton », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 507, et R. Lestringant, « loci communes de Mélanchton », in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 3, *Les œuvres Philosophiques*, T. 1, p. 705.

²³ Présentation de la théologie de Zwingli par J.-M. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme*, Tome 1, P.U.F., Paris 1961, p. 125.

²⁴ Pollet, art. « Zwinglianisme » in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 3780ss.

²⁵ Certains théologiens estiment toutefois que Calvin n'est pas supralapsaire (cf. H. Blocher, « Calvin infralapsaire* », *Revue Réformée* 1980/3, pp. 270-276). n.d.r. : H. Blocher, dans cet article, souligne que l'enjeu du débat n'est pas bien sûr de déterminer l'ordre « chronologique » des décisions de Dieu pour créer, laisser choir les hommes et les sauver, mais de décider si l'émergence du mal est explicable par le bon plaisir de Dieu ou si elle échappe à toute explication rationnelle.

²⁶ *I.R.C.*, III, 23, 6.

regard de dignité humaine ; au contraire, que l'entrée de la vie est forclose à tous ceux qu'il veut livrer à sa damnation ; et que cela se fait par un jugement occulte et incompréhensible, bien qu'il soit juste et équitable »²⁷. Certains disciples de Calvin n'acceptèrent pas la thèse prédestinatienne. Le plus célèbre d'entre eux fut Jacob Harmenszoon dit Arminius (1560-1609). Celui-ci, calviniste au départ, commença à avoir des doutes sur le supralapsarisme* et finalement fut en opposition de doctrine avec les calvinistes. Après sa mort, ses disciples furent accusés par les calvinistes auprès des états de Hollande et de Frise de troubler la paix publique. Les Arminiens envoyèrent alors à ces états en 1610 une *Remonstrantia* (« remontrance » qui leur valut le titre de remontrants) en cinq articles. Elle soutenait notamment que Dieu a prédestiné au ciel ceux dont il a prévu la persistance à croire au Christ et à l'enfer ceux qu'il savait ne pas rester fidèles, et que la grâce de Dieu est nécessaire mais ne s'impose pas à la volonté des hommes. Le synode protestant de Dordrecht, en 1619, donna raison aux calvinistes et des dizaines de pasteurs arminiens furent mis au ban de l'Eglise. L'Eglise Réformée de France accepta les décisions de Dordrecht lors de son synode de Charenton en 1620.

Dans la suite de l'histoire du protestantisme, jusqu'au 19^e siècle, au rigorisme des Réformateurs « ont succédé une série de tentatives pour atténuer l'extrémisme du dogme et résoudre dans des compromis les difficultés qu'il suscite. La théologie luthérienne s'inspirant davantage de Mélanchton, le premier synergiste*, que de Luther, a essayé de sauvegarder la responsabilité humaine, de limiter à la prédestination des élus le décret divin et de trouver dans la prescience, et non dans une élection à la perte, la raison et l'explication du mystère de la réprobation. La théologie calviniste, s'adoucissant elle aussi peu à peu malgré l'effort des supralapsaires*, en est venue à un synergisme mitigé qui laisse dans l'ombre l'affirmation de l'unique causalité divine en matière de salut et la prédestination à la perte »²⁸. Les confessions de foi actuelles des Eglises issues de la Réforme témoignent de cette modération.

Le Concile de Trente (1543-1563) a condamné les thèses protestantes, déclarant anathèmes ceux qui disent que l'homme ne coopère en rien à l'appel divin, que Dieu opère en l'homme les mauvaises actions, que les uns sont prédestinés au bien, les autres au mal.

Néanmoins, chez les catholiques, le jansénisme fut très proche du protestantisme. Jansénius (1585-1638), évêque d'Ypres, publie l'*Augustinus*, ouvrage considérable (*in-folio* de deux mille pages) qui contient cinq propositions fondamentales ; dont, en particulier, le fait que la grâce soit irrésistible et que Jésus-Christ ne soit mort que pour les élus.

²⁷ I.R.C., III, 21, 7.

²⁸ P. Maury, art. cit.

A ce sujet, en France, l'affaire de Port-Royal, à laquelle Pascal a été mêlé, est restée célèbre.

Entre-temps, après le Concile de Trente, le jésuite Molina (1536-1600) cherche expressément à sauvegarder la liberté humaine. Pour cela, il essaie de concilier la prescience divine avec la libre détermination de l'homme en imaginant un système ingénieux, la « science moyenne ». Elle a, selon une explication du théologien A. Michel, « pour objet les choses qui ne sont pas mais qui seraient si telle condition était vérifiée. A ce fait contingent qui 'serait si', on a donné le nom de futurible. Le futurible est ainsi quelque chose de plus que le simple possible mais quelque chose de moins qu'un être réel (cf. Mt 11,21). N'est-ce pas sur l'existence d'une telle science en Dieu que nous fondons la meilleure consolation à donner aux parents frappés par la mort d'un enfant chéri ? Il est bien raisonnable (A. Michel cite Grégoire de Nysse) que celui qui connaît l'avenir comme le passé, empêche cet enfant d'arriver à l'âge adulte, de peur qu'il ne commette le mal que, par sa prescience, Dieu sait qu'il aurait commis s'il avait vécu »²⁹. La grâce n'est pas infailliblement efficace, par elle-même, mais le devient par le consentement de l'homme, prévu par Dieu.

Cette théorie de la « science moyenne », séduisante mais compliquée (plus que ne laisse supposer ce résumé) a donné lieu à de nombreuses discussions au sein de l'Eglise catholique.

Un autre jésuite, Bellarmin (1543-1621), est représentatif du congruisme, qui veut lui aussi préserver la liberté humaine. La grâce de Dieu est suffisante mais n'est efficace que s'il y a coopération du libre arbitre, autrement elle est sans effet. L'efficacité provient de la science infaillible de Dieu : « Cette grâce est si apte, si appropriée, si congrue, si convenable en elle-même et suivant les conditions subjectives comme suivant les circonstances extérieures, que le libre arbitre accorde son adhésion et donne ainsi à la grâce d'être efficace »³⁰.

François de Sales (1567-1622), Bossuet (1627-1704), le Quiétisme, les Franciscains (dont Garrigou Lagrange, 1877-1964), les Jésuites, les Carmélites (dont Thérèse de Lisieux, 1873-1897, qui insiste sur la confiance en Dieu ; il faut se jeter dans ses bras), les Sulpiciens n'apportent pas d'originalité au débat mais restent dans les voies tracées par le magistère ecclésiastique qui a la sagesse de laisser libres les idées qui naviguent, tout en les excluant, entre le prédestinarianisme extrême et le pélagianisme. Aux 19^e et 20^e siècles, ce n'est pas un problème majeur de la théologie comme au temps d'Augustin, de Thomas et de la Réforme. L'Eglise est plus préoccupée des missions, de piété, d'engagement social, d'ecclésiologie et d'œcuménisme. Du côté protestant,

²⁹ A. Michel, « Science de Dieu », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1602.

³⁰ H. Quilliet, « Congruisme », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1121.

les mouvements évangéliques sont en général de tendance arminienne. Wesley (1702-1791) et Bramwell (1759-1818), et à leur suite le méthodisme, sont arminiens. Finney (1792-1875) estimait qu'il fallait prêcher la prédestination aux arminiens et la liberté humaine aux prédestinés. Mais il considérait néanmoins la doctrine de la prédestination comme néfaste, comme une fausse consolation et comme risque de perdre la conviction de péché³¹.

Alexandre Vinet (1797-1847), converti par le « Réveil » franco-suisse et artisan de celui-ci, écrit : « Dieu n'est arrivé au terme de ses créations que lorsqu'il a enfanté la liberté, que lorsque la liberté divine a créé la liberté humaine... que lorsque Dieu s'est donné un semblable ». Et en corollaire : « Si pouvant croire je n'ai pas cru, si pouvant agir je n'ai pas agi, je suis comptable à Dieu et il y a matière dans un cas comme dans l'autre à une sentence d'absolution ou à une sentence de condamnation. La foi est une œuvre, une œuvre mère dont toutes les œuvres sont filles ». Il précise toutefois : « La foi est une abdication de nos justices, un hommage volontaire à la justice de Dieu, une remise pleine et entière de notre sort entre ses mains, un acte moral dont la grâce de Dieu nous rend capables et c'est précisément en nous en rendant capables que la grâce nous sauve »³².

Pour Adolphe Monod (1802-1856), « l'action humaine a son libre jeu dans le vaste sein de la volonté divine, qui l'isole, et, si j'ose ainsi dire, la respecte, tout en la contrôlant... N'entrons pas plus avant dans ce problème... que l'Écriture elle-même a laissé irrésolu. Constaté, comme des faits coexistants, tout contradictoires qu'ils paraissent, l'action réelle de l'homme et la souveraineté absolue de Dieu, c'est tout ce que nous pouvons faire. Aussi bien, c'est une assez glorieuse prérogative, pour un être créé, que d'avoir été fait capable du vouloir et du devoir, sans prétendre absorber dans son initiative empruntée l'initiative divine dont elle émane »³³. Et Monod de déclarer avec humour : « L'homme peut beaucoup, probablement plus qu'aucun de nous n'a jamais pensé ni conçu »³⁴. Cette théologie pratique de Monod est très intéressante car, refusant de discuter de l'insoluble, il s'en tient au possible : l'agir humain (cf. le chap. 6, synthèses et conclusion du présent article).

Frédéric Godet, mort en 1900 mais bien connu encore des milieux évangéliques par ses commentaires bibliques toujours réédités, remarque que Jésus parle de beaucoup d'appelés et de peu d'élus. Il écrit alors :

³¹ Ch.-G. Finney, *Les réveils religieux*, éd. Max Weber, Monnetier-Mornex, 1951³ (cf. en particulier les 1^{er}, 12^e et 17^e discours).

³² A. Vinet, « La miséricorde et la jugement », in *Études et méditations évangéliques*, Payot, Lausanne, 1958, T. 3, p. 113.

³³ A. Monod, « Le plan de Dieu », in *Pages Choisies*, éd. des Groupes Missionnaires, Vevey, 1959, pp. 71s.

³⁴ *Ibid.*, p. 71.

« Il faut bien conclure de là que tout appel, quoique accompagné de l'action de l'Esprit, n'est pas nécessairement efficace. La liberté humaine est une réalité ; elle peut frapper de stérilité la vocation extérieure et intérieure la plus sérieuse de la part de Dieu »³⁵.

On citera encore au titre des mouvements évangéliques William Booth (1829-1912), fondateur de l'Armée du salut. Celui-ci et à sa suite les salutistes sont arminiens et vont même plus loin : selon la doctrine salutiste, il est possible pour ceux qui ont connu le salut de retomber et d'être alors perdus.

Les confessions de foi actuelles des autres églises évangéliques éludent en général le problème (Union des Eglises Evangéliques Libres, Assemblées de Frères, Assemblées Pentecôtistes, la plupart des Eglises Indépendantes, la Mission Evangélique Tzigane, l'Eglise Apostolique...). Il est à remarquer toutefois que la foi est considérée comme cause du salut dans la doctrine des Assemblées de Dieu (art. 7, chap. 4) et que l'homme peut déchoir de la grâce dans la confession de l'Eglise Apostolique (art. 11).

Au 20^e siècle, dans les Eglises issues de la Réforme, les théologiens R. Bultmann (1884-1976) et E. Brunner (1884-1966) sont arminiens. L'apport de K. Barth (1886-1968) est original. Il accepte la double prédestination calvinienne mais la fait rentrer dans l'œuvre salvifique du Christ. Barth écrit : « Croire à la prédestination de Dieu veut dire par définition : croire à la non-réprobation de l'homme, ne pas croire à son rejet... Dieu veut que le réprouvé croie et qu'il devienne un réprouvé élu... Les réprouvés sont appelés à la foi : des réprouvés qui, sur le fondement de l'élection de Jésus-Christ et dans l'assurance qu'il s'est livré lui-même pour eux, croient à leur propre élection... Dans l'élection de Jésus-Christ qui est l'éternelle volonté divine, Dieu a destiné le oui à l'homme, c'est à dire le salut, et il s'est réservé le non, c'est-à-dire la réprobation, la condamnation... Si donc un non est effectivement prononcé dans la prédestination, il ne concerne en tout cas pas l'homme »³⁶. Cette théorie est certes intéressante mais elle sous-entend, bien que Barth la nie, l'apocatastase qui est contraire aux données néotestamentaires.

Toujours au 20^e siècle, du côté catholique, outre les tendances anciennes déjà mentionnées, il faut faire une part spéciale à Teilhard de Chardin (1881-1955) qui « s'intéresse moins à l'élection qui précède l'agir humain, jugé trop créationiste et fixiste, qu'à la récapitulation ultime de toutes choses en Christ... La prédestination concerne moins le salut de certains individus élus que le dessein global de Dieu sur

³⁵ F. Godet, *Commentaire de l'épître aux Romains*, Genève, Labor & Fides, 1968, p. 208.

³⁶ K. Barth, *L'élection gratuite, in Dogmatique – Index général et textes choisis*, Labor & Fides, Genève, 1980, pp. 257s.

l'univers »³⁷. Mais cette conduite par le Christ vers le point oméga, le Royaume de Dieu, Dieu lui-même, relève beaucoup plus de la philosophie que de la théologie. L'Eglise chrétienne a d'ailleurs été réservée vis à vis des écrits de Teilhard.

De ce tour d'horizon historique succinct (il eût fallu parler de Fulgence de Ruspe, du pape Félix IV, de Prudentius, de Scot Erigène, Hincmar, Anselme de Canterbury, Jean Hus, Guillaume d'Ockam, Catharin, Alvarez, Alphonse de Lignory, etc., et de bien des conciles), on conclura que le problème est difficile ; preuve en est la variété multiple, la panoplie étendue des opinions, explications, théories, systèmes théologiques, développés depuis 2000 ans. Dieu prédestine certains au salut, d'autres à la perdition ; ou, Dieu prédestine certains au salut, d'autres sont laissés à leur perdition ; ou, Dieu prédestine et (ce qui est incohérent en logique humaine) crée la liberté de l'homme, limitant ainsi sa propre puissance... Mystère insondable, impénétrable, « épouvantable » pour Calvin ; problème abscons, confus, qui a résisté à la sagacité de générations de théologiens. On peut regretter bien sûr cet échec théologique mais surtout déplorer les divisions, anathèmes, persécutions entre chrétiens, d'autant plus absurdes que le problème est insoluble. Ce n'est pas par la spéculation intellectuelle que la question peut s'éclairer. Il faut trouver un biais (cf. § 6 de cet article).

4. La notion de liberté dans la Bible

Compte tenu de notre sujet, la liberté dont il sera question n'est pas cette libération chrétienne, pardon de Dieu, salut, affranchissement de la loi (cf. Rm 8,21), mais le libre arbitre, la simple faculté qu'a l'homme de choisir (cf. § 1) et notamment de recevoir Dieu dans sa vie. On ne voit aucune restriction au « quiconque » de Jn 3,16, ni au « tout homme » de Jn 1,9³⁸. Dans le cas extrême de possession démoniaque, l'homme garde sa liberté de venir vers le Christ (cf. Mc 5,6). L'homme peut prendre des décisions concernant l'organisation de sa vie. Par exemple, Paul ne parle pas d'une pression divine inexorable dans le cas du choix du mariage de la fille d'un chrétien (1 Co 7,36-38). Le nombre de « si » qui conditionnent l'action de Dieu est impressionnant, de la Genèse à l'Apocalypse : si vous agissez mal, si vous gardez mes commandements, si vous revenez à moi, si vous écoutez ma voix, si vous vous repentez, si vous ne vous convertissez pas, si vous me résistez, si vous refusez d'écouter l'Eglise, etc. Les terribles « si » d'Ezéchiel font peser sur l'homme

³⁷ A. Dumas, « Prédestination », *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1992, T. 18, p. 891.

³⁸ Le mot grec utilisé dans ces deux passages est *pas* : « tout », « chacun », « quiconque », « un quelconque ».

une lourde responsabilité (Ez 3,18-21). Jésus lui-même suppose que les villes de Chorazin et Bethsaïda (c'est-à-dire, par métonymie*, leurs habitants) auraient pu et dû se repentir mais ont fait un autre choix (Mt 11,20-24). C'est David qui choisit entre les trois fléaux que Dieu lui propose après le recensement, avec les conséquences attachées à chacun d'eux (1 Ch 21,10-14). Dieu, d'une certaine façon, adapte son action aux choix de l'homme. Cela est exprimé d'une manière frappante par l'anthropomorphisme* « Dieu se repentit ». Dieu se range par exemple aux arguments de Moïse (Ex 32,7-14), et, compte tenu des agissements de Saül, « regrette » de l'avoir établi roi d'Israël (1 S 15,11). L'homme peut influencer Dieu par sa prière : ainsi Abraham en Gn 18. On ne peut soupçonner Dieu de se jouer d'Abraham, Dieu sachant qu'il n'y avait pas dix justes. Cf. aussi la prière persévérante dont il est question dans la parabole de Lc 18,1-8.

Les nombreux verbes conjugués à l'impératif soulignent la responsabilité qu'a l'homme d'agir par lui-même. La Bible impute aux hommes leurs actes, ce qui serait incompréhensible si ces derniers n'étaient pas élicites. On peut noter à cet effet les nombreux « puisque tu as fais ceci, cela... » (Gn 3,17 ; Jg 2,20 ; Pr 1,24s. ; Es 30,12 ; Jr 7,13 ; Ac 13,46 ; He 6,6 ; etc.). Parfois Dieu semble ne pas prévoir la réaction de l'homme : ainsi lorsqu'il met à l'épreuve Abraham (Gn 22) ou le peuple d'Israël, pour « voir » ce qu'il va faire (Ex 15,25 ; Dt 13,3 ; Jg 2,20s. Cf. aussi le « peut-être » de Lc 20,13).

Dans certains cas, les Israélites refusèrent la volonté de Dieu (« vous n'avez pas voulu... » cf. Dt 1,26 ; Es 28,12 ; 30,15 ; 42,24 ; Jr 5,3 ; 36,31 ; Mt 23,37 ; Lc 19,27). Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés » (1 Tm 2,4) mais ce désir n'a pas d'effet complet puisque certains iront en enfer (Mt 25,41). Et pourquoi Jésus donnerait-il comme exemple de prière « que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel » (Mt 26,10), si rien ne résistait au vouloir de Dieu ? Plus étonnant encore, Dieu attendrait le bon vouloir de l'homme³⁹.

L'homme est donc libre. Certes, il est tributaire de sa finitude : il n'est pas libre par exemple d'aller sur la planète Jupiter, d'être asiatique s'il est européen, ou en bonne santé s'il est malade... mais il a une liberté redoutable car il peut l'exercer jusqu'à l'abus. Il peut faire des choix contraires à sa raison d'être, sa destinée, en particulier renier son créateur. Mais la liberté peut être aussi « l'état de l'être humain qui réalise dans ses actes sa vraie nature, considérée comme essentiellement caractérisée par la raison et la moralité »⁴⁰. Le chrétien ajoutera : ... carac-

³⁹ Ap 3,20, mais il ne faut pas trop s'en tenir à la lettre de ce texte métaphorique. D'où notre emploi du conditionnel.

⁴⁰ Lalande, art. « Liberté », *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris, 1968, p. 559.

térisée par son appartenance à Dieu. « La théologie voit dans la liberté quelque chose de fondamental et d'inaliénable en l'homme, quelque chose qui ne se réalise pas seulement de temps en temps dans un acte que l'on pose, mais une caractéristique transcendante de l'être humain »⁴¹. Le libre arbitre est le signe de la dignité même de l'homme, image de Dieu.

5. La notion biblique de prédestination

Si la liberté humaine apparaît clairement dans la Bible, la souveraineté absolue de Dieu y est largement affirmée, avec son corollaire, quant à l'homme : la prédestination. Le substantif lui-même n'est pas employé dans l'Écriture, mais on trouve le verbe « prédestiner » dans les Actes et les épîtres de Paul (Ac 4,28 ; Rm 8,29s. ; 1 Co 2,7 ; Ep 1,5, 11)⁴². Les notions de souveraineté et de prédestination ressortent de nombreux textes.

En effet, l'omniscience* et l'omnipotence* de Dieu sont déjà implicites dans l'Ancien Testament. Dieu accomplit ses plans, que l'homme y participe ou non. Mardochée le fait remarquer à Esther. N'est-elle d'ailleurs pas, d'une certaine manière, un « pion » sur l'échiquier de Dieu, comme Cyrus est son instrument⁴³ ?

La réponse du peuple ou de l'individu est toujours seconde par rapport à l'appel de Dieu qui a constamment l'initiative. « A l'élection fondamentale d'Israël par Yahvé correspond, de façon subordonnée, une élection de Yahvé par Israël qui a le caractère d'une confession de foi »⁴⁴. Dieu agrée ou rejette selon son seul vouloir. On citera pour exemples les cas des offrandes de Caïn et Abel (Gn 4,3-5), de Jacob et Esaü ou « aimer » et « haïr » restent, malgré certaines atténuations des exégètes*, des mots très forts (Ml 1,3). Des peuples comme les Mèdes et les Chaldéens sont « manipulés » à leur insu (Es 13,3, 17 ; Ha 1,6, 12). Dieu est le dispensateur des événements (Pr 16,33) et le régisseur des actes humains (Esd 7,27 ; Ne 2,8 ; Pr 16,1, 9 ; 19,21 ; 20,24 ; 21,1 ; etc.). Jérémie met Dieu « devant ses responsabilités » : si tu veux que nous revenions à toi, fais-nous revenir ! (Jr 31,18 ; Lm 5,21).

⁴¹ J.-B. Metz, art. « Liberté », in Fries, éd., *Encyclopédie de la foi*, Cerf, Paris, 1965, T. 2, p. 456.

⁴² Pour l'étude détaillée et l'usage du vocabulaire mentionné ici et ci-dessous, cf. E. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ou sa traduction anglaise, et Moulton-Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from Papyri and other non literary Sources*, ed. Hodder & Stoughton Limited, Londres, 1930.

⁴³ Est 4,14s. ; Es 45,1.

⁴⁴ Magnus Löhrer, art. « Prédestination », in Eicher, éd., *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1966, pp. 468ss. Cf. Dt 30,19.

C'est Dieu qui endure le cœur du Pharaon, comme il est répété plusieurs fois (Ex 4,21 ; 7,3 ; 10,1, 20, 27 ; 14,4, 8). Une équivalence intéressante est établie entre cet endurement par Dieu et le propre endurement du Pharaon (Ex 7,13, 22 ; 8,15 ; 9,7, 35). Les décrets divins ne peuvent être supprimés, ni même modifiés (Ps 115,3 ; 135,6), et les événements s'accomplissent parce que et de la manière que Dieu veut (Es 14,24). Le « livre » de Dieu contient tous les faits de l'histoire et le devenir de chaque homme, de la conception à la mort (Dn 10,21 ; 12,1 ; Ps 139,16). Certes, la révélation divine est progressive, et l'élection dans l'Ancien Testament concerne encore plutôt la collectivité que l'individu ; la prédestination se réduit au parcours terrestre et à l'affirmation de la toute-puissance divine, la conception du devenir éternel de l'homme n'étant pas encore aussi développée que dans le Nouveau Testament.

Mais ce dernier affirme encore plus clairement la présence de Dieu dans le moindre détail des événements, comme Jésus l'illustre de façon frappante en prenant pour exemple les oiseaux et les cheveux de nos têtes (Mt 6,29s.). Dieu est ici plus attentif que l'homme ! Paul emprunte à Esaïe et Jérémie la métaphore du potier, en l'exploitant davantage : il y a des vases formés pour la perdition (Es 45,9 ; Jr 18,3-6 ; Rm 9,21-23). On ne peut s'empêcher de penser à Judas, déclaré « fils de la perdition » (formule hébraïque pour signifier « fils perdu ») selon les Ecritures (Jn 17,12). Dieu produit le vouloir et le faire (Ph 2,13) ; toutefois, dans ce cas précis, Paul ne s'adresse qu'aux chrétiens et il est prudent de ne pas étendre la portée de son propos à l'ensemble des hommes. D'autres textes, ambigus quant à la prédestination, ne seront pas pris en compte ici : Paul dit aux Thessaloniens qu'ils ont été élus par Dieu en recevant sa Parole ; il y a élection mais aussi coopération humaine (1 Th 1,4, 6). Il ne peut pas davantage être tiré argument de la déclaration de Jésus en Mt 25,34. Le texte ne dit pas : « Vous qui avez été préparés dès la fondation du monde pour le Royaume, recevez-le », mais : « Recevez en partage le Royaume qui a été préparé pour vous depuis la fondation du monde »⁴⁵. Toutefois, de nombreux textes ne souffrent pas d'équivoque. Jésus est catégorique : nul ne vient vers le Père si le Père ne l'attire (Jn 6,44, 65), et personne ne peut connaître le Père si le Fils ne le lui révèle (Mt 11,27).

Jésus fait remarquer à ses disciples que c'est lui qui les a choisis et non le contraire (Jn 15,16). Les élus ont été choisis par Dieu, dit Marc, sans expliquer pourquoi, et il semble impossible qu'ils puissent perdre la vie éternelle (Mc 13,20-22 ; cf. aussi Mt 24,24 ; Lc 10,20 ; Ph 4,3 ; Ap 17,8 ; 21,27). La parabole du semeur est « prédestinatienne » (Mc 4,

⁴⁵ Dans ce passage, il est intéressant de noter que les élus reçoivent ce qui leur a été préparé, alors que les réprouvés vont dans un lieu qui n'a pas été préparé à leur intention, mais pour les démons.

cf. spécialement les vv. 12ss). Les « brebis » de Dieu ne périssent jamais, les autres ne peuvent recevoir l'Esprit, et Jésus ne prie pas pour ces derniers mais seulement pour ceux que Dieu lui a donnés (Jn 10,25-29 ; 14,17 ; 17,2, 6, 9). Même les péchés des hommes « que Dieu ne produit pas mais permet souverainement, se perpètrent selon son dessein arrêté »⁴⁶. Le livre des Actes affirme que ceux qui étaient destinés à la vie éternelle crurent à la prédication de Paul et Barnabas, et non pas que ceux qui crurent furent sauvés (Ac 13,48). Paul, dans ses épîtres, traite à plusieurs reprises du problème de la prédestination. Il utilise à cet effet les notions clefs d'appel (*klêsis*, *klêtos*, appelé, *kaleô*, appeler), de plan, projet, dessein (*protêsis*), de choix (choisir : *aireô*, *eklegô* ; élection, libre choix : *eklogê*), de connaître par avance (*proginoskô*), de bon plaisir (*eudokia*), de tirage au sort (*klêroô*⁴⁷), de prédestination (*proorizô*). Les textes majeurs sont Rm 8,28-30 ; 9,10-23 ; 1 Co 2,7 ; Ep 1,4s., 11 ; 3,11 ; 2 Tm 1,9. *Klêtoi* signifie chez Paul « appelés » et « élus », l'appel étant considéré comme efficace en lui-même : le mot fait chez lui référence soit au salut, soit à une vocation, une mission ; dans les deux cas il sous-entend une initiative divine (Rm 1,1,6 ; 1 Co 1,1 ; Ga 1,15 ; 2 Th 2,13 ; etc.). Ap 17,14 emploie de même *klêtoi* (appelés), *eklêtoi* (élus) et *pistoi* (croyants) comme synonymes.

Certes, des Pères grecs comme Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, etc., ont essayé de minimiser la prédestination en appliquant *protêsis* à la bonne volonté humaine, le choix de Dieu étant opéré par la prévision des dispositions humaines⁴⁸. Dans le même esprit, bien des théologiens catholiques interprètent le décret de prédestination comme conséquence de la prévision des mérites (Paul parle de ceux qui aiment Dieu) et le verbe *proginoskô* comme prescience des mérites « acquis par grâce ». D'autres voient au contraire dans ces textes un choix de Dieu sans considération des personnes, la mise en avant de la gratuité du salut. D'autres, enfin, estiment que les textes pauliniens ne peuvent s'appliquer à tous les hommes en ce qui concerne leur sort éternel individuel, mais aux chrétiens seulement. Le jésuite Huby y insiste : on ne peut en conclure, soutient-il, que les chrétiens seuls sont appelés au salut et pourront seuls y parvenir. « La

⁴⁶ H. Blocher, « Souveraineté de Dieu et décision humaine », *Ichthus*, n° 71/1977, pp. 2ss.

⁴⁷ Ce verbe *klêroô*, hapax* du Nouveau Testament (Ep 1,11), utilisé dans la LXX* (1 S 14,41) signifie littéralement, sous sa forme passive, « être désigné par le sort ». Moulton & Milligan indiquent que compte tenu de la littérature de l'époque, on peut aussi traduire « obtenir un héritage », d'où la divergence des traductions (TOB, Pirot-Clamer, La Bible Annotée indiquent les deux possibilités en note).

⁴⁸ Cf. note 14.

prévenance divine à l'égard des chrétiens ne signifie pas exclusion par rapport aux autres ⁴⁹.

Bref, comme signalé plus haut, l'interprétation des exégètes catholiques varie, en les excluant, du pélagianisme au prédestinarianisme extrême⁵⁰. Les protestants sont en général plus irréductibles quant à l'impossibilité de la coopération humaine au salut. On peut résumer en citant P. Maury, commentant Rm 9 : « Il ne faut pas expliquer la prédestination par la prescience de Dieu, sinon ce seraient encore les œuvres prévues qui seraient le motif de la justification... L'action humaine ne peut ni fonder ni modifier le décret de Dieu ; elle n'en est que l'expression dans la réalité historique »⁵¹. Mais nombre de protestants interprètent les passages cités en limitant leur application. « La prédestination dont parle Paul porte sur le contenu de son dessein d'amour réalisé en son Fils, sur les moyens de le réaliser ; il ne concerne pas l'inclusion ou l'exclusion de quiconque à l'égard de ce dessein », écrit F.-J. Leenhardt, qui ajoute : « Il ne s'agit pas du salut de ceux qui sont nommés mais de leur utilisation par Dieu comme instrument dans l'histoire du salut... (ainsi par exemple) l'endurcissement (de l'homme) est un jugement de Dieu sur le péché, Dieu confirmant une situation qu'il n'a point créée... (inversement, Cyrus par exemple) est un instrument de Dieu sans qu'il soit question de le compter parmi les élus »⁵². Pour l'arminien F. Godet, Rm 8 et 9 montrent que « l'objet de la préconnaissance est la foi des futurs croyants et l'objet de la prédestination est leur gloire »⁵³. On peut penser que K. Barth penche pour une prédestination universelle au salut (*apocatastase*). Il écrit en effet : « L'accomplissement de la prédestination éternelle se traduit dans le temps par la vocation, la justification et la glorification de l'homme... En vertu de l'amour dont Dieu aime son propre Fils, les hommes sont prédestinés à être ses enfants... C'est pourquoi cet amour a une puissance souveraine : il existe sans eux, contre eux et, en conséquence, pour eux, en eux... Dieu s'est livré, abandonné à la honte du péché et de la mort, afin que cette honte soit définitivement ôtée à l'homme. C'est sous l'empire et le signe de cet événement sans pareil que les croyants existent et, avec eux, tous les hommes, même s'ils l'ignorent »⁵⁴. Il

⁴⁹ J. Huby, *Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Beauchesne, 1940, p. 305.

⁵⁰ Cf. à ce sujet A. d'Alès, art. cit., et Lagrange, « note sur la prédestination », in *Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Gabalda, 1950, p. 244ss.

⁵¹ P. Maury, art. cit., p. 424. Cf., du même auteur, *La prédestination*, nouvelle Série Théologique n° 4, Genève, Labor & Fides, 1957.

⁵² F.-J. Leenhardt, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, C.N.T. VI, Genève, Labor & Fides 1981, pp. 133, 142, 146n.

⁵³ F. Godet, *op. cit.*, T. 2, p. 212.

⁵⁴ K. Barth, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. H. Parlier-Joseph, Genève, Labor & Fides, 1956, p. 101.

écrit aussi : « ... Nous sommes dans le temps des 'vases de colère', mais dans l'éternité... des 'vases de miséricorde' »⁵⁵. A propos de Rm 9,19ss, F.F. Bruce estime que « l'apôtre a été souvent incompris et injustement critiqué par ceux qui n'ont pas vu que c'était à l'homme imbu de lui-même et défiant Dieu, et non au chercheur sincère qu'il fermait la bouche de manière péremptoire... Parce que les hommes sont créés à l'image de Dieu, ils sont en mesure d'interroger leur créateur. Mais il y a plusieurs façons de le faire. Il y a l'interrogation qui naît de la foi et de la confiance... Mais il y a une autre façon d'interroger Dieu, celle qui s'inspire de l'incrédulité et de la désobéissance et qui s'efforce de mettre Dieu au banc des accusés. C'est à ceux qui interrogent Dieu dans cet esprit que Paul décoche sa remarque cinglante en leur rappelant leur condition de créatures »⁵⁶. Pour A. Maillot, les chap. 9 à 11 de Romains « n'ont rien à voir avec l'élaboration systématique d'une ou de plusieurs doctrines de la prédestination... Et Calvin s'est trompé, au moins de texte, quand il parle de la prédestination de Pharaon à être damné »⁵⁷.

En effet, Calvin est formel : commentant Rm 9,11, il écrit : « Quant au salut des fidèles, il ne faut rien chercher plus haut que la bonté de Dieu et quant à la perte des réprouvés rien de plus haut que sa juste sévérité... Dieu laisse ceux qu'il veut et prend ceux qu'il veut »⁵⁸. La perte est la condition initiale des hommes. On retrouve ici Augustin et la théorie de la masse perdue de laquelle Dieu retire tel ou tel. Luther, quant à lui, tout en parlant de résignation à l'enfer, reste néanmoins plus circonspect, raccordant la prédestination à « une réponse pour les orgueilleux et les sages, mais affable et agréable pour les doux et les humbles : (ceux-ci) désespérant d'eux-mêmes et c'est pourquoi Dieu les accepte »⁵⁹.

En définitive, les différents passages de l'Écriture que l'on vient d'évoquer ont fait l'objet d'interprétations soit radicales, soit minimisantes quant à la réalité de la prédestination, décret souverain de Dieu. En général, les exégètes faisaient face aux circonstances ou aux problèmes de leur temps. Les Pères grecs voulaient combattre la théorie fataliste,

⁵⁵ K. Barth, *L'Épître aux Romains*, trad. Pierre Jundt, Genève, Labor & Fides, 1972, p. 344.

⁵⁶ F.F. Bruce, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Cergy-Pontoise, Sator/Farel, 1986, p. 155.

⁵⁷ A. Maillot, *L'Épître aux Romains*, Paris & Genève, Le Centurion et Labor & Fides, 1984, p. 251, n. 12. L'allusion à Calvin concerne son commentaire de Rm 9,17.

⁵⁸ J. Calvin, *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Genève, Labor & Fides, 1960, p. 221.

⁵⁹ M. Luther, *Scolies du commentaire de l'Épître aux Romains*, Trad. G. Lagarrigue, Œuvres, Tome XII, Genève, Labor & Fides, 1985, p. 159.

Calvin voulait mettre en exergue la souveraineté de Dieu, etc. Une lecture sereine et objective des textes bibliques est difficile, car personne n'a un arrière-plan philosophico-religieux neutre. « Mais quoi qu'il en soit des détails de l'exégèse, on ne se trompera pas en disant que Paul a surtout voulu mettre en relief la gratuité de l'appel divin »⁶⁰. On ne se trompera pas non plus en soulignant aussi que l'affirmation absolue de la souveraineté de Dieu est « martelée »⁶¹ dans l'Écriture. L'appel de Dieu est irrévocable⁶². « Ma vie est entre tes mains, tu es le Seigneur de tout, sinon tu ne serais pas le Seigneur du tout », s'écrie J.-Ch. Robert⁶³. La prédestination est le signe de la finitude même de l'homme, créature de Dieu.

6. Synthèses et conclusions

La Bible affirme donc à la fois la liberté de l'homme et la prédestination par Dieu. Elle ne s'inquiète pas de la contradiction qui en découle. Un cas parmi d'autres est fourni par le récit du discours de Pierre, après la Pentecôte, en Ac 2. Les vv. 38-41 et le v. 47 sont à mettre en regard : « Repentez-vous », au v. 38, fait appel à un acte positif de l'homme et selon le v. 47, c'est Dieu qui ajoute à l'Église ceux qui sont sauvés.

On ne prétendra pas résoudre, en l'espace d'un article, un problème qui a exercé la sagacité de générations de théologiens et de philosophes, et qui est resté sans réponse dans la logique humaine. Certes, les réflexions menées au cours des siècles ont éclairé le débat, expliqué et approfondi certains aspects. Les essais de compromis, de conciliation, de synthèse ont fait progresser la connaissance mais on peut se demander si les efforts d'harmonisation ne sont pas des efforts sans espoir. Il en sera de même pour bien d'autres mystères. Dieu est par définition omnipotent et pourtant « limité », car il est inconcevable qu'il soit mauvais. Jésus dit : « Il aurait mieux valu que cet homme ne fût pas né », mais Judas n'a, semble-t-il, pas eu le choix. Pourquoi le monde a-t-il été créé alors que le bilan ne semble pas positif : guerres, maladies, souffrances de toutes sortes ? Dieu est amour et il y a l'enfer. Dieu n'aurait-il pas dû créer l'homme un peu plus enclin au bien ? Affirmer, avec le dominicain Y. Congar, que « pour autant qu'on puisse interpréter ce que Dieu a fait, il lui a semblé que si un monde sans péché était digne de sa sagesse, un monde du péché et de l'incarnation rédemp-

⁶⁰ Lagrange, *op. cit.*, cf. note 50, *in loc.*

⁶¹ L'expression est de H. Blocher, art. cit. (cf. note 47).

⁶² Rm 11,29. L'adjectif employé est *ametameletos* (utilisé aussi en 2 Co 7,10), « irrévocable », « dont on ne se repent pas » (cf. Kittel, *op. cit.*).

⁶³ J.-Ch. Robert, « Suis-je le jouet de Dieu ? », *Pluriel*, n° 16/1994, p. 9.

trice réaliserait encore davantage sa bonté et satisferait pleinement sa sagesse en tant qu'elle est au service de sa bonté »⁶⁴ ; ou, avec le pasteur R. Reeve, que « si le péché n'est pas bon en lui-même, il devient un bien quand, par le Dieu omnipotent, il est mis au service de sa gloire, combien même le péché en lui-même aspire à contrarier la gloire de Dieu »⁶⁵ ne résout pas la question de fond. Même si, comme le fait remarquer malicieusement H. Bergson⁶⁶, l'humanité juge la vie bonne dans son ensemble, puisqu'elle y tient ! La difficulté « ne vient pas uniquement de ce qu'il nous manque de lumière, mais principalement des lumières que nous avons et que nous ne pouvons accorder avec les mystères. A coup sûr, ce sont bien nos lumières qui font ici de l'ombre. Il en est comme de la pellicule de clarté qui enveloppe la terre durant le jour et qui nous cache les étoiles. Nos clartés sont ténébres au regard des mystères de Dieu »⁶⁷. Mieux vaut savoir qu'on ne sait pas, comprendre qu'on ne peut comprendre.

Mais il peut être satisfaisant pour l'esprit de savoir, si cela est possible, pourquoi on ne comprend pas, pourquoi on ne peut comprendre. Dès qu'on veut parler de Dieu et de son action, on est obligé de recourir à l'anthropomorphisme et à l'insertion dans la logique humaine. Dès lors, on aboutit à des contradictions. Aussi ne doit-on pas « construire Dieu comme un produit de notre pensée pour poser ensuite la question de la prédestination »⁶⁸. Dieu est hors de l'espace et du temps, ce qui dépasse l'entendement des êtres tissés dans l'espace et le temps, dans la finitude. Le pasteur R. Wurmbrand le dit d'une manière pittoresque : « Voyageant en train, nous avons l'impression que les villes défilent devant nous. Nous disons qu'une gare est passée et qu'une autre va suivre. En réalité elles existent toutes en même temps. Ce que nous voyons est une illusion du sens. Notre esprit limité dans le temps voit certains événements comme appartenant au passé et d'autres au futur. En réalité il existe un éternel présent »⁶⁹. Dieu ne sait pas d'avance. Il sait. On se pose le problème de la prédestination par insuffisance de connaissance. On conçoit l'existence en trois dimensions d'espace et une de temps. Pourtant, les mathématiques jonglent avec des espaces à n dimensions. Le monde est-il fini ou infini ? S'il est fini, l'esprit humain ne manque pas de s'interroger sur le « vide »

⁶⁴ Y. Congar, « Le problème du mal », in Bivort de la Saudée, *Essai sur Dieu, l'homme et l'univers*, Paris, La Colombe, 1957, p. 575.

⁶⁵ R. Reeve, « Le douzième apôtre », *Fac-Réflexion*, Faculté de théologie de Vaux-sur-Seine, n° 22/1993.

⁶⁶ H. Bergson, in *Les deux sources de la morale et de la religion*, « Le problème du mal », Paris, P.U.F., 1992.

⁶⁷ A.D. Sertillanges, *Le problème du mal*, Paris, Aubier, 1951, p. 55.

⁶⁸ M. Löhrer, art. cit. (cf. note 44).

⁶⁹ R. Wurmbrand, *Sermons au cachot*, Paris, Apostolat des Editions, 1971, p. 117.

qui l'entoure. S'il est infini, l'esprit humain ne peut le concevoir. Si on montre à quelqu'un qui n'en a jamais fait l'expérience un bâton à moitié plongé dans l'eau, il en conclura avec certitude que le bâton est brisé. Mais cette logique de la vue ne s'applique pas car une logique de l'expérience (si on retire le bâton, on voit qu'il est droit) ou de la connaissance des lois de réfraction de la lumière permet une appréhension plus juste du phénomène.

Il a fallu plus de vingt siècles pour résoudre certains paradoxes de Zénon d'Elée, comme la course à pied d'Achille et de la tortue, en faisant appel à une connaissance et une logique supérieures : celle des mathématiques, avec l'invention et le développement de la théorie des séries, du Moyen Age au 17^e siècle. Achille, dans une course à pied (ce paradoxe est dit aussi paradoxe de la dichotomie) d'un point A à un point B, doit d'abord parcourir la moitié de la distance, puis la moitié de la moitié restante, et ce, indéfiniment. Essayant de rattraper la tortue à qui l'on a donné une certaine avance, Achille doit échouer car chaque fois qu'il aura atteint le point où était la tortue, celle-ci en sera partie, et ce indéfiniment. Le mouvement est impossible : Achille ne peut ni atteindre B ni rattraper la tortue. La solution à ces paradoxes réside dans la notion de séries mathématiques convergentes, c'est-à-dire dont on peut faire la somme. Le mathématicien Oresme (1323-1382) montra qu'ici la série géométrique a pour somme 170. L'erreur du raisonnement, dans la logique philosophique, consistait à penser, pour faire court, que la somme d'un nombre infini d'intervalles finis (temps-espace) devait être infinie. Cela est vrai en général (pour les séries mathématiques dites divergentes) mais pas toujours, et en particulier pas dans le cas de la série géométrique en question. Des paradoxes dans la logique humaine ont donné ou donnent encore du fil à retordre aux philosophes et mathématiciens. Le paradoxe du menteur (est-ce que je mens ou est-ce que je dis vrai en disant que je mens ?) n'est pas encore pleinement résolu⁷¹. En géométrie, il semble logique que deux mobiles partant d'un point d'une droite, en se déplaçant en sens inverse, s'éloignent indéfiniment. Pourtant, il n'y a qu'un seul point à l'infini de la droite. Dans la logique de la mécanique classique, si on marche à 5 km/h dans un train circulant lui-même à 150 km/h, un observateur terrestre immobile verra le voyageur passer à 155 km/h (ou 145 km/h si le voyageur circule en sens inverse de la marche). Dans la logique de la mécanique relativiste d'Einstein, c'est faux. On suppose qu'un voyageur quitte la terre à une vitesse proche de la lumière (dans le vide), par exemple inférieure d'un vingt-millième seulement. S'il s'éloigne pendant un an et fait demi-tour,

⁷⁰ C'est-à-dire que $1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots$ indéfiniment = 1.

⁷¹ Cf. Godart-Wendling, « Les paradoxes sui-falsifications », art. « sui-falsificateur », in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, *Les notions philosophiques*, p. 2495.

au bout de deux ans de son périple il trouvera une génération de terriens inconnue, la terre ayant vieilli de deux siècles. C'est le paradoxe de Langevin (1872-1946). Ce phénomène, qui paraît absurde et l'est dans notre espace terrien, est expliqué si on opère dans une autre logique, celle de la physique relativiste où le temps propre dépend de la vitesse (formules de Lorentz⁷²). Parfois, l'esprit humain est pris de vertige !

Au Moyen Age, celui qui aurait prétendu possible de dialoguer avec quelqu'un à des milliers de kilomètres et recevoir des images de l'autre bout du monde se serait attiré la moquerie. Mais une connaissance supérieure rend la chose banale aujourd'hui. La logique humaine n'est pas suffisante pour rendre compte de tous les faits. Ce qui paraît antinomique ne l'est pas au niveau supérieur. Le drame, dans le cas de l'antinomie prédestination/liberté, si drame il y a, est qu'on ne peut accéder à la connaissance supérieure car il faudrait que l'homme soit au moins en dehors de l'espace et du temps...

On ne peut donc l'appréhender avec la logique humaine mais on peut concevoir par les exemples précédents qu'il n'y a pas de contradiction, d'antinomie dans le cadre d'une raison logique supérieure et donc, on peut sublimer le problème. Ainsi comprise, dans la sphère des considérations humaines la prédestination n'est que « le vocable théologique qui atteste l'antériorité de l'amour de Dieu par rapport à notre libre adhésion »⁷³.

C'est alors une question de foi : il nous faut croire Dieu capable de faire agir librement l'homme. Il s'ensuit que « le décret de la prédestination étant un livre fermé pour nous... nous ne devons pas, pour agir, nous fonder sur cette connaissance qui nous échappe absolument ; nous ne devons concevoir à ce sujet ni inquiétudes vaines, ni assurances chimériques, mais user des moyens de salut que Dieu a mis à la disposition de tous et par lesquels seront infailliblement sauvés tous ceux qui les emploient »⁷⁴. Par ailleurs, si les secrets divins sont inviolables, ses directives faisant appel à la liberté et à la volonté de l'homme sont parfaitement claires. On peut se reposer par la foi sur le décret de la prédestination et agir dans la vie en tant qu'êtres libres et responsables. Cela implique certitude, humilité, action. Bien plus, outre ce libre arbitre, la Bible annonce une liberté que donne Jésus-Christ : « Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres » (Jn 8,36). Paul évoque la « liberté glorieuse des enfants de Dieu » (Rm 8,21). Il s'agit là d'une autre liberté à laquelle Dieu appelle l'homme, esclave de ce qui le domine, le péché (1 Pi 2,19). La bonne nouvelle du salut comprend la libération de cet esclavage et de la crainte de la mort (1 Co 15,55 ; 2 Tm 1,10 ; He 2,14s.).

■

⁷² Cf. P. Couderc, *La relativité*, Paris, P.U.F., 1952, p. 64.

⁷³ A. Dumas, art. cit. (cf. note 37).

⁷⁴ Boucher, art. « Liberté », in *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

**Vous appréciez la revue *Hokhma* ?
Vous êtes disposé à la soutenir ?
Alors voici un moyen !**

**le comité de rédaction cherche
un(e) responsable du fichier abonnés en France.**

*Cette tâche,
assumée jusqu'à présent par un membre du comité,
consiste à :*

- expédier la revue aux abonnés, trois fois par an.
- tenir à jour le fichier (entre 500 et 550 adresses).
- expédier et facturer les numéros anciens commandés séparément.
- tenir la comptabilité.

Conditions :

- habiter en France.
- être disponible deux à trois heures par semaine, pour la mise à jour, plus deux jours trois fois par an pour l'expédition aux abonnés.
- maîtriser un minimum d'informatique (traitement de texte, gestion de données).
- s'engager pour au moins trois ans, sans changer de domicile.

Les frais de ce travail, bénévole (avec une modeste indemnisation) sont pris en charge par la revue.
Merci de bien vouloir faire connaître ce besoin
autour de vous.

Contact :

**Christophe Desplanque,
70 rue Négrier, 59540 Caudry.**

Tél. 03 27 76 28 00.

L'HOMME CRÉÉ : SA BONTÉ ORIGINELLE, SA FAUTE HISTORIQUE

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

Première partie : le récit biblique des faits

« Au commencement, *Dieu* ». En faisant une pause à cet endroit du célèbre texte, nous saisissons combien ces premiers mots de l'Écriture sont fondateurs, d'autant mieux encore si tout le signifié biblique du mot Dieu est présent à notre esprit comme il l'était à celui de l'auteur. Il comprend d'abord le concept tel qu'il est tiré de la connaissance perceptive et empirique des œuvres créées¹ (c'est la révélation générale), ensuite le triple Nom révélé au mont Sinai (Ex 3,14s.) : *Je suis qui je suis/Je suis/L'Eternel, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob* (c'est la révélation spéciale). Les trois premiers mots de la Genèse ont une portée méthodologique sans équivalent. Ils permettent à la pensée de retrouver son objet originnaire incomparable qui, Sujet Absolu, *la* pose dès qu'elle le pose².

La primauté éternelle (au sens fort du mot : par opposition à l'espace-temps créé et à ses catégories, il ne peut s'appliquer qu'à Dieu) de Dieu ouvre le schéma ternaire Création/chute³/Rédemption qui est au centre de l'Écriture tout entière et qui lui confère sa *cobérence* globale, quelque divers qu'aient été ses auteurs humains et quelque longue qu'ait été la durée de sa rédaction. Si le premier terme du triple schéma est

¹ Cf. Ps 90,2, qui a le même auteur, et Rm 1,20.

² Les conséquences sur la compréhension du couple fondamental objectivité/subjectivité sont de grande importance mais ne peuvent être développées ici.

³ Le terme, qui n'est pas biblique, n'exprime pas exactement ce qui s'est passé et peut même induire en erreur (Adam, ange dégradé). Selon l'Écriture Adam n'est pas celui qui serait tombé d'une position supérieure, mais celui qui, créé de la poussière du sol (comme son nom l'indique en hébreu) et créé bon, a le premier fait entrer le péché dans le monde. Le mot ne sera donc pas employé dans la suite, sauf dans son contexte ternaire où il est gardé par commodité.

lumineux, si le troisième est glorieux, le second en revanche fait problème. Son protagoniste a été créé bon et placé à la tête d'une création excellente qu'il couronne (Gn 1,31 ; Ps 8,4-9). La joie d'exister est vraie ; à qui la dire le plus justement sinon à l'auteur de notre vie (Ps 139,14) ? La grandeur de Dieu écrase seulement qui ne lui rend pas grâces. La gloire de Dieu n'a jamais été rehaussée par quiconque se rabaisse plutôt que de le louer⁴. Néanmoins l'homme pratique désormais le mal sous toutes ses formes (Rm 1,29-31). Cela n'expliquerait-il pas ceci (Rm 1,21,28) ? Mais alors pourquoi cette ingratitude profondément injuste ?

Créé, l'homme est inconcevable en dehors de son rapport à Dieu : d'où le principe de la double connaissance ; il y a une relation de réciprocité entre la connaissance de Dieu et celle de l'homme, de telle sorte que l'une conduit à l'autre et vice-versa. Il s'agit bien d'un principe, c'est-à-dire d'une proposition première fondée sur la relation Créateur/créé et tenant compte des positions respectives de Dieu et de l'homme qu'elle implique. Calvin l'avait bien compris qui en a fait l'objet du premier chapitre de son *Institution Chrétienne*, intitulé : « La connaissance de Dieu et la connaissance de nous-mêmes sont choses conjointes ». Entrelacée comme la trame et la chaîne, la double connaissance de Dieu (Créateur) et de l'homme (créé) va tisser tout le développement qui va suivre. Tout en renouvelant ici et là le vocabulaire traditionnel, j'entends prendre au sérieux le texte biblique de la première faute et ne pas séparer ce qu'il veut dire de ce qu'il dit. Comme son auteur n'encourt certainement pas le reproche de naïveté, il mérite qu'on fasse usage de raison pour étudier son texte ; d'une raison d'une part soumise à l'Écriture *Sainte*, dont ce même texte ouvre le canon* qui s'est imposé à la foi judéo-chrétienne, et d'autre part critique⁵ à l'égard de toute pensée qui, se prétendant à tort exempté de présupposés religieux⁶, veut en fait les imposer à l'exégèse de l'Écriture et les opposer à la validité des confes-

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 69 et suivantes.

⁴ Comme le fait l'athée Comte-Sponville : « L'humanité fait une création tellement dérisoire : comment s'imaginer qu'un Dieu ait voulu *cela* ? ». *Petit traité des grandes vertus*, Paris, P.U.F., 1995, p. 198. Loin d'être l'ennemi du genre humain, le théocentrisme* entraîne et fonde le véritable humanisme.

⁵ Cf. 2 Co 10,4-5. Quoique allant de soi, mieux vaut préciser que cette critique, comme implicitement chez l'auteur de la citation (Paul fut d'abord le Saul raisonnant comme on sait) est en même temps une autocritique.

⁶ Comme l'a magistralement montré le philosophe réformé néerlandais H. Dooyeweerd dont l'œuvre principale, *A New Critique of Theoretical Thought*, est heureusement accessible en anglais pour ceux qui ne comprennent pas sa langue natale. Nul n'a mieux que lui tiré toutes les conséquences noétiques* du motif ternaire biblique, Création/chute/Rédemption. Dooyeweerd démontre que la neutralité religieuse de la pensée est illusoire et fait comprendre que toute philosophie comporte des présupposés et que ceux-ci sont religieux

sions de foi fondées sur celle-ci (*Credo* de Nicée-Constantinople, *Confessions* de la Réforme).

Car l'information donnée par la révélation scripturaire s'avère pertinente par rapport aux observations de l'expérience, précise quoique non-exhaustive, exacte car de source fiable et enfin toujours fraîche. Ses textes ne sont jamais périmés. Comment est-ce possible ? Par le fait que leur triple thème central est étroitement lié au temps qu'il ne cherche pas à nier, comme font les mythes. Le mythe est foncièrement *intemporel*⁷. L'écriture, elle, prend totalement le temps en compte, et notamment son irréversibilité. En l'occurrence il y a un *avant* et un *après* de la faute qui ne se confondent pas⁸. Et, bien sûr, il y a un lieu de la création du premier homme et de sa faute (Gn 2,8, 10-15) puisque l'espace et le temps sont les deux dimensions de toute réalité créée.

L'événement fut donc historique puisqu'outre ses coordonnées spatio-temporelles⁹, il comporte un processus de développement culturel¹⁰, commencé avec la création d'Adam (Gn 2,15s. ; 4,17-26). Le premier homme, dont nous sommes la descendance (Ac 17,26), ne pouvait pas plus se souvenir de sa création que nous de notre naissance. Il faut bien que celle-là comme celle-ci soient racontées par des témoins. Or, Adam n'ayant pas d'ascendance, le seul témoin est Dieu¹¹. Il en résulte que le texte des trois premiers chapitres de la Genèse doit raconter

parce que marqués par le péché jusqu'à ce qu'ils soient rachetés par Jésus-Christ et reconnaissent la souveraineté de Dieu dans tous les domaines. La philosophie chrétienne se distingue ainsi de toutes les autres autant par la méthode que par le contenu.

⁷ Dans *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, collection Folio, 1996, pp. 43ss, Mircea Eliade montre que les mythes cosmogoniques* non seulement peuvent être réitérés mais surtout servent à l'être. Et il souligne, p. 86, que « le judéo-christianisme présente une innovation capitale. La fin du monde sera unique comme la cosmogonie a été unique. [...] Le temps n'est plus le temps circulaire de l'éternel retour, mais un temps linéaire et irréversible ».

⁸ Gn 3,8. « La brise du soir » fait commencer le jour suivant pour les Hébreux, soit le lendemain de la faute.

⁹ « L'histoire unit le présent, le passé et le futur. C'est précisément de par son caractère historique que le temps présente cette triple articulation. Le présent est la délimitation historique entre ce qui n'est plus et ce qui est à venir ». H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Paideia Press Ltd, 1984, volume 2, p. 193 (trad.).

¹⁰ Sans ce processus, il n'y aurait pas d'histoire humaine mais seulement une enquête (telle « l'histoire » des volcans par exemple). « S'ils ne s'appliquent pas à la dimension culturelle du développement de la société humaine, les termes 'histoire' et 'historique' n'ont plus rien à voir avec la science ou la recherche de l'historien, et sont donc ambigus ». H. Dooyeweerd, *op. cit.*, volume 2, p. 196 (trad.).

¹¹ Il en fut ainsi pour chacune des six étapes de la création de l'univers, sixième comprise. Cf. Jb 38,4 !

des événements dont aucun homme n'aurait pu faire le récit. On ne peut dès lors qu'admirer et la pertinence du style, tantôt réaliste tantôt symbolique, de l'auteur inspiré qui choisit à propos entre l'un et l'autre, et la précision de son langage où chaque mot est pesé. Pertinence et précision par lesquelles il a rendu compte de la bonté *originelle* de l'homme et de sa première faute *historique*.

1. La bonté originelle

Venant d'accéder à l'existence, venant de naître de la Parole et du souffle de Dieu, qui ont ainsi organisé en un être *vivant et conscient* un peu de la matière préalablement créée, le premier homme a beaucoup à apprendre. Le récit de la Genèse ne le présente pas dans un état de maturité achevée et statique, quasi intemporelle, qui en ferait à coup sûr un personnage mythique. Le récit décrit un vrai homme, un homme historique mais dont l'histoire ne fait que commencer. L'équivalence entre la création d'Adam et le début de son histoire exprime une singularité, dont il faut peser tout le sens, car elle ne se présentera plus jamais par la suite : Adam est sans généalogie, *sans hérédité* (Lc 3,38 !).

Ce dont a seulement pu rêver chaque adolescent a été une réalité pour Adam : ne pas être déterminé par un passé, savoir que tout est neuf et ouvert devant soi ! Pour Adam il n'y avait ni caractère hérité des ancêtres ni habitudes dues au milieu social, bref rien qui fût retransmis de génération en génération. Son histoire commençait dans des conditions uniques. Elle ne comportait pas de passé mais seulement un présent dont dépendait, une fois qu'il serait devenu passé (cf. note 9), non seulement l'avenir d'Adam mais aussi celui de sa descendance. S'il était seul à ne pas avoir été déterminé par l'histoire de générations antérieures, le premier homme ne pouvait faire autrement que de déterminer celle des générations postérieures. Tels étaient le privilège et la responsabilité adamiques, telle était sa condition historique singulière.

Adam n'était cependant pas voué au solipsisme* : si neuf qu'il fût, il arrivait bon dernier de toute la création et trouvait le monde déjà là, comme un cadeau de Dieu en plus de sa propre existence. L'examen taxinomique* des espèces animales avait permis à Adam de s'identifier *négativement* : il n'avait aucun vis-à-vis parmi elles (Gn 2,20). La reconnaissance des dons, et pour les dons, qu'il recevait de Dieu était pour Adam le seul moyen de s'identifier *positivement* : se savoir l'obligé de Dieu, c'est se savoir homme. La gratitude, que Dieu suscite par ses dons mais qu'il ne saurait éprouver puisqu'il ne doit rien à personne, est la seule vertu purement humaine, la vertu humanisante. La première parole d'Adam rapportée par le récit montre qu'il a commencé son apprentissage à cet égard et reste encore un peu maladroit dans l'expression de son obligation envers Dieu ; recevant Eve des mains de Dieu,

il s'émerveille (Gn 2,23) d'une manière qui indique que ses paroles ne sont pas destinées seulement à Eve ; formulées à la troisième personne, elles s'adressent aussi à Dieu et contiennent un merci implicite.

Archétype du père (Ep 3,15), Dieu remplit auprès d'Adam les trois fonctions de la paternité : il lui donne la vie (Gn 2,7), le nourrit (Gn 1,29) et l'éduque en marquant les limites à ne pas franchir¹². Dieu n'est-il pas le seul à avoir la volonté absolue du bien comme certains ont l'oreille absolue¹³ ? S'il est un domaine où le premier homme devait savoir qu'il n'était pas Dieu, c'est celui de la distinction entre le bien et le mal pour lequel le diapason du commandement divin était indispensable sous peine, ayant dit et fait faux, de rompre l'harmonie avec Dieu et de rendre discordants les rapports avec autrui, ce qui ne manquera pas de se produire.

Mais l'homme, du moins le premier, n'était-il pas bon ? Certes il l'était. Attention, toutefois, de ne pas se méprendre sur ce que l'Écriture dit à ce sujet. Or la méprise intervient dès qu'on substitue le concept de *nature* à celui de *création*. Rousseau a raison : à proprement parler la bonté de l'homme est première, originelle et non pas le péché. Rousseau a tort : l'homme n'était pas, n'est toujours pas *naturellement* bon. Si l'homme était bon de nature, on ne comprendrait ni le bien-fondé du commandement divin ni la condition historique de la première faute ! On aurait cédé à une pensée à tendance ontologique* dont il faut se déprendre pour comprendre et l'Écriture et la réalité (Est-ce d'ailleurs différent ? La pensée biblique n'est fondamentalement *ktiséologique** que parce que la réalité tout entière est créée, à l'exception du mal). Dans notre double héritage culturel, grec et hébreu, le premier, quelque intéressant qu'il soit, doit rester subordonné.

La bonté d'Adam n'était dans son être qu'autant qu'il était être *créé*, c'est-à-dire *relatif*. Sa bonté résidait dans sa relation à Dieu, laquelle constitue l'essence de l'homme (Qo 12,13). On peut donc dire que sa bonté était essentielle dans la mesure où elle était relationnelle, car pour l'homme créé les deux qualificatifs se recouvrent. Le péché n'est si grave que parce qu'il corrompt l'essence de l'homme en interrompant sa relation à Dieu et en menaçant de la rompre définitivement. La bonté du premier homme dépendait du maintien de sa relation à Dieu, par l'observation de son commandement ; elle relevait d'un devoir-être

¹² Gn 2,16-17. Les meilleurs éducateurs savent fort bien que l'enfant ne développe pas harmonieusement sa personnalité si le père ne lui désigne aucune limite. « Laisser faire ce qu'il veut à l'enfant qui n'a pas développé sa volonté, c'est trahir le sens de la liberté ». M. Montessori, *L'esprit absorbant de l'enfant*, Desclée de Brouwer, 1992², p. 165. « Les petits enfants aiment qu'on leur dise non [...] et aiment autant se faire remettre à leur place qu'être cajolés ». D. Winnicott, *Conseils aux parents*, Payot, 1995, p. 67.

¹³ C'est la capacité, rare, de trouver le la sans diapason et sans qu'aucune note n'ait préalablement été jouée.

qui n'échappait pas plus à la contingence* que son être n'y échappait. Ce devoir-être contingent exprime la liberté créée du premier homme. Considérant qu'en dernière analyse la liberté a un caractère négatif (ne pas faire ce qu'on ne veut pas), nous ne sommes pas étonnés que le commandement ait été à la fois positif et négatif : les actions du premier homme étaient libres dans tous les domaines symbolisés par les autres arbres et elles devaient rester libres s'il ne mangeait pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.

En créant Adam, Dieu n'a pas improvisé. La création de l'homme est la seule qui soit précédée par une délibération spéciale de Dieu avec soi-même (Gn 1,26a). Après avoir ordonné les cinq étapes précédentes de telle sorte qu'elles aboutissent à la création délibérée de l'homme à la sixième, il aurait été absurde que Dieu prît soudain ses distances¹⁴ et abandonnât Adam à l'angoisse d'une action dépourvue de tout repère. Sa présence¹⁵, par son commandement (cf. Dt 30,11-14) et non un quelconque retrait, donnait au premier homme toute la place pour agir librement. Si le texte ne fait aucune mention de la liberté, alors qu'elle sera évoquée et invoquée à outrance à propos du chapitre 3 de la Genèse, c'est qu'il préfère décrire un homme libre¹⁶, au chapitre 2, plutôt que de se joindre au chœur grinçant qui chante la prétendue liberté qui fait mourir au chapitre 3. De même, dans la suite, les textes bibliques s'attacheront davantage à décrire un homme libéré qu'à faire l'éloge de la liberté.

Un homme libre, qui ne mangeait pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, eût été un homme vivant sans limitation de durée (Jn 12,50 !). Nous aurons moins de difficulté à le comprendre si nous pensons aux aspirations humaines à la jouvence perpétuelle. Adam avait eu le privilège de recevoir un commandement, alors que tout l'univers était régi par des lois. Or, si on est soumis à la loi bon gré mal gré, en revanche on obéit librement au commandement ; le privilège de l'homme consistait à maintenir volontairement sa relation de dépendance à Dieu ; s'il y manquait il tomberait sous l'empire de la loi car il n'y a pas d'autre alternative pour une créature : ou le commandement ou la loi. « Pour mourir tu mourras » dit implacablement le texte original

¹⁴ Quand Dieu agit, il est toujours et à la fois la totalité de son essence (contre la première fausse antinomie). Le déisme* ambiant suggère que Dieu n'aurait pris ses distances qu'au détriment de son essence, ce qui est impossible.

¹⁵ 2 Co 3,17. La liberté n'est pas l'effet du retrait de Dieu, mais de sa présence !

¹⁶ « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose ». E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Bordas, 1988, p. 86. Ceci est vrai et encore plus si on remplace loi morale par commandement divin. Comprend-on encore ce langage tant la liberté est sujette à contresens ? N'est-elle pas devenue un « mot qui a fait tous les métiers » comme disait, je crois, P. Valéry ? Le plus sale métier qu'on puisse lui faire faire n'est-il pas de réaliser une possibilité suicidaire (Gn 2,17b) ?

de Genèse 2,17b. Mais il dit avec la même fermeté que la mort était conditionnelle : « Si tu manges... ». Qu'elle soit désormais inéluctable¹⁷ prouve combien nous avons été déterminés par la décision historique d'Adam d'enfreindre le commandement qui disait la vie et interdisait la mort. Le texte biblique, qui est le seul à rendre compte de façon vraisemblable de la mort, dit aussi cette chose pour nous inouïe : la mort n'est pas originelle et n'a pas toujours été inévitable comme elle l'est devenue. La contingence de l'être créé n'implique pas sa mort mais seulement sa mortalité¹⁸. Comme la faute, la mort¹⁹ ne relève pas de l'essence mais de l'histoire.

Puisque le commandement était destiné à maintenir l'homme dans sa bonté originelle et à lui conserver une vie qui, quoiqu'elle ait commencé, pouvait ne pas finir, y mêler la moindre notion d'oppression dont il aurait fallu se libérer revient à réintroduire la liberté dans son hideux – parce que mortifère – métier. N'est-ce pas mauvaise exégèse que de lire le chapitre 2 en suivant l'interprétation mensongère donnée par le serpent au chapitre suivant ? Expression de l'amour constant de Dieu²⁰ pour sa créature merveilleuse, le commandement, et aussi la loi qui prendra le relais, sont la marque d'une autorité légitime, celle de l'*auteur*, si bien que toute rébellion contre Dieu est fondamentalement illégitime quoi qu'en dise son inventeur diabolique. Toujours il faut se souvenir qu'il n'y a pas exégète* moins autorisé que ce dernier...

Nous refusons la première fausse antinomie*. Elle consisterait à opposer, à tort, les qualités de Dieu les unes aux autres comme si elles

¹⁷ « Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir, mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter ». Pascal, *Pensées*, Delmas, 1952, p. 102.

¹⁸ « La contingence me dit seulement que je ne suis pas un être nécessaire dont le contraire impliquerait contradiction ; elle me permet au plus de conclure que je peux ne plus être un jour, que je peux mourir : car qui a dû commencer *peut* finir, – mais non pas que je *dois mourir* [...] Nous ne sommes pas mortels par essence ». P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, Aubier, 1988², pp. 430s.

¹⁹ Rm 5,12. L'extraordinaire longévité d'Adam et des premières générations indique, quelque autre sens qu'elle ait, le caractère non-essentiel de la mort humaine impliqué par Gn 3,22b.

²⁰ « L'amour exige de l'homme quelque chose. La toute-puissance n'exige rien ; jamais elle ne pense autre chose que l'homme n'est rien pour elle. On croit que le Dieu tout-puissant exige de l'homme quelque chose, puis que le Dieu qui aime cède un peu. Quelle triste méprise ! [...] Si le Tout-Puissant exigeait de toi quelque chose, au même instant tu serais néant. Mais le Dieu qui aime [...] et qui t'a fait être quelque chose devant lui, exige par amour quelque chose de toi. Dans les relations humaines c'est le pouvoir du puissant qui exige, et c'est son amour qui est une concession. Mais il n'en est pas de même avec Dieu ». Kierkegaard, *Discours chrétiens*, Delachaux et Niestlé, 1952, p. 126.

étaient contradictoires (son amour à sa justice, sa miséricorde à sa puissance, sa compassion à sa souveraineté. Or ces oppositions n'ont aucun répondant biblique). Nous comprenons que Dieu est à la fois sagesse et amour en soumettant l'homme à la loi conditionnelle de la mort. Nous pouvons aussi le dire autrement puisque nous refusons également la deuxième fausse antinomie²¹. Elle consisterait à opposer, à tort, la souveraineté de Dieu à la responsabilité des hommes pour leurs actions, comme si l'une était incompatible avec l'autre. Dieu demeure souverain quand l'homme récolte, avec la mort, le salaire de son péché non-fatal. Car la mort de l'homme, une fois sa bonté originelle corrompue, empêcherait que la terre ne devînt un enfer²² et laisserait la voie ouverte à la Rédemption.

Non seulement Adam était originellement bon, mais toutes les conditions étaient remplies et l'information disponible pour qu'il le demeurât. Son état de bonté initiale, si nous lisons bien le texte, était dynamique et doté d'une capacité d'action dans des domaines multiples et variés (il pouvait manger de « tous les arbres du jardin » sauf un seul), et comprenait un pouvoir délégué étendu (Gn 1,28). Rien ne serait plus inexact que d'imaginer un premier homme condamné à l'oisiveté et à l'ennui pour demeurer innocent. La limite, protectrice de la vie, posée par Dieu laissait ouvert un champ d'activité considérable. Adam ne manquait de rien : vie potentiellement illimitée, nourriture variée et abondante, éducation attentive, champs d'activité nombreux et enfin compagne à la fois semblable et distincte. En quoi consistait cette limite, car l'arbre est symbolique ? A ne pas définir unilatéralement ce qui est bien et, par antithèse, ce qui est mal car Dieu était seul habilité à le faire²³, lui qui est seul *absolument* bon.

Tout homme conserve la nostalgie de sa bonté originelle, parce qu'elle fut historique, quelque courte qu'ait été sa durée. Camus savait-il que l'Écriture (Genèse 1 et 2) lui donnait raison quand il écrivait :

²¹ Ces incompatibilités ne sont pas bibliques, ainsi qu'il ressort de plusieurs textes, dont les plus frappants sont Ac 2,23 et 4,27s. En conformité avec l'Écriture, Calvin et, à sa suite, A. Lecerf ont constamment rejeté cette antinomie.

²² Gn 6,5 explique Gn 6,3 ! Imaginons seulement un Hitler immortel... L'enfer n'aurait été que trop réel et définitif. A. Comte-Sponville, *op. cit.*, p.197, est ici très lucide : « Les Anciens se définissaient comme mortels : la mort seule, pensaient-ils, les séparait du divin. Nous n'en sommes plus là, et savons maintenant que l'immortalité même serait incapable (et pour cela sans doute *insupportable*) de faire de nous autre chose, hélas, que ce que nous sommes ». C'est moi qui souligne.

²³ Gn 1,4, 10, 12, 18, 21, 25 et 31 ! Sartre, remarquable analyste du mal, a ce dialogue significatif dans *Le Diable et le bon Dieu*, Paris, Gallimard, Folio, 1993, p. 81 : « Et pourquoi faire le mal ? – Parce que le bien est déjà fait – Qui l'a fait ? – Dieu le Père. Moi, j'invente ».

« L'idée la plus naturelle à l'homme, celle qui lui vient naïvement comme au fond de sa nature, est l'idée de son innocence »²⁴ ? Oui nous avons été créés innocents et bons. Le péché originel appartient au langage technique de la théologie augustinienne*, pas à celui de l'Écriture. Autant la Trinité, qui est dans le même cas, est une expression heureuse, autant celle-là me semble équivoque car l'apport sans pareil de l'Écriture consiste précisément à séparer radicalement l'apparition du mal d'une part et l'origine entièrement bonne de l'univers créé d'autre part²⁵.

2. La première faute historique

Interrogés à la suite d'un crime, les voisins du meurtrier disent souvent : « Nous ne comprenons pas, il était si gentil ; nous ne nous expliquons pas comment cela a pu arriver ». Le sens commun est ici très perspicace et dit pratiquement tout du mal : il est arrivé inexplicablement, produit par une personne jusque-là bonne. Ce dernier point n'étant plus vrai comme il l'a été pour Adam, la remarque est donc a fortiori valable pour lui.

Tout ce que nous avons pu apprendre des chapitres 1 et 2 de la Genèse fait comprendre que l'événement qui se produit au chapitre 3 est d'abord second et ensuite inexplicable. Aucune détermination ne pèse sur lui (rappelons-nous qu'Adam est sans hérédité, ce qui n'est plus notre cas). La faute, le péché²⁶ échappent à toute causalité rationnelle. Il fallait s'y attendre car, pour l'Écriture (cf. Ps 104,24 ; 119,89-91 ; 148,5s.),

²⁴ A. Camus, *La Chute*, Paris, Gallimard 1956, p. 95.

²⁵ La pensée panthéiste* de Spinoza (où Dieu se confond avec la nature : *Deus sive natura*) dont se réclame ouvertement A. Comte-Sponville le fait passer à côté de cette séparation au point d'en devenir choquant : « Tout amour devrait être amour de tout (plus nous aimons les choses singulières, pourrait dire Spinoza, plus nous aimons Dieu), et cela ferait comme une gratitude universelle, non certes indifférenciée (comment aurait-on la même gratitude pour les oiseaux et pour les serpents, pour Mozart et pour Hitler ?), mais globale en ceci du moins qu'elle serait gratitude pour le tout, dont elle n'exclurait rien, dont elle ne refuserait rien, même le pire (gratitude *tragique*, donc, au sens de Nietzsche), puisque le réel est à prendre ou à laisser, puisque le tout du réel est l'unique réalité », *op. cit.*, p. 179. Y a-t-il une gratitude quelconque, même différenciée, à avoir pour le pire ? Le panthéisme de Spinoza et aussi le panlogisme (voir note 27) de Hegel ne parviennent pas à maintenir le caractère scandaleux du mal (au contraire du théisme* biblique qui fait du mal un objet non de récupération, mais de répulsion, Rm 12,9) qui s'édulcore dans le grand tout de la nature chez le premier, dans la dialectique du dépassement (*Aufhebung*) chez le second.

²⁶ Le terme, en grec, comporte l'idée d'un ratage, d'un échec, d'un fiasco. On retrouve la même idée dans la forme causative du verbe « pécher » en hébreu (« manquer une cible », Jg 20,16).

*ce qui est rationnel est créé et ce qui est créé est rationnel*²⁷. Or le mal, n'étant pas créé, est étranger à toute rationalité et, manquant totalement de substance propre, parvient néanmoins à devenir réel ; nous ne le savons que trop et nous verrons plus loin comment. Ainsi le mal se produit sous le signe d'une double irrationalité²⁸, formelle parce qu'il n'est pas créé, matérielle parce qu'il n'a aucune raison de se produire. C'est pourquoi le mal est toujours synonyme d'injustice. En enfreignant le commandement, alors qu'il n'a aucune raison de le faire, Adam commet la première injustice de l'histoire, et c'est une injustice *envers Dieu*. Cela explique le langage de l'apôtre Paul dans l'épître aux Romains où il est abondamment traité de l'*adikia* (injustice) des hommes²⁹.

Injuste et injustifiable, ainsi se qualifie le mal que les hommes ne cesseront plus de commettre. Pourquoi l'homme fait-il le mal ? Sachant, après ce que nous venons de considérer, que la question n'a pas de sens, nous ne chercherons pas à y répondre. La faute ne peut pas être

²⁷ « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel ». Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, collection *Tel*, 1993², p. 41. Il est vrai que toute la réalité est rationnelle mais en tant qu'elle est créée. Raisonnant en dehors du concept biblique de création, excluant le mal, le système hégélien est incapable de maintenir le mal à sa place hors raison et hors droit (cf. aussi note 25). Je préfère donc rectifier sa célèbre formule.

²⁸ L'Écriture exclut toute ontologie dualiste (le bien et le mal auraient toujours existé côte à côte) ou tragique (le bien aurait une face cachée qui serait mauvaise ; le mal serait un déchet du bien ; la subtile spéculation barthienne* sur le mal-néant, produit du non-vouloir de Dieu, n'échappe pas, hélas, à cette conception tragique). Le théologien Henri Blocher, *Le Mal et la croix*, Méry-sur-Oise, Editions Sator, 1990, p. 13, reste ferme sur le mal comme « réalité injustifiable ». Paul Ricoeur est certainement celui des philosophes contemporains qui a le mieux compris qu'expliquer le mal reviendrait à le justifier. « Le mal est le point critique de toute pensée philosophique : si elle le comprend, c'est son plus grand succès ; mais le mal compris n'est plus le mal, il a cessé d'être absurde, scandaleux, hors droit et hors raison ». *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, p. 16. Sur ce point Kant est très intéressant : « Le mal n'a pu provenir que du mal moral (non des simples bornes de notre nature) et pourtant notre disposition primitive est une disposition au bien (et nul autre que l'homme lui-même n'a pu la corrompre, si cette corruption doit lui être imputée) ; il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous venir. C'est ce caractère *incompréhensible* joint à la détermination plus précise de la malignité de notre espèce que l'Écriture exprime dans son récit historique ». *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1983, p. 85. C'est moi qui souligne.

²⁹ Le sens du substantif est devenu très restrictif depuis qu'il a été annexé par le discours politique. En revanche l'adjectif conserve une plus grande richesse de sens. Le substantif retrouve cependant son sens quand il sert, par un retournement pervers, à accuser Dieu d'injustice. Alors, et avec Ezéchiel (18,25), il faut rétorquer : n'est-ce pas vous qui êtes injustes ?

l'objet d'un discours logique, ni ontologique. On a perdu beaucoup trop de temps à l'un et à l'autre. En revanche elle peut être l'objet d'un récit descriptif et combatif car savoir comment elle se produit prépare à la combattre ; cette démarche, qui est celle de l'Écriture, est la seule intelligible en l'occurrence.

L'Écriture commence par dédoubler l'acteur de la faute. En amont de la faute d'Eve et d'Adam se tient le serpent, symbole de Satan, le diable dont elle fait mention précis, ment et sobrement. On n'y trouve rien du fantastique médiéval ni du héros romantique anticipé par Milton³⁰. Le symbole animal dit suffisamment que le diable n'est qu'une créature et que le premier homme aurait même dû la dominer (Gn 1,28b !) ; l'asymétrie entre le diable et Dieu est telle qu'aucun dualisme n'est possible. En ne se tenant pas dans la vérité, qui était hors de lui dans sa relation à son Créateur, en, tant le premier à nier sa dépendance créaturelle, le diable a inventé le mensonge qui constitue désormais son seul fonds (Jn 8,44). « I am nothing if not critical » dit Iago, le personnage le plus diabolique mis en scène par le grand poète³¹. Le serpent n'a effectivement été que dénigrement de Dieu auprès d'Eve, insinuant quelque mesquinerie de la part de celui qui se plaît à donner. Ainsi se reconnaît le discours satanique : il joint à la pensée de Dieu celle d'un tort subi ; il exprime une conscience de Dieu envieuse à la place d'une conscience admirative³². Le diable pense Dieu mauvais (alliance de mots impossible) et commet le péché irrémissible*.

Telle est la sombre réalité du diable, selon la sobriété de l'Écriture, à laquelle il est sensé de se tenir pour éviter les deux écueils qui consistent soit à trop s'intéresser à lui, soit à le nier. Cette réalité serait-elle inacceptable pour l'homme moderne ? A quoi pourrait-elle servir sinon à nous faire peur, alors que nous n'avons plus peur de rien ? A ceci,

³⁰ « Plutôt régner en enfer que servir au Ciel ». *Paradise lost*, I, 263, Paris, Aubier, 1963, p. 72.

³¹ W. Shakespeare, *Othello*, II.1.119, in *Œuvres complètes*, édition bilingue, Le Club Français du Livre, 1959, Tome 9, p. 90. « Je ne suis rien si je ne dénigre pas ». Les mensonges de Iago vont provoquer plusieurs meurtres. Découvert et sommé de dire pourquoi il a agi ainsi, Iago répond seulement : « Ce que vous savez, vous le savez. Désormais je ne prononcerai plus un mot », V.2.304-305, *ibid.*, p. 291. Shakespeare est ici très profond : le mal se constate mais ne s'explique pas.

³² Gabriel Marcel a écrit quelques lignes fortes à ce sujet. « Or l'admiration, pour autant qu'elle se laisse traduire sous forme de jugement, est précisément l'affirmation d'une supériorité non pas relative, mais *absolue* : absolue, j'y insiste ; et à cet égard le mot *incomparable* prend une signification tout à fait précise » (*Du Refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1948, p. 69). La vérité, dans laquelle le diable ne s'est pas maintenu, concerne l'admiration due à un Dieu absolument incomparable (Es 40,18). Désormais le refus d'admirer Dieu est soufflé à l'homme par celui qui s'en est rendu définitivement incapable.

que nous préférerions taire – le diable aussi d'ailleurs qui agit dans l'ombre où il rampe et s'insinue (son symbole n'est pas pour rien le serpent) – : quoi de plus humiliant que de constater que la première désobéissance de l'homme, au Dieu digne de toute confiance et de toute gratitude, n'avait rien de l'acte spontané, imaginatif, voire héroïque qu'on a voulu invoquer pour tenter de justifier l'injustifiable ! La dernière ressource du serpent serait de se faire passer pour un mythe afin qu'on ne voie pas qu'avec lui un mythe s'effondre, celui de l'homme prométhéen. Car le serpent du récit biblique réduit le péché humain à sa triste réalité : il n'était déjà pas originel, voilà qu'il n'est même pas *original*. Contrairement à ce que revendique le personnage de Sartre (cf. note 23), l'homme n'a pas innové en faisant le mal, il a été manipulé, et ce même deux fois (Eve a cédé à la suggestion du serpent puis Adam à celle d'Eve). Le dialogue entre Eve et le serpent décrit remarquablement la première manipulation de l'histoire qui servira de modèle à toutes les manipulations futures. Eve a choisi son désir par les yeux d'un autre et son imitation de l'autre fut infernale³³.

« Le mal était déjà là, aux aguets ; elle n'avait pas encore appris qu'il faut résister à la corruption non seulement avant de la regarder, mais même avant de savoir ce que c'est »³⁴. La tentation n'aurait pas de signification sans le caractère déjà-là mais non-fatal du mal (Gn 4,7). L'homme avait été averti des risques et périls d'y céder. Le danger ne venait évidemment pas de la connaissance du bien, mais de la connaissance du mal. Or, avec une pénétration extraordinaire, l'Écriture rapporte que l'arbre n'était pas celui de la connaissance du mal, comme on aurait pu s'y attendre, mais celui de la connaissance *du bien et du mal*.

En effet si la connaissance du bien seul est possible, celle du mal seul ne l'est pas. Le mal ne se définit que par rapport au bien sans lequel il n'est plus rien³⁵ ; sans la vérité le mensonge n'est rien. Sartre parlait avec raison de « faire le mal dans le cadre du bien ». Le mal entretient avec le bien une liaison étroite mais irréversible car s'il ne peut se passer du bien, la réciproque n'est pas vraie (comme le prétendent les dualismes tragiques). Faute de pouvoir supprimer cette liaison forte entre le mal et le bien, et de pouvoir ainsi se débarrasser de la culpabilité qu'elle fonde, le pécheur n'a d'autre ressource que de permuter le sens des deux termes de la liaison : appeler le mal bien et vice versa³⁶. On

³³ « Ah, l'Enfer ! Choisir d'aimer par le regard d'un autre ! ». W. Shakespeare, *Le Songe d'une nuit d'été*, I.1.140, *op. cit.* Tome 4, p. 242.

³⁴ W. Faulkner, *Requiem pour une nonne*, Paris, Gallimard, 1957, p. 166.

³⁵ Le mal, le péché sont inexistants, morts, sans le bien que désigne le commandement de Dieu et d'où ils tirent leur substance instable. Cf. Rm 7,8, 12.

³⁶ Es 5,20. Il résulte de cette permutation une très grande confusion dont de nombreux exemples pourraient être donnés. Tel celui qui assimile la révolte

substitue au commandement de Dieu, qui dit le bien, sa propre loi qui dit le faux bien du mal déguisé en bien³⁷. Cette permutation, si perverse soit-elle, est encore un hommage que le mal est contraint de rendre au bien ; même à son comble il ne peut se passer de la référence au bien pour être quelque chose. Car c'est seulement ainsi que le mal, quoique sans essence créée, devient réel ; il le fait par rapport au bien, prédicat de toute la création³⁸. Son invention par Satan n'est donc pas comparable à une création, elle n'est qu'une contrefaçon du créé qui reste essentiellement bon en tant qu'il dépend de Dieu³⁹.

De cette confusion entre bien et mal, qui intervient dès que l'homme décide soi-même de l'un et de l'autre, résulte un bien à la carte : le bien selon Dieu est conservé pour juger les actes... d'autrui, tandis qu'on recourt à un bien auto-proclamé pour apprécier les siens propres. C'est le bien éclaté⁴⁰. Pour se justifier, ce qu'on ne peut faire que par rapport au bien, on invoque toujours une *bonne* excuse. Un tel, dit la Bible, fit ce qui est mal « aux yeux de l'Eternel », ce qui sous-entend que l'acte était bon aux yeux de son auteur et que celui-ci avait certainement une bonne excuse, toute prête. Par exemple convoiter une belle jeune femme, fût-elle mariée, ou encore éviter le scandale par raison d'Etat. Le récit de 2 S 11, jusque-là très factuel, pouvait laisser penser que ces motifs étaient bons. Mais sa chute littéraire, remarquable, remet les choses à l'endroit : « Ce que David avait fait déplut à l'Eternel ». Ce qu'avec David nous aurions pu considérer comme le bien n'était donc que le mal ? Oui. Et c'est pourquoi l'Ecriture dérange nos permutations morales ; parlant au nom de Dieu, elle dit où est le bien. Mais peut-on la dédaigner sans s'en prendre au Seigneur soi-même⁴¹ ? L'Eglise protestante ne devrait-elle pas y réfléchir à deux fois avant de rédiger ses déclarations éthiques ?

contre l'injustice à une révolte contre Dieu ! Alors que l'obéissance au commandement de Dieu serait une résistance à l'injustice et la ferait reculer. A cause de cette permutation, il faut réapprendre à nommer le mal pour pouvoir le combattre.

³⁷ Il est toujours question, dans ces cas-là, de modifier la loi civile (bien entendu dans la mesure où elle avait tenu compte du commandement divin) pour l'adapter « aux mœurs de l'époque », en donnant par exemple satisfaction aux homosexuels militants qui revendiquent le droit au mariage et à la parenté (sic !).

³⁸ Gn 1 : C'était bon... c'était bon... c'était très bon.

³⁹ Les conséquences sont importantes : le mal et le diable restent sous la souveraineté de Dieu et peuvent être vaincus et l'homme, qui a tout raté, racheté.

⁴⁰ Rm 2,1-3. Ce bien éclaté sera dénoncé et réunifié par le Rédempteur (Lc 6,31).

⁴¹ Jn 7,7. L'acharnement d'un Hitler à exterminer le peuple juif porteur de la loi de Dieu, qui dit le bien, n'était-il pas proportionnel à ce qu'il estimait bon pour le peuple allemand ? Il y avait une sinistre cohérence dans la perspective nazie de la « solution finale ». Hitler a passé, le peuple juif et la loi de Dieu n'ont pas passé.

Toujours, que ce soit dans les actions publiques ou privées, le mal incline à se présenter comme le bien. C'est sa pente naturelle, conforme à son instabilité et à sa plasticité foncières puisque, dépourvu de substance propre, il ne peut qu'en emprunter une au bien. Je crois que le mal se produit moins *sub ratione boni* que *sub persona boni*, moins sous la raison du bien que sous le masque du bien, et par conséquent que la philosophie grecque, quoiqu'elle ait eu le mérite d'entrevoir la liaison entre le bien et le mal, a manqué de clairvoyance et a été dupe de la ruse du mal : le déguisement dont il a désespérément besoin pour se produire, c'est-à-dire à la fois pour advenir et pour se mettre en scène. « Ceux-là ne désirent pas le mal qui l'ignorent, et l'objet de leur désir est une chose qu'ils croyaient bonne quoiqu'elle fût mauvaise ; de sorte qu'en désirant ce mal qu'ils ne connaissent pas et qu'ils croyaient être bon, c'est le bien qu'ils désirent en réalité »⁴². La philosophie platonicienne succombe à une illusion quand elle invoque l'ignorance du mal. Depuis la première faute, l'homme a la connaissance du mal. Son ignorance porte dorénavant davantage sur le bien dans la mesure même où elle est ignorance de Dieu qui dit le bien⁴³. Cette ignorance-ci peut-elle fournir la bonne excuse dont le mal a désespérément besoin ? La réponse est non⁴⁴ ; même une faute involontaire n'exclurait pas la culpabilité⁴⁵ et on le comprend puisqu'il en résulte un mal subi qui n'aurait pas dû arriver. Après ce qui s'est passé en Europe au milieu de ce siècle, l'adage socratique (nul n'est méchant volontairement⁴⁶) selon lequel il y aurait seulement méprise, est-il encore soutenable, qui fait injure aux millions de victimes d'un mal planifié⁴⁷ ? Chaque mot compte et il en

⁴² Platon, *Protagoras, Gorgias, Ménon*, Paris, Gallimard, Collection *Tel*, 1991, p. 176.

⁴³ A ce sujet l'apôtre Pierre remplit son rôle fondateur ! D'abord par son discours d'Ac 3,13-19 où l'ignorance mentionnée porte sur le Saint et le Juste, donc sur le bien (ce texte donne le sens de Lc 23,34) ; ensuite par 1 P 1,14-16 où, de même, l'ignorance antérieure à la conversion porte sur le Saint. Parce qu'elle est ignorance de Dieu et donc du bien, elle est coupable (ce que ne serait pas l'ignorance du mal !) et exige une repentance (Ac 3,19). L'apôtre Paul confirme en assimilant l'ignorance à l'absence de foi en Dieu (1 Tm 1,13b).

⁴⁴ Cf. Rm 2,14-15. Il est évident que le texte platonicien plaît plus que Jn 3,19 ou 7,7, ce qui explique l'attrait ressenti pour le paganisme antique par un Nietzsche.

⁴⁵ Lv 5,14-19. Notre loi pénale retient aussi le délit ou le crime involontaires pour les punir à proportion.

⁴⁶ « C'est ce qu'on appelle l'intellectualisme socratique, pour lequel le mal n'est qu'une erreur. Mais ce n'est qu'une erreur, sans doute, sur le mal. Le mal est dans la volonté, non dans l'ignorance ». A. Comte-Sponville, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁷ C'est faible et choquante philosophie de cabinet que d'écrire : « Toute éthique qui d'une façon ou d'une autre inscrit le bien dans l'être (et il n'est pas

manque un pour dissiper l'équivoque de cet adage. Il aurait fallu dire : nul ne s'avoue méchant volontairement, puisqu'en effet le méchant agit toujours *sous le couvert du bien*. L'expression de l'aveu représente dès lors la seule possibilité de déjouer la ruse du mal. L'aveu entérine en effet une modification, une rectification de la façon de penser le bien et le mal, telles que le second ne soit plus pris pour le premier (Ps 51,5). La *repentance*⁴⁸, puisqu'il s'agit d'elle, consiste à rectifier les deux concepts, à reconnaître le bien et le fait qu'il exclut le mal ; celui-ci incline constamment à contrefaire celui-là pour mieux s'y opposer. Seule la repentance arrache à l'irrationalité du mal et fait revenir au sens parce qu'elle *coïncide* avec le jugement de Dieu, par lequel tout mal est constamment tenu comme tel et donc démasqué⁴⁹.

La première faute a corrompu le principe du don qui régit le rapport de l'homme à Dieu⁵⁰. En faisant croire à Eve qu'il serait meilleur de prendre que de recevoir, d'arracher que d'accepter, d'extorquer que d'hériter, le serpent a inoculé au premier couple un venin proprement mortel et transmissible à leur descendance. Or qu'est-il arrivé ? Le *paradoxe de l'ingratitude* fait qu'en ne voulant rien devoir, l'homme se couvre de dettes. N'ayant aucune créance à faire valoir, il ne peut qu'emprunter ; s'il ne veut pas être héritier, il sera étranger ; s'il ne veut pas être possesseur à titre gracieux, il sera endetté. Devant Dieu il faut choisir d'être ou donataire ou débiteur, et débiteur insolvable⁵¹.

d'autre manière de le fonder) évacue donc cette monstruosité d'une faute volontaire au plein sens du mot ». Vergez, *Faute et Liberté*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p. 472. La monstruosité serait plutôt de dire à Auschwitz : excusez, c'était une erreur ! Le bien n'est absolument dans l'être que pour Dieu (Mc 10,18) ; dans l'être créé, il dépend du maintien ou non de la relation à Dieu. Est-elle interrompue et corrompue ? Alors les monstruosité ont libre cours.

⁴⁸ Dont le sens, dans le mot grec original (*metanoia*, « changement de mentalité »), exprime précisément une *rectification conceptuelle* (entre le bien et le mal). Il est dommage qu'on perde complètement ce sens dans la traduction métonymique* (l'effet pour la cause) de la Bible du Semeur : changement de vie.

⁴⁹ Shakespeare, dont l'art est empreint de culture chrétienne, dit fort justement comme en écho de Rm 1,18a : « Mais, toute faute est condamnée avant même d'être commise », in *Mesure pour mesure*, II.2.38, *op. cit.*, tome 8, p. 632. Dans des textes comme Lc 13,1-5 ; 18,13-14 ; Jn 9,41 suivi de Jn 10,7-10, Jésus veut faire comprendre que par rapport à lui, donc à Dieu, tous les hommes sont dans un état d'injustice, de péché, dont ils doivent se repentir commençant ainsi à *revenir* à la justice qu'il est pour eux.

⁵⁰ Goetz, le personnage déjà cité de Sartre (note 23), l'exprime remarquablement : « Il aurait fallu me payer cher pour que j'accepte d'en hériter. Ce qui est à moi, *c'est ce que je prends* », *op. cit.*, p. 66. C'est moi qui souligne.

⁵¹ La métaphore de la dette, qui parcourt les évangiles pour décrire les conséquences du péché, est plus profonde qu'on ne le pense parce qu'elle exprime bien la corruption de notre relation au Dieu qui donne, gratuitement.

Il n'y a pas d'autre alternative, à moins d'imaginer éteindre sa dette en supprimant le créancier⁵². Mais ce serait, de la manière la plus folle, oublier que la faute a des conséquences sur l'homme mais n'atteint pas Dieu. Elle fait l'homme débiteur insolvable mais elle ne fait pas de Dieu un créancier qui devrait prendre son dû. La contradiction n'est qu'apparente puisque la deuxième antinomie est fautive. Dieu reste Dieu, c'est-à-dire essentiellement *donateur*. Le serpent nous fait du mal mais il est incapable de faire entrer Dieu dans son jeu diabolique.

La faute a-t-elle au moins permis à l'homme de devenir comme Dieu⁵³ ? Oui, mais seulement *comme*. Il a l'apparence mais pas la réalité, et c'est tout dire ! La tromperie du serpent était si grosse qu'Eve eût dû se dire : trop beau pour être vrai ! Mais a-t-elle seulement réfléchi ? Séduite par l'aspect agréable⁵⁴ de l'arbre symbolique, Eve perçoit et imagine⁵⁵ plus qu'elle ne conçoit. D'Adam il n'est rien dit parce qu'il a probablement cédé aux mêmes mobiles. Mais pour l'un et pour l'autre, les mobiles n'ont heureusement pas totalement coïncidé avec ceux que le serpent tentait de leur souffler : son envie, sa rivalité mimétique, incapable qu'il est de penser à Dieu sans prétendre l'égaliser.

Eve ne semble pas avoir d'autre motif d'enfreindre le commandement que d'adopter la maxime : « Maintenant et en toutes circonstances, je prétends faire ce qui me plaît »⁵⁶. Or l'arbre lui plaît. Erigé en maxime de la conduite, le principe du plaisir est, à terme, intenable et destructeur⁵⁷. Au plan individuel il disperse et finalement dissout

⁵² Lc 20,14. Cette idée folle est sévèrement condamnée par le maître de la vigne. Il faut toujours se souvenir que, s'il y a un héritage par rapport à Dieu, il n'y a et n'y aura jamais de succession.

⁵³ Gn 3,22a confirme Gn 3,5. Avec quelque ironie ? J'y vois plutôt la confirmation que l'homme s'est, effectivement et pour son malheur, livré à la seule imitation de Dieu qui lui était interdite : décider du bien et du mal.

⁵⁴ Gn 3,6a. La citation, inexacte car augmentée, du commandement de Gn 3,3 donnait déjà l'indication que pour Eve l'arbre était agréable non seulement à la vue mais encore au toucher.

⁵⁵ Elle imagine la capacité de discernement que donne l'arbre au lieu de concevoir que l'expérience de l'obéissance au commandement contenait le discernement recherché. Cf. He 5,14.

⁵⁶ Gabriel Marcel, *op. cit.*, p. 62. On ne peut mieux exprimer le contresens sur la liberté, que ne commet pas M. Montessori : « Si la liberté est comprise dans ce sens que l'on doit laisser faire aux enfants ce qu'ils veulent en employant n'importe comment les objets qui les environnent, il est évident qu'on les laisse libres dans le développement de leurs déviations, et que les caractères anormaux s'aggravent », *op. cit.*, p. 166. C'est moi qui souligne.

⁵⁷ Lucide, la psychanalyse admet que le principe de plaisir doit composer avec le principe de réalité, reconnaissant ainsi que le premier est intenable tel quel. Mais elle se prive de la *légitimité* bienfaisante du commandement de Dieu que ne peut remplacer la contrainte, sans légitimité, exercée par

l'identité personnelle⁵⁸ tandis que la disponibilité au commandement de Dieu (elle n'exclut ni la joie ni le plaisir, Ps 119,14, 24, 35, 47 ; etc.) structure la personnalité au moyen de ce que G. Marcel appelle la « fidélité créatrice ». Au plan interindividuel, décider soi-même du bien et du mal⁵⁹ ne tarde pas à faire, éprouver le dénuement et la peur (Gn 3,10), non sans raison car la pratique d'une pareille maxime fait entrer l'*insécurité* dans le monde. Il ne faudra qu'une seule génération pour en récolter les fruits amers : les premières morts furent des mises à mort, des meurtres (Gn 4,8, 23 ; cf. Jn 8,44), tandis que la mort consécutive au péché commis en Eden resta très tardive pour les premières générations jusqu'à Noé.

Parce qu'historique, la faute a durablement cassé quelque chose de telle sorte qu'après elle les choses ne furent plus comme avant. On voudrait tant que le mal qu'on a fait fût sans conséquences une fois fait⁶⁰ ! Mais l'histoire est irréversible. Le seul espoir, mais il est considérable, vient du fait que Dieu, lui, n'a pas changé. Car, pour l'homme, beaucoup de choses ont changé ; la faute a atteint tout l'homme et toutes ses activités. La théologie réformée calviniste lit bien l'Écriture quand elle enseigne la corruption extensivement totale de l'homme. Il n'y a pas de domaine préservé où sa bonté d'origine serait demeurée intacte. La grande illusion des Lumières fut d'avoir pensé le contraire au profit de la liberté et surtout de la raison et des nombreux domaines où celle-ci s'exerce, au mépris de la réalité décrite par Rm 1,21b. Si le soleil fait vivre, la bombe fait mourir ; il y a pourtant réaction nucléaire dans les deux cas. L'homme, comme le dit Freud, est un « dieu prothétique » d'autant plus incertain et menaçant qu'il a perdu sa bonté originelle.

S'il importe de ne pas confondre le mal commis par l'un (Caïn), et le mal subi par l'autre (Abel), la menace de représailles massives

les conditions d'existence en société sur les pulsions du Moi, en quoi consiste le principe de réalité.

⁵⁸ « La pensée symbolique, qui normalement achève la maturation psychique, est saccagée dans la communication actuelle. On passe son temps à déconstruire, à désacraliser, à démythifier, davantage pour nier que pour comprendre, et à solliciter la pulsion à l'état premier au nom de la spontanéité qui serait plus vraie que la réflexion ». (Tony Anatrella, entretien avec H. Tincq paru dans *Le Monde* du 3 avril 1995). Ce qu'écrivait le psychanalyste catholique montre bien la permanence du comportement humain depuis qu'Eve a cédé à sa pulsion au nom de la spontanéité de sa perception !

⁵⁹ « Lorsque je déclare que j'entends faire ce qui me plaît, ou agir comme bon me semble, je m'abstiens absolument de me prononcer quant à l'invariance ou au contraire aux fluctuations possibles de ce *sembler* ». G. Marcel, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁰ « Si seulement c'était fini quand c'est fait, ce serait bien, ce serait vite fait ». W. Shakespeare, *Macbeth*, I.7.1-2, *op. cit.*, Tome 9, p. 366.

inventée par la postérité de Caïn (Gn 4,23s.) fait apparaître le pouvoir de contamination propre au mal : pour se protéger d'un éventuel mal subi, il faut menacer de commettre un mal. Toute la problématique du mal est là : comment le combattre sérieusement sans entrer dans son jeu, sans venir sur son terrain ne serait-ce qu'en appliquant la théorie du moindre mal ? Le mal est vraiment diabolique. Il vise constamment à déstabiliser le bien pour régner sous son nom : « Avec autant de terrain déjà ravagé, allons-nous désirer raser le Saint des saints, pour y installer nos maux ? »⁶¹. Seul à ne pas pouvoir être contaminé par elle, Dieu résoudra, pour nous, cette problématique infernale. La solution divine semble scandaleuse ou folle, qui est toute puissante et toute sage, seulement quand, contre l'évidence, on tente vainement de nier le caractère vicieusement circulaire du mal⁶².

On ne mesure bien quels risques énormes ont pris Eve et Adam qu'en découvrant la question qui se pose toujours après coup et trop tard : comment faire que ce qui s'est produit soit annulé, une fois avéré que c'était une faute ? Cette question conduirait et a pu conduire à une détresse totale car quel homme pourrait y donner la moindre réponse ? Dieu, qui le sait, fit en sorte et à deux reprises (Gn 3,21 et 4,15b) que l'homme, qui venait de rater son entrée dans l'histoire, ne tombât pas dans l'abîme sans fond du désespoir. Notamment, au cours d'un extraordinaire dialogue avec Caïn, Dieu réaffirma, après la faute, que le mal, si réel qu'il fût devenu, n'était toujours pas nécessaire – au sens logique fort, par opposition au possible et à la contingence – (Gn 4,7). Il reste du domaine du faire et non de celui de l'être. Cette vérité est le fondement sur lequel l'amour de Dieu bâtit la Rédemption qui, alors, n'était encore qu'une petite lueur d'espérance (Gn 3,15b). ■

à suivre

⁶¹ W. Shakespeare, *Mesure pour mesure*, II.2.170-172, *op. cit.*, Tome 8, p. 642.

⁶² 1 Co 1,23s. Tout ce que la compréhension de la faute nous apprend prépare la compréhension de la Rédemption ; et, inversement, le sens de celle-ci échappe à qui n'a pas compris celle-là.

COMMENT JOUER AU PING-PONG THÉOLOGIQUE

par Basil
MITCHELL^a

Je dois commencer par m'excuser pour ce titre un peu frivole, reflet trop fidèle de la frivolité de l'exposé. Je ne pourrai qu'aggraver mon cas en avouant qu'il m'arrive de traiter de façon frivole des sujets très sérieux.

1. Introduction aux règles élémentaires du jeu

En philosophe qui s'aventure depuis peu dans le champ de la théologie, je discerne, ou crois discerner, une sorte de modèle récurrent dont la claire perception échappe peut-être à ceux auxquels il est très familier. Ce modèle est utilisé dans certains textes, comme celui-ci : L'auteur, Bultmann, y réplique à Schniewind. C'est au modèle que je m'intéresse et non au contenu qui apparaîtra, de toute façon, assez clairement :

« Désigner la révélation comme la seule solution au dilemme, c'est travailler d'emblée avec un faux postulat en ce qui concerne la réponse de la révélation à la question de la foi, et substituer à la foi une *Weltanschauung**. La question posée par la foi est tout à fait différente de celle posée par la philosophie ou par les sciences naturelles.

^a Cet article, traduit de l'anglais par Marc Barthélémy, est à l'origine une conférence, donnée à Oxford vers 1970 au sein d'un groupe informel de réflexion théologique, « Theological Wine ». Paru en 1990 avec d'autres travaux in B. Mitchell, *How to Play Theological Ping-Pong and Other Essays on Faith and Reason*. Nous remercions l'éditeur londonien Hodder & Stoughton de nous avoir autorisé à le publier et espérons que le lecteur trouvera plaisir et profit à cette critique caustique, sans méchanceté, des « ficelles » rhétoriques utilisées par les théologiens.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 69 et suivantes.

inventée par la postérité de Caïn (Gn 4,23s.) fait apparaître le pouvoir de contamination propre au mal : pour se protéger d'un éventuel mal subi, il faut menacer de commettre un mal. Toute la problématique du mal est là : comment le combattre sérieusement sans entrer dans son jeu, sans venir sur son terrain ne serait-ce qu'en appliquant la théorie du moindre mal ? Le mal est vraiment diabolique. Il vise constamment à déstabiliser le bien pour régner sous son nom : « Avec autant de terrain déjà ravagé, allons-nous désirer raser le Saint des saints, pour y installer nos maux ? »⁶¹. Seul à ne pas pouvoir être contaminé par elle, Dieu résoudra, pour nous, cette problématique infernale. La solution divine semble scandaleuse ou folle, qui est toute puissante et toute sage, seulement quand, contre l'évidence, on tente vainement de nier le caractère vicieusement circulaire du mal⁶².

On ne mesure bien quels risques énormes ont pris Eve et Adam qu'en découvrant la question qui se pose toujours après coup et trop tard : comment faire que ce qui s'est produit soit annulé, une fois avéré que c'était une faute ? Cette question conduirait et a pu conduire à une détresse totale car quel homme pourrait y donner la moindre réponse ? Dieu, qui le sait, fit en sorte et à deux reprises (Gn 3,21 et 4,15b) que l'homme, qui venait de rater son entrée dans l'histoire, ne tombât pas dans l'abîme sans fond du désespoir. Notamment, au cours d'un extraordinaire dialogue avec Caïn, Dieu réaffirma, après la faute, que le mal, si réel qu'il fût devenu, n'était toujours pas nécessaire – au sens logique fort, par opposition au possible et à la contingence – (Gn 4,7). Il reste du domaine du faire et non de celui de l'être. Cette vérité est le fondement sur lequel l'amour de Dieu bâtira la Rédemption qui, alors, n'était encore qu'une petite lueur d'espérance (Gn 3,15b). ■

à suivre

⁶¹ W. Shakespeare, *Mesure pour mesure*, II.2.170-172, *op. cit.*, Tome 8, p. 642.

⁶² 1 Co 10,23s. Tout ce que la compréhension de la faute nous apprend prépare la compréhension de la Rédemption ; et, inversement, le sens de celle-ci échappe à qui n'a pas compris celle-là.

COMMENT JOUER AU PING-PONG THÉOLOGIQUE

par Basil
MITCHELL^a

Je dois commencer par m'excuser pour ce titre un peu frivole, reflet trop fidèle de la frivolité de l'exposé. Je ne pourrai qu'aggraver mon cas en avouant qu'il m'arrive de traiter de façon frivole des sujets très sérieux.

1. Introduction aux règles élémentaires du jeu

En philosophe qui s'aventure depuis peu dans le champ de la théologie, je discerne, ou crois discerner, une sorte de modèle récurrent dont la claire perception échappe peut-être à ceux auxquels il est très familier. Ce modèle est utilisé dans certains textes, comme celui-ci : L'auteur, Bultmann, y réplique à Schniewind. C'est au modèle que je m'intéresse et non au contenu qui apparaîtra, de toute façon, assez clairement :

« Désigner la révélation comme la seule solution au dilemme, c'est travailler d'emblée avec un faux postulat en ce qui concerne la réponse de la révélation à la question de la foi, et substituer à la foi une *Weltanschauung**. La question posée par la foi est tout à fait différente de celle posée par la philosophie ou par les sciences naturelles.

^a Cet article, traduit de l'anglais par Marc Barthélémy, est à l'origine une conférence, donnée à Oxford vers 1970 au sein d'un groupe informel de réflexion théologique, « Theological Wine ». Paru en 1990 avec d'autres travaux in B. Mitchell, *How to Play Theological Ping-Pong and Other Essays on Faith and Reason*. Nous remercions l'éditeur londonien Hodder & Stoughton de nous avoir autorisé à le publier et espérons que le lecteur trouvera plaisir et profit à cette critique caustique, sans méchanceté, des « ficelles » rhétoriques utilisées par les théologiens.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 69 et suivantes.

Et réciproquement, la révélation de Dieu en Christ ne répond à aucune des questions posées par la philosophie et les sciences naturelles »¹.

Et plus loin, à nouveau : « Il est vraiment impossible de prouver que la foi corresponde à son objet. Mais... c'est justement ici que repose sa force. Car si la foi était susceptible d'être prouvée, cela signifierait que nous pourrions connaître et prouver Dieu autrement que par la foi, ce qui le placerait à l'échelon du monde tangible, de la réalité objective »².

Puis Bultmann déplore une nouvelle foi que Schniewind « obscurcisse le caractère eschatologique* de la foi chrétienne en la révélation, et fasse de cette révélation un *revelatum*, une chose qui appartient au passé et qui, maintenant, constitue un objet d'observation à distance, et du kérygme* le simple compte rendu d'une affaire maintenant morte et enterrée. Et ainsi, on oublie que c'est 'aujourd'hui le jour du salut' »³.

H. Richard Niebuhr utilise un modèle similaire, sur le même sujet, dans *The Meaning of Revelation*. Lui aussi attaque la notion de révélation comprise comme un donné (le *revelatum* de Bultmann). Il l'appelle « une révélation-objet » :

« Une telle révélation-objet n'est qu'une chose inerte, soumise au contrôle humain de la communauté chrétienne (un livre, une confession de foi, ou un ensemble de doctrines). Il ne peut s'agir d'une révélation en acte, par laquelle l'Eglise serait elle-même convaincue de sa pauvreté, de son péché et de sa misère devant Dieu. De surcroît, il ne peut s'agir de la révélation d'un Dieu vivant : parce que le Dieu d'une révélation-objet est un Dieu du passé, un Dieu mort... »⁴

Le modèle émerge finalement en une seule phrase, formulée par Richard Niebuhr :

« La question, étrange, de savoir si la même affirmation peut être vraie en philosophie et fautive en théologie, ou vice versa, ne peut plus se poser ; parce que telle qu'elle est formulée dans l'une des deux disciplines, elle n'a pas sa raison d'être dans l'autre, et aussi ressemblantes qu'elles paraissent, il faut toujours présupposer leur différence »⁵.

¹ Rudolf Bultmann, « A reply to the Theses of J. Schniewind » in Hans Werner Bartsch (éd.), *Kerygma and Myth : A Theological Debate*, Londres, SPCK, 1953, pp. 103s.

² Rudolf Bultmann, « Bultmann Replies to his Critics » in Bartsch (éd.), *Kerygma and Myth*, p. 201.

³ Rudolf Bultmann, « A Reply to the Theses of J. Schniewind », art. cit., p. 111.

⁴ H. Richard Niebuhr, *The Meaning of the Revelation*, New York, Mcmillan, 1960, p. 30.

⁵ *Ibid.*

Dans ces passages, Bultmann et Niebuhr ont en commun de dramatiser l'opposition entre deux positions possibles. *Ou bien* la révélation est apparue dans le passé, comme objet susceptible d'être contemplé de manière détachée, et qu'un livre, une confession de foi, un ensemble de doctrines peut contenir ; *ou bien* il s'agit d'une révélation-événement, pourvue d'un caractère eschatologique. *Ou bien* ce n'est que le simple compte rendu d'une affaire morte et enterrée, révélant « Un Dieu du passé, un Dieu *mort* », *ou bien* « il s'agit de la révélation du Dieu *vivant* », et alors c'est *maintenant* le jour du salut.

Ce modèle sur lequel je souhaite attirer l'attention est très simple. Il établit qu'il y a, à une question, deux réponses possibles, et seulement deux ; ces réponses épuisent, à elles seules, le champ de l'interrogation et s'excluent mutuellement. Une fois le problème ainsi posé, l'auteur peut d'abord, comme dans les passages cités, montrer l'absurdité de l'un des termes de l'alternative, puis soutenir l'autre sans avoir à produire d'arguments en sa faveur. Il peut aussi, comme nous le verrons plus loin, tenter des coups plus subtils, comme les « gambits » (aux échecs, offre de sacrifice d'une pièce en échange d'un avantage positionnel, ndt).

Parler de gambit, c'est se placer sur le terrain ludique ; le modèle que je viens d'exposer rappelle un jeu de société inventé par l'historien d'art Sir Ernst Gombrich. Il le présente ainsi :

« Il s'agissait d'utiliser un moyen d'expression, le plus simple qui se puisse imaginer, un langage qui ne comporterait que deux mots : nous les appellerons, si vous voulez bien, 'ping' et 'pong'. Supposons que nous ne disposions que de ces deux termes pour désigner un chat et un éléphant : lequel serait 'ping' et lequel 'pong' ? Je crois que la réponse est claire. Et si nous voulions nommer une soupe chaude et une crème glacée ? Pour moi, tout au moins, la soupe serait pong et la glace ping. Ou encore Rembrandt et Watteau ? En ce cas, c'est Rembrandt sûrement qui serait pong, et Watteau ping. Je ne prétends pas que ce système fonctionne toujours, ou que deux termes puissent suffire à définir tous les rapports. Le classement du jour et de la nuit, de l'homme et de la femme, pourra fort bien différer selon les personnes interrogées ; mais peut-être pourrait-on obtenir une réponse unanime en posant la question d'une autre manière : de jolies filles seront ping, et des matrones pong. La réponse pourra dépendre d'un certain ordre de féminité auquel songe plus particulièrement notre interlocuteur : comme la nuit peut être pong sous son aspect maternel et protecteur ; tandis que pour d'autres, son apparence froide, saisissante, menaçante sera ping »⁶.

⁶ E.H. Gombrich, *L'art et l'illusion*, traduit de l'anglais par Guy Durand, Gallimard, Paris, 1987, p. 458.

D'un certain point de vue, le jeu de ping-pong dont parle Gombrich est plus général et, sous un autre, plus spécifique que le ping-pong théologique auquel je m'intéresse. Il reste plus général en ce que ping et pong sont des qualificatifs de sens aussi large que possible, applicables à n'importe quel sujet ; plus spécifique parce qu'une seule opération est requise, classer deux choses, l'une ping et l'autre pong. Le ping-pong théologique, tel que je le conçois, consiste à formuler une alternative de points de vue sur un sujet particulier, en stipulant ou en supposant que l'un ou l'autre terme seulement est vrai, et non les deux. Les combinaisons écartées par les conventions du jeu sont :

1. « *Ni ping ni pong* ».
2. « *à la fois ping et pong* ».

Le ping-pong théologique, ainsi compris, admet bien sûr, comme variante, un système de classement analogue à celui de Gombrich, où divers termes abstraits sont substitués à ping et pong. Je ne souhaite pas m'étendre sur cette variante particulière, mais noter en passant que Tillich fut grand maître en la matière, comme il l'était dans tous les genres de ping-pong théologique.

Par exemple, dans sa *Théologie de la Culture* – un riche filon d'exemples – il entame le deuxième chapitre en affirmant qu'il y a deux types possibles de philosophies de la religion : le type ontologique* et le type cosmologique*. Le jeu consiste ensuite à situer les philosophes dans l'un ou l'autre de ces deux types, entreprise qui ne lui pose aucune difficulté. Au troisième chapitre, ping et pong sont représentés par le temps et l'espace, et Tillich classe, en virtuose, les religions comme spatiales ou temporelles. Il suggère ainsi que le paganisme peut être défini comme l'élévation d'un espace particulier aux valeurs et dignités ultimes. Dans le paganisme, dit-il, un dieu est lié à un lieu déterminé, opposé à tous les autres lieux. De même, le nationalisme moderne est une religion de l'espace. Les prophètes juifs au contraire ont élaboré une religion du temps et non de l'espace. Pour les prophètes, le Dieu du temps est le Dieu de l'histoire. De cette manière, Tillich peut entre-croiser dans son modèle une autre opposition classique – hellénistique/hébraïque – car « la puissance de l'espace était prépondérante dans la pensée et l'existence grecques »⁷.

Sur cet exemple, je trouve que Tillich est arrivé à une intuition géniale, mais, à la fin du livre, le lecteur est devenu un peu sceptique quant aux moyens employés pour la démonstration. Car dans l'intervalle, il a été, si je puis dire, bombardé de balles de ping-pong. Une relecture rapide révèle les dichotomies suivantes, qui s'ajoutent à cosmologique/ontologique et spatial/temporel :

⁷ P. Tillich, *Théologie de la culture*, traduit de l'anglais par Jean-Paul Gabus et Jean-Marc Saint, Planète, Mayenne, 1968, p. 77s.

- nominalisme/réalisme
- existentiel/théorique
- sacré/profane
- essence/existence
- morale/moralité
- théonomie/hétéronomie
- naturalisme/supranaturalisme
- éducation inductive/éducation humaniste

Tillich mériterait une étude à lui seul, que nous n'avons pas la place de mener ici. Il est donc temps de revenir au sujet.

Comme on l'a expliqué, la règle de base du jeu consiste à écarter deux combinaisons :

1. « Ni ping ni pong » ;
2. « à la fois ping et pong ».

L'objectif du jeu consiste à justifier sa propre position avec le minimum de difficultés pour soi et le maximum d'ennuis pour l'adversaire. La manière la plus simple et la plus directe d'y parvenir, dans des conditions normales, passe par l'argumentation suivante :

1. Soit ping soit pong
2. Pas pong
3. Donc ping

C'est ainsi que Bultmann et Richard Niebuhr procèdent dans les passages cités en début d'article. Tous deux affirment, en effet, que la Révélation est définie soit par (ping) une relation qui aurait lieu ici et maintenant avec le Dieu vivant, soit par (pong) le compte rendu d'une affaire morte et enterrée, conservé sous forme de documents historiques. Personne ne peut sérieusement soutenir cette deuxième possibilité (pas pong). Par conséquent, seule la première (ping) est retenue.

Dans ces conditions, mieux vaut pour l'adversaire refuser de jouer, bien qu'un tel refus l'expose à l'accusation de manquer d'esprit sportif.

Voyons comment Austin Farrer décline élégamment l'invitation de Bultmann :

« Bultmann insiste sur le fait que le divin en Christ ne peut être reconnu que dans notre existence présente, et jamais révélé par la recherche historique ; dans un certain sens, ceci est juste. Les moyens de la recherche historique ne peuvent établir que Dieu ait vécu en l'homme, mais seulement que certaines choses ont été faites et que certaines paroles ont été prononcées. Mais bien entendu, le résultat de cette recherche peut me placer face à ce qui éveillera la foi en moi. Supposez que je sois persuadé qu'historiquement le Christ ait prêché qu'il était le Fils de Dieu dans les termes de l'Évangile, je peux alors

croire au Christ, sans attendre que le Dr Bultmann me le prêche depuis la chaire. Ou encore, si j'entendais le Dr Bultmann proclamer la foi de l'Eglise, je pourrais ne pas le croire jusqu'à ce que j'aie le loisir de sonder les Ecritures. Ce qui ferait pencher la balance, ce serait la certitude que les germes de la foi de l'Eglise ne se trouvent pas seulement dans les Evangiles mais aussi dans le fait historique qui leur est sous-jacent »⁸.

En d'autres termes, Farrer affirme « *à la fois ping et pong* » (et « *pas ping sans pong* »).

Un autre exemple de ping-pong théologique joué de manière directe, dans un domaine différent, est attesté dans le livre de Joseph Fletcher *Situation Ethics*. Sans être injuste, me semble-t-il, à Fletcher, on peut affirmer que toute l'argumentation de ce livre relève de cette forme de jeu ; le légalisme et le situationisme correspondent à « ping » et « pong » : *ou bien* on est légaliste, *ou bien* on est situationiste. Aucun homme raisonnable ne peut demeurer légaliste, ou tout au moins aucun homme raisonnable qui embrasserait « le génie, l'ethos ou le style de vie de la culture américaine et de l'ère techno-scientifique ». C'est pourquoi on doit être situationiste.

Le « légaliste », tel que Fletcher le présente, a les convictions suivantes :

1. Des règles morales absolues existent, qui ne peuvent jamais être transgressées.

2. Même dans les cas où une règle morale peut être transgressée, il reste un élément mauvais dans la situation donnée ; s'il y a transgression, le mal peut être excusé mais non éliminé.

3. Les règles morales sont, en un certain sens, « déjà données » ou « objectives ».

4. Certaines règles morales sont universelles dans le sens où elles sont reconnues par tous les hommes.

5. Les décisions morales peuvent être « pré-déterminées ».

Toute personne qui refuse cet ensemble de convictions sur les règles morales n'a, semble-t-il, aucun autre choix que celui d'adopter le point de vue de Fletcher : « Les règles morales sont plus des 'maximes' qui, en toute situation, peuvent non seulement être outrepassées mais totalement dépassées par l'amour ». « Tout le reste, dit-il, toutes les autres généralités (par exemple, « On devrait dire la vérité », « On devrait respecter la vie »), sont tout au plus des maximes, jamais des règles. Pour le situationiste, il n'y a pas de règles – pas du tout ». « Si un mensonge est dit sans amour, c'est faux, c'est mal ; s'il est dit dans l'amour, c'est bien, c'est juste ». Il est légaliste, affirme Fletcher, de poser des questions

⁸ Austin Farrer, « An English Appreciation » in Bartsch (éd.), *Kerygma and Myth*, p. 219.

comme : « Est-il juste d'avoir une relation pré-maritale, de parier, de voler, d'avorter, de mentir, de frauder, de casser des contrats, etc., *ad nauseam* »⁹.

Indiscutablement, Fletcher est un joueur de ping-pong très vif et enthousiaste, mais son style est peu subtil. Il s'expose à deux risques graves. Le premier est à l'évidence lié au fait que son adversaire n'a pas besoin d'entrer dans le jeu. Contrairement à Tillich, qui prend généralement soin de donner aux valeurs de ping et pong des contours extrêmement vagues, Fletcher a clairement défini ce qu'est, selon lui, le légalisme, bien mieux même que le situationisme. Dès qu'on en rejette un seul principe, on ne peut plus être assimilé aux légalistes, mais on n'en devient évidemment pas pour autant situationiste. « *Ni ping ni pong* » s'offre alors comme une solution évidente. Et même si l'on peut parler de légalisme dès le premier dogme : certaines règles morales absolues ne peuvent jamais être transgressées, il est bien clair qu'une personne puisse croire en des règles morales valables seulement dans une situation donnée, c'est-à-dire tant qu'elle n'a pas à faire face à d'autres obligations, plus contraignantes.

Le second risque est celui de la contre-attaque. Il suffit au légaliste de trouver quelques imperfections dans le situationisme, tâche relativement aisée, et, par analogie de raisonnement, argumenter « *pas pong, donc ping* ». Le lecteur peut être tenté de succomber à un légalisme des plus inflexibles, s'il est persuadé par Fletcher que la seule alternative soit le situationisme.

J'ai pour l'instant évoqué l'une des façons, la plus franche, de jouer au ping-pong théologique. Je prendrai maintenant en considération des « gambits », d'autres coups plus raffinés.

2. Stratégies avancées

a) *Transcender les polarités ping et pong*

L'enjeu consiste ici à maintenir que la vérité ne se trouve ni en ping ni en pong, mais *transcende* à la fois ping et pong. Pour illustrer cette technique, nous ne pouvons faire mieux que revenir à Tillich, qui, pour son époque, reste d'une habileté inégalée. Voir Tillich transcender les oppositions, c'est assister à la démonstration de ping-pong théologique la plus éblouissante. Je cite encore une fois sa *Théologie de la culture*, où Tillich présente, dans le chapitre d'introduction, un résumé de sa théologie philosophique :

⁹ Joseph Fletcher, *Situation Ethics*, Westminster Press, Philadelphia, 1966, p. 55.

« Si vous commencez en effet par vous demander si Dieu existe ou n'existe pas, vous ne parviendrez jamais à l'atteindre. Et si vous affirmez qu'il existe, il est encore plus difficile de l'atteindre que si vous affirmez qu'il n'existe pas. Un Dieu dont on peut prouver l'existence ou la non-existence devient une chose parmi d'autres dans un univers de choses qui existent. Il est tout aussi légitime de se demander alors si cette chose existe que de répondre qu'elle n'existe pas. Il est regrettable de constater par ailleurs que les hommes de science croient avoir réfuté la religion lorsqu'ils ont pu, à juste titre, établir que l'argument selon lequel un tel être existe n'est fondé sur aucune évidence. En réalité, ils n'ont pas seulement réfuté la religion, mais ils lui ont rendu un très grand service. Ils ont obligé la religion à reconsidérer et à exprimer le nouveau sens de ce formidable mot, *Dieu* »¹⁰.

Le théïsme* est ping, l'athéïsme pong ; et la vérité, connue de Tillich, dépasse l'un et l'autre.

Quelle est cette vérité ? C'est que la religion relève de la dimension de profondeur contenue dans la totalité de l'esprit humain.

« Quel sens faut-il donner ici au mot *profondeur* » ? Cette métaphore signifie que l'aspect religieux est orienté vers ce qui est ultime, infini, inconditionnel dans la vie spirituelle de l'homme. La religion, dans le sens le plus large et le plus fondamental du mot, est la préoccupation ultime. Cette préoccupation ultime se manifeste dans toutes les fonctions créatrices de l'esprit humain. Elle se manifeste dans le domaine de la morale sous la forme du sérieux inconditionnel de l'exigence morale. C'est pourquoi, rejeter la religion au nom de la fonction morale de l'esprit humain, c'est rejeter la religion au nom de la religion. Cette préoccupation ultime se manifeste dans le domaine de la connaissance sous la forme du désir passionné de la réalité ultime. Rejeter la religion au nom de la fonction cognitive* de l'esprit humain, ce sera donc rejeter la religion au nom de la religion. Cette préoccupation ultime se manifeste dans la fonction esthétique de l'esprit humain sous la forme du désir illimité d'exprimer le sens ultime des choses. C'est pourquoi, rejeter la religion au nom de la fonction esthétique de l'esprit humain, ce sera rejeter la religion au nom de la religion. On ne peut pas rejeter la religion avec un sérieux absolu, car ce sérieux absolu, ou le fait d'être saisi par une préoccupation ultime, c'est justement la religion »¹¹.

Ayant pris à contre-pied tout adversaire éventuel, Tillich gagne jeu, set et match. Une fois l'excitation passée, on peut se demander si Tillich a respecté les règles, qui interdisent les combinaisons « *ni ping ni pong* » et « *à la fois ping et pong* ». Tillich plaiderait, et je crois de

¹⁰ P. Tillich, *Théologie de la culture*, p. 41s.

¹¹ P. Tillich, *op. cit.*, p. 45s.

façon suffisamment fondée, qu'il existe, à son point de vue, un élément de vérité et dans ping et dans pong, ainsi que beaucoup de mensonge ; et qu'au même niveau, si l'on peut dire, que ping et pong, peut se dire quelque chose en faveur de chacun contre l'autre. La vérité ne réside pas en un troisième choix, alternatif au théisme et à l'athéisme et relevant d'un même type de discours, ni en un compromis. Elle est ce que le théisme et l'athéisme essaient tous les deux de dire, mais ne parviennent jamais à dire tant que Tillich ne les a pas rendus capables de transcender à la fois le théisme et l'athéisme. Après avoir observé Tillich à son meilleur niveau, on ne pourrait qu'être déçu par tout autre exemple de dépassement des opposés. Venons en donc au gambit suivant.

b) Maintenir ping et pong en tension dialectique

Considérons Reinhold Niebuhr, dans le premier volume de ses *Gifford Lectures*. Il tient en tension dialectique la responsabilité de l'homme face au péché d'une part, et le caractère inévitable du péché de l'autre :

« La doctrine chrétienne du péché originel, avec ses affirmations apparemment contradictoires sur la fatalité du péché et la responsabilité de l'homme pécheur, est une vérité dialectique. Elle rend justice au fait que l'amour-propre et l'égoïsme de l'homme sont inévitables, sans pourtant relever d'une nécessité naturelle. C'est dans le cadre de et par sa liberté que l'homme pêche. Le paradoxe ultime réside dans la proposition suivante : découvrir le caractère inévitable du péché est l'affirmation la plus haute que l'homme puisse faire de sa liberté »¹².

La façon qu'a Niebuhr de s'exprimer ici ne rend pas sûr qu'il s'agisse d'un exemple réel de tension dialectique. Car si le péché est fatal, mais pas par nécessité naturelle, ce *pourrait* être une sorte de fatalité entièrement compatible avec la responsabilité de l'homme. Nous ne serions pas alors en présence d'un cas de « ni ping-ni-pong-mais-ping-et-pong-dans-une-tension-dialectique » mais simplement devant le refus de rendre ping et pong exclusifs l'un de l'autre.

Toutefois, le contexte dément nettement cette interprétation. Car Niebuhr a déjà souligné que si elle est formulée adéquatement,

« La doctrine demeure absurde du point de vue d'un rationalisme pur, parce qu'elle exprime une relation entre le destin et la liberté qui ne peut être pleinement rationalisée. A moins que l'on accepte le paradoxe comme une compréhension rationnelle des limites de la rationalité, et comme une expression de la foi selon laquelle une contradiction

¹² Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, Nisbet, Londres, 1941, p. 279.

rationnellement insoluble peut éventuellement indiquer une vérité que la logique ne peut contenir »¹³.

Voilà, je pense, qui nous défend d'interpréter la position de Niebuhr d'une manière qui n'inclut pas une « contradiction rationnellement insoluble ». Le doute qui pourrait subsister devrait être levé par son appel à Kierkegaard (chaleureux hommage d'un grand joueur à un plus grand joueur encore) :

« L'explication de Kierkegaard, concernant la relation dialectique entre la liberté et le destin dans le péché, est l'une des plus profondes de la pensée chrétienne. Il écrit : 'Le paganisme ignore au fond le concept de faute et de péché. Si ce concept s'y montrait, le paganisme s'écroulerait sur la contradiction où l'on deviendrait coupable par le destin. C'est là en effet la contradiction suprême au sein de laquelle se révèle le christianisme... Le concept de péché et de culpabilité pose l'Individu comme étant Individu. Il ne s'agit pas d'un rapport quelconque avec le monde entier, avec tout le passé. On dit seulement que l'Individu est coupable, et pourtant il doit le devenir par le destin, c'est-à-dire par tout ce dont il n'est pas question ; et il doit de la sorte devenir quelque chose qui supprime précisément le concept de destin, et ce quelque chose, il doit le devenir par le destin ! Mal comprise, cette contradiction donne un concept erroné du péché héréditaire ; bien comprise, elle donne le concept véritable suivant lequel tout individu est lui-même et l'espèce, le descendant n'étant pas essentiellement différent du premier homme. Dans la possibilité de l'angoisse, la liberté succombe, écrasée par le destin ; alors se dresse sa réalité, mais nantie de l'explication de sa culpabilité' »¹⁴.

Pour résister à un tel assaut, il faut se montrer un adversaire résolu et plein de ressources.

Dans ce passage, Kierkegaard indique la possibilité d'un autre gambit que des auteurs ont exploité après lui : déclarer que tout bien compris, ping est pong, en dépit de toutes les apparences contraires.

c) Ping est pong

Kierkegaard joue déjà ce coup lorsqu'il remarque, au passage, que « tout individu est lui-même et l'espèce, le descendant n'étant pas essentiellement différent du premier homme ». Je prendrai néanmoins mon exemple dans *The Theological Frontier of Ethics* de W.G. Maclagan. L'auteur y examine un problème lié à celui qui a troublé Niebuhr, à

¹³ *Ibid.*, p. 278.

¹⁴ *Ibid.*, p. 279s. La citation de Kierkegaard est extraite du *Concept d'Angoisse*, ch. III, in *Œuvres Complètes*, vol. VII, Paris, éditions de l'Orante, 1973, p. 197.

savoir la relation entre grâce divine et liberté humaine. Le sens moral présuppose la responsabilité, la religion exige la grâce. Cela étant, les deux sont incompatibles. Niebuhr, dans ce cas, les aurait maintenus en tension dialectique. Maclagan n'y trouve pas son compte :

« Pour moi, c'est sans appel : ce que la notion véritable de liberté implique ne peut être nié sans que la liberté elle-même ne soit aussi niée. Supposer le contraire, c'est (que puis-je dire d'autre ?) non pas supposer un mystère, mais un non-sens ; et une théologie ne peut être prise au sérieux que si elle se soumet aux mêmes conditions rigoureuses de cohérence propre et de bon sens que celles qui sont appliquées à toute autre activité réflexive »¹⁵.

Maclagan commence tout d'abord par centrer le débat sur la validité de la prière pour la grâce, par laquelle les hommes demandent que leur volonté soit rendue conforme à, et capable d'accomplir, la volonté de Dieu. De fait, c'est la seule manière de prier qu'il pense justifiée, et s'il y a un lieu où l'on suppose la grâce de Dieu à l'œuvre, c'est dans la réponse à cette prière. Il veut maintenir la représentation de la grâce divine selon l'analogie de la personne aidée ou influencée par une autre ; mais il insiste pour qu'une telle aide soit toujours comprise comme « extérieure » à la personne, jamais « constitutive ». C'est-à-dire qu'elle peut prendre la forme d'un encouragement, d'un stimulus et d'un soutien ; mais elle ne peut prendre aucune part à l'effort moral de l'individu qui seul rend l'action « sienne ».

« Ainsi je me trouve confronté à cette alternative : soit je renonce à nier la possibilité d'une 'grâce constitutive', nonobstant tout ce que j'ai dit sur le sujet ; soit je dois soutenir, contrairement aux apparences, que la prière 'pour être rendu capable' n'est pas incompatible avec ce déni. De cette alternative, j'adopte le second terme »¹⁶.

Voici, ensuite, comment il procède :

« Si nous voulons éviter de faire de la grâce une action constitutive sans, du même coup, nier la validité *intrinsèque* de la prière 'pour être rendu capable', il faut affirmer qu'au fond, cette prière n'est pas une demande. Et... c'est justement mon propos. Tout comme la prière pour le pardon est l'acte et l'expression d'une contrition, d'une restauration morale, ainsi, je pense, ce qui a l'apparence d'une demande de grâce, pour qu'on prenne soi-même une résolution selon ce qui est attendu de nous, *est en soi la victoire morale*, en soi la résolution pour laquelle l'individu semble adresser une demande »¹⁷.

Autrement dit, lorsque nous prions pour la grâce, nous manifestons, dans le même temps, l'expression la plus élevée de la liberté

¹⁵ W.G. Maclagan, *The Theological Frontier of Ethics*, Londres, George Allen & Unwin, 1961, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷ *Ibid.*, p. 164.

humaine et la grâce de Dieu à l'œuvre, parce que la grâce de Dieu *doit être identifiée* avec l'expression la plus élevée de la liberté humaine : « ping est pong ».

Maclagan est peut-être plus philosophe que théologien, mais on pourrait retrouver cette démarche chez des auteurs qui n'ont que l'étiquette théologique. On peut penser à John Baillie qui résout, dans *The Sense of the Presence of God*, la tension entre foi et expérience en déclarant que le nom même de l'expérience religieuse *est* la foi¹⁸.

d) Autres possibilités

Une précision s'impose : je ne prétends pas avoir fait le tour de toutes les variantes du ping-pong théologique. Un jeu peut toujours être modifié par la pratique des joueurs créatifs ; il n'a rien de statique. Ce n'est qu'après coup qu'on peut théoriser ce qui s'est passé. J'éprouve par exemple un certain malaise avec Ian Ramsey, dont le jeu est particulièrement insaisissable. Il semble jouer à une sorte de ping-pong dans le passage suivant, à la fin de *Religious Language*¹⁹. Il y parle d'épiscopat. Hooker, explique-t-il, « non seulement ne voit pas que 'l'Episcopat' peut, sur le plan logique, fonctionner de deux manières différentes, mais passe complètement à côté de ce maniement spécial et à vrai dire singulier de la logique. Ce dont parlent les uns relève de l'esse, l'être de l'Eglise : l'Episcopat avec un E majuscule ; c'est un mot du même genre que 'Dieu' : aussi difficile à appréhender logiquement. Nous sommes ici en présence de ce qu'on pourrait appeler l'Episcopat théologique. Ce dont parlent les autres, quant à eux, c'est du *bene esse*, le bien-être de l'Eglise – ce que nous pouvons appeler l'épiscopat avec un 'petit é' ou l'épiscopat empirique, qui est connu en termes de prélature, appointments d'évêques, projets de réunion, délégués d'églises, et ainsi de suite. Là, il s'agit, si l'on veut, de l'épiscopat tel qu'on peut l'observer ».

Nous pourrions ici retrouver ping et pong, derrière « épiscopat théologique » et « épiscopat empirique ».

Ramsey poursuit : « Voilà deux domaines logiques. Ils ne pourront être réunis que lorsque tout le côté anecdotique du second pourra être reformulé dans une perspective spécifiquement chrétienne, qui n'admet que le seul Episcopat théologique. Relevons à cet égard l'importance d'un récent ouvrage, selon lequel l'Episcopat relève du *plene esse*, de l'être plénier de l'Eglise. Nous pouvons dire qu'un tel point de vue (a) reconnaît implicitement, si ce n'est explicitement, le double statut logique

¹⁸ John Baillie, *The Sense of the Presence of God*, New York, Scribner's, 1962, p. 64.

¹⁹ Ian T. Ramsey, *Religious Language : An Empirical Placing of Theological Phrases*, Londres, SCM Press, 1957, p. 183.

de 'l'épiscopat', et (b) essaie d'unir ces deux valeurs logiques en faisant de la seconde une réalisation historique de la première ²⁰.

Je ne vois pas trop à quoi Ian Ramsey joue ici, mais c'est manifestement une variété de ping-pong.

3. Conseil aux joueurs débutants

Jusqu'à présent, cette étude s'est avérée purement théorique, mais le lecteur est en droit d'attendre quelques suggestions, par exemple sur la manière de conseiller les jeunes théologiens qui ont encore peu d'expérience dans ce jeu. Quels sont les avantages et les inconvénients des coups variés dont j'ai discuté, si l'on se rappelle que le jeu n'est pas uniquement, ni même principalement, un exercice de logique, mais aussi, ou plutôt, un exercice de rhétorique ? L'objectif consiste à mettre son adversaire dans le faux et soi-même dans le vrai, d'une façon qui demeure *socialement acceptable* (je vais expliquer l'expression à l'instant).

a) *Le ping-pong direct ou traditionnel*

Ici, on gagne en démontrant ou en présupant que pong est intenable, d'où il découle que ping est vrai (étant donné les règles de base du jeu). *L'avantage* est que vous obtenez une nette victoire avec un minimum d'embarras. Les *inconvénients* :

(a) La règle du jeu étant claire, l'adversaire peut refuser de jouer.

(b) A moins que votre propre position (« ping ») ne soit invulnérable, vous vous exposez largement à une contre-attaque ; en retournant le raisonnement, l'adversaire montre que « ce n'est pas ping, alors c'est pong », comme nous l'avons vu avec la tentative de Fletcher d'établir une éthique de situation en réfutant le légalisme. Si toutefois votre position *est* invulnérable à la contre-attaque, pourquoi ne pas simplement commencer par *prouver* ping, et en rester là ?

(c) La méthode semble (et est) clairement polémique. Excepté certaines parties du monde où la polémique est sans risque (par exemple l'Allemagne, et peut-être l'Ecosse), vous pouvez perdre des points en vous plaçant dans une position de supériorité trop ostentatoire.

b) *Le ping-pong transcendantal*

Il vous confère l'avantage de vous placer virtuellement hors de portée de l'attaque de l'adversaire et, par là-même, de le rendre complètement frustré. Il est battu et il le sait. Lorsque vous avez transcendé les oppositions, vous êtes en meilleure posture qu'en (1).

²⁰ *Ibid.*, pp. 183s.

Néanmoins, il y a un revers à la médaille. Il est si exaspérant d'être transcendé que l'adversaire doit s'attirer la sympathie. Votre supériorité, trop insolente pour le goût du jour, peut vous faire perdre des points.

c) Le ping-pong dialectique

Il a les avantages de (2) sans en avoir les inconvénients. Vous occupez une position supérieure à celui qui revendique ping ; il ne voit pas que ping doit être tenu en tension dialectique avec pong ; même chose avec celui qui revendique pong, il ne voit pas que pong doit être tenu en tension dialectique avec ping ; idem avec la personne qui revendique ping et pong : elle ne voit pas qu'ils doivent être tenus en tension l'un avec l'autre. Comme, manifestement, ou apparemment, vous donnez raison à tous, il semblerait très déraisonnable de leur part d'objecter à votre façon de voir.

Votre position est donc supérieure – et est, effectivement, reconnue comme telle – mais pas écrasante. De plus, tenir ping et pong en tension dialectique, c'est demeurer dans une posture inconfortable (plus inconfortable que simplement revendiquer ping ou pong). C'est donc à la fois renoncer à la moindre apparence de supériorité et gagner une supériorité incontestable lorsque des positions radicales s'affirment. L'inconvénient majeur est qu'il est malaisé de distinguer entre tension dialectique et simple auto-contradiction.

d) Le ping-pong fusionnel

Extrêmement déconcertant pour l'adversaire, parce que vous lui avez apparemment donné tout ce qu'il désire – n'affirmez-vous pas pong avec autant de cœur que lui ? – En plus, la manière dont vous comprenez pong, à savoir, en dernière analyse, comme indistinct de ping, semble le priver de la signification qu'il lui attribuait (et qui impliquait sa différence d'avec ping).

Si votre adversaire essaie de revenir dans le jeu en protestant que pong n'est pas aisément réductible à ping, vous le mettez au défi de donner à pong un sens qui ne soit pas dans ping. Quelles que soient les suggestions qu'il émette pour répliquer, vous les rejetez sous prétexte qu'elles ne sont pas intelligibles – le seul critère d'intelligibilité requis résidant en une définition en termes de ping. C'est le genre de tactique – comme la feinte au rugby –, qui, sur le papier, semble trop élémentaire pour tromper quiconque, mais prouve son étonnante efficacité sur le terrain. Elle marche seulement avec un adversaire intelligent et influençable. Un adversaire opiniâtre et sans imagination est prêt à soutenir obstinément qu'il connaît la différence entre ping et pong, alors le jeu s'arrête.

4. Remarques pour conclure

Avant de conclure, je pense devoir citer en exemple, par honnêteté à l'égard des théologiens, deux d'entre eux qui prennent garde à ne pas jouer au ping-pong. Tout d'abord Gollwitzer, qui expose dans *The existence of God as Confessed by faith*, comment Herbert Braun y a succombé :

« Braun pense selon l'alternative suivante : 'Dieu pensé comme objet, comme un donné, et Dieu pensé comme non-objet et non-donné'. A ceci correspond l'antithèse : d'une part, 'l'idée naïve de Dieu' qui appartient à ce qui est pour nous une 'image apocalyptique d'un monde disparu', identique à une 'hypothèse religieuse spéculative' que 'nous ne pouvons assumer dans la vision du monde actuelle' – et, d'autre part, 'nous aujourd'hui'. Une autre antithèse correspondante est celle-ci : 'théonomie comme hétéronomie' et 'théonomie comme autonomie'. Une troisième antithèse corollaire est encore : 'le salut final', comme extension de la vie de ce monde... et, d'autre part, 'le salut final descendu des hauteurs de la métaphysique'... »²¹

Braun est manifestement un solide et bon joueur, de style germanique.

L'autre exemple est tiré de Bultmann, avec qui nous avons débuté. Le voici, dans *Essays Philosophical and Theological*, refusant de se laisser séduire par la distinction entre « subjectif » et « objectif » :

« L'exigence qui pousse l'interprète à taire sa subjectivité et anéantir son individualité de sorte qu'il puisse atteindre une connaissance objective est, par conséquent, la plus absurde qui puisse être imaginée. Elle est judicieuse et fondée si nous entendons par là que l'interprète doit taire ses souhaits personnels quant au résultat de l'interprétation...

« Sinon, cette exigence méconnaît ce qu'est la compréhension réelle. Car cette dernière présuppose l'extrême vivacité du sujet qui comprend, et la plus riche ouverture possible de son individualité. Tout comme l'interprétation d'une œuvre de poésie et d'art ne peut être réussie que par ceux qui se laissent toucher par elle, un texte politique ou sociologique ne peut être compris que par ceux qui se sentent concernés par les problèmes de la vie politique et sociale »²².

Ma propre attitude à l'égard du ping-pong théologique est ambivalente. Je reconnais, et espère avoir réussi à vous transmettre, ma fascination pour ce jeu et la virtuosité avec laquelle il se joue. Mais cette

²¹ Helmut Gollwitzer, *The Existence of God as confessed by Faith*, trad. par James W. Leitch (London, SCM Press, 1957), p. 183.

²² Rudolf Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, trans, James C.G. Greig, Londres, SCM Press, 1955, pp. 255s.

fascination, ce vrai défi de virtuosité, montrent que l'on est tenté d'y jouer quand il serait plus sage de s'en abstenir : lorsqu'une paisible promenade tout au long des sentiers battus de la raison serait bien plus fructueuse, quoique moins excitante. Nous voulons dire par là que les théologiens pourraient gagner à admettre ceci : lorsqu'une alternative se présente, il n'y a que deux solutions possibles, et elles ne peuvent pas être toutes les deux vraies ou partiellement vraies. Il n'en reste pas moins que le ping-pong théologique est une activité stimulante qui peut créer une accoutumance psychologique. Un sevrage total rendrait la vie des théologiens bien fade, mais ils ne devraient pas non plus en faire une drogue. ■



RENCONTRE AVEC MOSHÉ BENLÉVI

par **Bernard
BOLAY**,
professeur à
l'Institut Biblique
Emmaüs,
Saint-Légier, Suisse

Compte rendu d'un entretien avec Moshé Benlévi

Dans sa version originale, ce texte a été utilisé comme prédication lors d'un culte dominical. Cependant le présent texte est le témoin de discussions nourries au sein de l'équipe de rédaction, en particulier sur la nécessaire actualisation du récit. Comment dire l'histoire sans tout redire de l'histoire telle qu'elle nous est rapportée dans le texte biblique ? Si la trame de la première version subsiste, un important remaniement du texte a tenté de faire sortir l'histoire de son moule culturel. Au lecteur de juger si le présent essai rend compte de l'histoire de Moïse pour aujourd'hui.

Q. Moshé Benlévi, vous avez été premier ministre de votre nation au temps de sa naissance et pendant plusieurs années de crise. Pouvez-vous nous dire d'où est venue votre vocation ?

M. Aussi loin que remontent mes souvenirs, j'ai toujours été mêlé au pouvoir politique. Mais il faut que je vous brosse en quelques traits rapides la situation de mon peuple au moment de ma naissance. Mon peuple vivait depuis plusieurs siècles sur une terre qui n'était pas la sienne et sur laquelle il avait connu une forte crois-

La boîte à outils

Aborder les pratiques concrètes de la foi, de la spiritualité, de l'Eglise et du service chrétien avec la « boîte à outils » :

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

fascination, ce vrai défi de virtuosité, montrent que l'on est tenté d'y jouer quand il serait plus sage de s'en abstenir : lorsqu'une paisible promenade tout au long des sentiers battus de la raison serait bien plus fructueuse, quoique moins excitante. Nous voulons dire par là que les théologiens pourraient gagner à admettre ceci : lorsqu'une alternative se présente, il n'y a que deux solutions possibles, et elles ne peuvent pas être toutes les deux vraies ou partiellement vraies. Il n'en reste pas moins que le ping-pong théologique est une activité stimulante qui peut créer une accoutumance psychologique. Un sevrage total rendrait la vie des théologiens bien fade, mais ils ne devraient pas non plus en faire une drogue. ■



RENCONTRE AVEC MOSHÉ BENLÉVI

par **Bernard
BOLAY**,
professeur à
l'Institut Biblique
Emmaüs,
Saint-Légier, Suisse

Compte rendu d'un entretien avec Moshé Benlévi

Dans sa version originale, ce texte a été utilisé comme pré-dication lors d'un culte dominical. Cependant le présent texte est le témoin de discussions nourries au sein de l'équipe de rédaction, en particulier sur la nécessaire actualisation du récit. Comment dire l'histoire sans tout redire de l'histoire telle qu'elle nous est rapportée dans le texte biblique ? Si la trame de la première version subsiste, un important remaniement du texte a tenté de faire sortir l'histoire de son moule culturel. Au lecteur de juger si le présent essai rend compte de l'histoire de Moïse pour aujourd'hui.

Q. Moshé Benlévi, vous avez été premier ministre de votre nation au temps de sa naissance et pendant plusieurs années de crise. Pouvez-vous nous dire d'où est venue votre vocation ?

M. Aussi loin que remontent mes souvenirs, j'ai toujours été mêlé au pouvoir politique. Mais il faut que je vous brosse en quelques traits rapides la situation de mon peuple au moment de ma naissance. Mon peuple vivait depuis plusieurs siècles sur une terre qui n'était pas la sienne et sur laquelle il avait connu une forte crois-

La boîte à outils

Aborder les pratiques concrètes de la foi, de la spiritualité, de l'Eglise et du service chrétien avec la « boîte à outils » :

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

sance. Jusqu'à peu de temps avant ma naissance, il avait vécu en bonne harmonie avec le peuple indigène qui avait su tirer parti de notre présence. Un changement de régime et une orientation plus nationaliste du pouvoir sonnèrent le glas de nos bonnes relations. Une politique d'exclusion fut mise en place, la discrimination ethnique, les vexations, les mesures de contraintes devinrent le lot de mon peuple. Au moment de ma naissance, le drame prenait des proportions jusqu'alors jamais atteintes.

Or il se trouve que les conditions particulières de ma naissance, au temps où mon peuple était persécuté, m'ont amené à vivre chez des gens très proches du pouvoir qui opprimait les membres de mon ethnie. Par un concours de circonstances étonnant qu'il serait trop long de relater ici, j'ai été adopté par une des familles dirigeantes.

Là, l'occasion m'a été donnée d'apprendre les lois, le fonctionnement d'une administration, les règles du jeu politique. Et bien sûr, j'ai aussi appris ce que je ne voulais pas reproduire, en particulier l'asservissement des étrangers.

Q. *Oui, ceci explique certainement les dispositions favorables aux étrangers adoptées au temps de votre administration. Mais revenons à votre vocation. Quand est-elle née ?*

M. A dire vrai, le cheminement qui a fait de moi un homme politique a été long et pénible.

Au temps où je fréquentais les milieux du pouvoir, j'avais pris l'habitude de rendre visite à ceux de mon ethnie. J'avais en effet, encore jeune, pris connaissance de ma véritable origine et je souhaitais renouer avec mon peuple. Devant les sévices que mes compatriotes subissaient, la colère et l'indignation sont montées en moi, et j'ai commis un jour, sous le coup de cette colère, ce qu'on appelle un attentat politique. J'ai de mes mains tué un petit chef de parti. Mon acte n'était pas très réfléchi, je n'étais soutenu par aucun groupement politique. Mon action ne s'inscrivait dans aucun programme raisonné et pensé. A ma décharge, je dois signaler que mes compatriotes me semblaient particulièrement passifs, tolérant une situation qui chez d'autres aurait depuis longtemps provoqué une révolte. Avais-je espéré alors me rendre crédible aux yeux de mon peuple ? Je ne saurais le dire aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, mes compatriotes n'ont pas reconnu mon geste, et personne n'a voulu me suivre. Au contraire, mon extrémisme m'a

rendu suspect aux yeux des miens et du côté du pouvoir, on me soupçonnait d'avoir trempé dans cet attentat.



Q. *Vous êtes alors parti en exil... ?*

M. En exil, oui. J'ai fui le pays où vivaient d'une part les oppresseurs dont j'avais hérité la formation et l'éducation et d'autre part les gens de mon peuple. Lors de ma fuite, j'ai rencontré une communauté ethnique assez proche de la mienne qui accepta de m'accueillir.

Q. *En exil, vous n'avez pas fait de politique. Vous vous êtes marié, vous vous êtes installé, vous êtes devenu un riche exploitant agricole... ?*

M. J'ai en fait travaillé dans et pour la famille de mon épouse dont le père était entrepreneur agricole et notable reconnu. J'ai aimé travailler la terre et pratiquer l'élevage, ce qui, je dois le dire, me changea profondément et contribua à la maturation de ma réflexion. Il est vrai qu'alors je n'ai plus fait de politique. La tournure prise par les événements m'avait déçu et blessé.

Q. *Vous meniez une vie paisible, oserais-je dire thérapeutique, et puis soudain la fièvre de la politique vous reprend... ?*

M. Fièvre, c'est là un mot que je n'appliquerais pas moi-même à ce que j'ai vécu. Et ici quelques explications sont nécessaires. Peut-être ne me croirez-vous pas, mais je peux dire que ce que je vais raconter est la stricte vérité.

Je ne suis pas un homme de vision, un rêveur ou un mystique. Certes, j'avais une foi vivante, j'étais religieux, mais de là à vivre ce que j'allais expérimenter, il y a un saut que je n'avais jamais envisagé. Or donc un jour, alors que je travaillais au champ, en pleine période des labours... Oh, permettez-moi une parenthèse. Le travail de la terre, et les labours en particulier, avec la monotonie des allées et venues, a souvent été pour moi un temps de réflexion et de méditation. Je repensais aux années passées, à ma folie de jeunesse...

Q. *Vous labouriez votre champ...*

M. J'étais en train de labourer lorsque j'ai eu l'intime conviction qu'il fallait que je retourne auprès de mon peuple. Comment expli-

quer ? C'est venu comme une fulgurante certitude, une pensée obstinée et obsédante. Elle s'est imposée à moi, alors même que j'avais fait le deuil de toute activité politique. Je ne me sentais pas capable de retourner dans le pays que j'avais quitté comme meurtrier, encore moins de me proposer comme médiateur entre le gouvernement et mon peuple. Pourtant une voix intérieure ne cessait de tenter d'infléchir ma volonté. Entre elle et moi, si je peux parler ainsi, un long dialogue s'est installé, un dialogue nourri, mouvementé, âpre. Je me suis arrêté avec le curieux sentiment qu'une présence régnait là. J'étais à la fois dévoré par l'inquiétude et paisible, pétri d'angoisse et serein. Debout dans mon champ, le pied dans le sillon fraîchement creusé, sur ce sol que j'avais appris à aimer, j'étais dépaysé. C'était comme si la présence me rassurait tout en me questionnant, m'interrogeait et m'intimait des ordres tout en me portant. Je le sus après, c'était la première d'une longue série de batailles. Depuis, j'ai souvent considéré mon être comme un champ de bataille, mais d'une bataille qui, si elle m'a tant de fois laissé vaincu, ne m'a jamais anéanti.

Q. *Vous avez donc entendu une voix ?*

M. Oui, le son d'une voix. J'ai parlé d'une voix intérieure, mais je n'aurais su dire si elle venait du dedans ou du dehors. Je l'ai perçue comme un murmure léger et puissant qui tout à la fois s'imposait à moi et me faisait être et vivre. En face d'elle j'avais l'impression d'être, et non de subir quand bien même elle me contraignait.

Q. *Mais la voix, qui était-ce ?*

M. Je l'ai nommée Dieu car je n'avais pas d'autre mot pour la qualifier, elle et la présence que je percevais.

Q. *Dieu ! ?*

M. Oui, Dieu. J'en ai eu la conviction intime dès que la voix s'est fait entendre. Je n'ai pas été surpris par elle. Elle semblait une amie de longue date et paraissait me connaître mieux que je ne me connaissais. Au cours de... l'entretien, elle a parlé de mon peuple et de mes ancêtres, des promesses que mes ancêtres avaient gardées précieusement et qui contenaient toutes les aspirations de mon peuple. Puis elle a affirmé qu'elle m'avait choisi pour les accomplir. Je devais retourner auprès de mon peuple pour le délivrer.

- Q.** *Le délivrer ? Et comment ?*
M. La voix m'envoyait.



Q. *Elle vous envoyait ?*

M. Oui. Pour elle les choses paraissaient simples. Inutile de vous dire que je ne partageais pas sa vision des choses ni son optimisme. Moi, je savais qui j'étais. Peut-être la voix s'illusionnait-elle. Moi, je connaissais mes limites, mes échecs, mes peurs. Mais elle insistait, semblant ne pas tenir compte de mes objections.

Q. *Et qu'avez-vous fait ? Vous êtes parti ?*

M. Non. Je lui ai fait part de mes réticences. La bataille ne faisait que commencer, aussi lui ai-je soumis ma première objection.

Q. *Laquelle ?*

M. J'ai parlé de moi, de mes échecs et de mes peurs. J'ai dit le meurtre et l'humiliation vécue. J'ai dit ma tranquillité retrouvée et le bonheur de travailler cette terre. Curieusement, elle n'a pas répondu à mes objections. Comme si elle refusait de se battre sur ce terrain-là. Comme si elle savait d'avance qu'elle ne pourrait pas me convaincre par le seul renversement de mes arguments. Elle m'a seulement soufflé ces quatre mots qui me brûlent encore « Je suis avec toi ». Je prenais conscience qu'avec elle tous les possibles s'offraient, l'horizon s'ouvrait. Dans un second souffle, elle a ajouté : « Voici un signe qui te montrera que je t'ai envoyé ».

Q. *Un signe ?*

M. Un signe, c'est-à-dire un geste de confirmation, une action qui attesterait que c'était bien elle qui m'envoyait. Mais le signe était étrange : je devais d'abord faire sortir le peuple et alors je saurais que Dieu était avec moi.

Un signe m'était bien donné, mais un signe valable après que j'aurais cru et fait ce que la voix me demandait. J'ai appris par la suite que c'était là sa manière de faire. Elle ne veut travailler que dans la confiance. J'ai compris plus tard que ce n'est qu'après, quand on regarde le chemin parcouru, que l'on peut dire : « Dieu était là ».

Q. *Alors vous êtes parti ?*

M. Oh non. J'avais encore quelques questions. Je ne m'imaginai pas aller auprès de mon peuple en parlant de la voix entendue. Il me fallait quelque chose de plus concret, un nom, une précision, je ne sais. Je lui demandais qui elle était.

Alors la voix m'a dit : « Mon nom est ` Je suis qui je suis et je serai qui je serai ' ». C'est la voie du mystère qui s'ouvrait devant moi. J'aurais pu prendre ce qu'elle me disait pour une dérobade, une esquive habile. J'y ai entendu au contraire une révélation sur Dieu, sur son énigme, sur sa personne. J'ai compris qu'elle refusait d'entrer sur le terrain des définitions pour me faire entrer sur celui de la rencontre et de la confiance. En celles-ci, nul n'est besoin de saisir l'autre. Le nom que la voix se donnait m'avertissait qu'avec elle, il ne serait pas question de capture, ni de mainmise. Elle serait « elle » pour que je sois « moi ».

Ce jour-là, j'ai commencé à saisir que Dieu n'était pas comme moi. J'avais voulu être engagé pour mon peuple et à la première difficulté d'importance, j'avais fui. Lui, il est, il sera comme il a décidé d'être. Je l'ai laissé parler et me révéler son projet.

Q. *Alors vous êtes parti ?*

M. Non. Je connaissais suffisamment mon peuple pour savoir qu'il n'allait pas me croire uniquement parce que je disais parler et venir au nom de Dieu. Il n'avait pas voulu de moi la première fois, et je les comprenais, et ce n'est pas en disant que Dieu m'avait envoyé que j'allais être accueilli à bras ouverts. Quelle garantie allais-je pouvoir leur donner que ce que je disais s'accomplirait, que la voix était en mesure d'intervenir pour provoquer le changement du gouvernement ?

Alors la voix me dit que je n'avais pas à me soucier du résultat de ma parole. C'était elle qui se chargerait de convaincre, de rendre mon discours crédible aux oreilles de mon peuple, de susciter la confiance.

Q. *Alors vous êtes parti ?*

M. Non. Agir, je savais. Du courage, j'en avais et en un sens je l'avais démontré. Mais parler me faisait peur. En m'écoutant maintenant sans doute vous peinez à le croire, mais à cette période, je n'aurais pas pu parler en public. Je bredouillais, mes lèvres ren-



daient un son confus, mes pensées s'emmêlaient. Je ne m'estimais pas à la hauteur de la tâche et persévèrais à penser que la voix se trompait. Elle ne s'est pas opposée à mon raisonnement et a pris en compte mon objection. Par un de ces détours de la pensée qui lui étaient familiers et que je commençais à reconnaître, elle m'invita à repenser à la notion de création que mon peuple confessait et à admettre que si Dieu était le créateur, il pouvait encore intervenir dans sa création et même changer un homme. Et cet homme c'était moi. La voix me dit alors : « Je suis avec toi, avec ta bouche, avec tes lèvres. Je serai là quand tu parleras ».

Q. *Alors vous êtes parti ?*

M. Non. Je sentais bien que la voix avait raison et qu'elle ferait ce qu'elle avait dit. Mais j'avais la peur chevillée au cœur. Dans un dernier sursaut, comme une dernière tentative de fuir l'appel qu'elle m'adressait, je dis à la voix : « Envoie qui tu veux ». Je n'avais pas achevé ma phrase que je prenais conscience de ma stupidité. Je disais « qui tu veux » et c'est moi que la voix voulait. Faut-il parler de colère ? Le mot ne semble pas vraiment adéquat, mais je sentis la résistance ferme et résolue de la voix qui ne me laissait aucun choix. Il me fallait partir, quitter ce pays que j'avais aimé pour rejoindre les miens et répondre aux accents de la voix qui me brûlaient sans me consumer. La voix me promit encore l'aide de mon frère qui en certaines occasions s'exprimerait à ma place.

Q. *Alors vous êtes parti ?*

M. Alors je suis parti.



CHRONIQUE DE LIVRES

Thomas Römer, *Le peuple élu et les autres*, Editions du Moulin, Poliez-le-Grand, 1997, 90 pp.

L'auteur de ce petit livre bien structuré est professeur d'Ancien Testament à la faculté de théologie de l'université de Lausanne. Il tente de livrer un aperçu théologique du thème de l'élection, qui prête à une double interprétation.

La première est exclusive. Le peuple d'Israël se referme sur lui-même lors de sa déportation à Babylone. Il marque une révision de sa théologie lors de son retour d'exil, par le truchement du Deutéronome, livre qui rappelle la sortie d'Egypte, la Loi sinaïtique et l'élection. Une existence menacée a besoin de sérieux points de repères : Dieu a choisi un peuple, l'a fait sortir d'Egypte et lui a conféré sa loi ; ce peuple est l'élu de Dieu, se voit seul dépositaire de la vraie révélation divine. A l'opposé, le livre d'Amos heurte de front cette « interprétation nombriliste de l'élection d'Israël... rappelant fermement que l'élection ne peut jamais se dire au détriment des autres » (p. 53). De même, le patriarche Abraham est l'objet d'une promesse de bénédiction (Gn 12,2s) formulée de manière universaliste ; d'Abraham descendront divers courants religieux et théologiques (les Arabes, par exemple, sont rattachés à Ismaël, fils de la servante égyptienne Hagar [Gn 16]).

Thomas Römer, dans les premières lignes de sa conclusion, affirme : « L'élection constitue un thème fondamental de la Bible hébraïque. Mais l'Ancien Testament ne nous propose pas une doctrine cohérente sur les choix de Dieu » (p. 79).

Ceci ne laisse pas sans questions. L'auteur montre effectivement que l'exclusivisme répond à un besoin identitaire, mais : Est-il approprié de parler d'une doctrine incohérente ? Ne vaudrait-il pas mieux parler d'une tension, d'un paradoxe ou d'une différence ? Sinon, n'est-il pas inutile de vouloir conjuguer les deux pôles interprétatifs ? Une théologie ne répond-elle pas à un certain contexte de vie, qu'on ne peut amalgamer à un autre ?

Comment Thomas Römer actualise-t-il aujourd'hui ses remarques interprétatives ? Il délimite le champ en concluant : « Le discours sur

l'élection reste potentiellement dangereux, surtout lorsque ceux qui s'en servent se trouvent en situation de force. Car parler de l'élection comporte le piège du nombrilisme et de l'exclusivisme... Les différents auteurs du Deutéronome en étaient conscients, mais ceux qui aujourd'hui se réfèrent à leurs textes ne le sont pas toujours » (p. 81). Sans cela, la notion d'exclusivisme peut vite servir, comme le signale Römer, « d'arme idéologique » comme c'est le cas pour les fondamentalistes juifs qui vont jusqu'à rêver d'un « grand Israël ».

Marc Barthélémy

Albert Schweitzer, *Conversations sur le Nouveau Testament*, traduit de l'allemand par Pierre Kemner, Paris, Brepols, 1996, 185 pp., ISBN 2-503-830-24-2, 85 FF.

L'œuvre d'un homme, dont l'expérience pratique dans les domaines de la théologie, de la philosophie, de la musicologie et de la médecine eut un tel rayonnement, ne peut laisser indifférent. Il donne dans ce condensé de réflexions et de connaissances, rédigées à l'usage des protestants alsaciens, une approche dogmatique et historique des textes néotestamentaires.

Esquissant dès le début une réflexion de type dogmatique, Schweitzer affirme que la Parole de Dieu « est divine, provenant de Dieu, parce que l'Esprit humain n'est pas capable d'inventer une telle vérité. Elle est humaine, parce qu'à travers elle, les cœurs humains nous parlent de façon diverse de l'Évangile. La manière dont le divin et l'humain y sont mêlés reste un mystère » (p. 31).

Il procède ensuite de manière inductive. Il montre d'abord comment, par un effort historique et exégétique, il est parvenu à ses conclusions dogmatiques. La partie historique intéressera ceux qui débutent en théologie, car elle explique comment et dans quelles circonstances le Nouveau Testament est apparu. La partie exégétique examine comment les auteurs ont pu écrire, plusieurs décennies après la mort de Jésus, une histoire de sa vie. Schweitzer remonte au-delà de l'interprétation des auteurs bibliques, pour tenter de retrouver les racines historiques de leur récit et de démontrer que la véritable histoire de Jésus ne peut s'être déroulée comme le Nouveau Testament nous la présente.

La seconde partie du livre, la plus importante, retrace l'histoire d'Israël à l'orée de l'existence terrestre de Jésus, et donne une interprétation fondée sur des conjectures exégétiques de la vie de Jésus et de son entourage.

L'originalité de la pensée d'A. Schweitzer tient ici dans l'enchevêtrement constant de l'explication historique, qui peut paraître libérale, et de la reconnaissance de certains mystères.

Marc Barthélémy

Ouvrages reçus :

Roger Grossi, *Un homme libre, Etienne Saintenac (1916-1945). Résistant, philosophe, poète*. Nîmes, Christian Lacour, 1997, 210 pp. ISBN 2-84149-689-9, 120 FF.

Daniel Bach, *L'Ancien Testament dans tous ses états, dix textes clefs pour nous le rendre familier*, Poliez-le-Grand, éd. du Moulin, 1997, 104 pp.

Glossaire

Antinomie (Nature-Grâce) : Paire de termes opposés, mais indissociables, définis par leur opposition même ; d'après Dooyeweerd, les *motifs fondamentaux** des pensées non-bibliques sont des *antinomies* : ainsi de la pensée scolastique est dominée par le motif *Nature-Grâce*, où la *Grâce* est d'abord comprise comme non-nature (« surnature ») et la *Nature* comme non-grâce.

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.

Apocatastase : Doctrine du salut final de tous les hommes.

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

Augustinien : Relatif à Saint-Augustin.

Barthien (-ne) : Relatif à la théologie de Karl Barth (1886-1968).

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*.

Coaction : Contrainte exercée sur la libre arbitre.

Cognitif, cognitiviste : Qui est relatif à la connaissance.

Contingence, contingent : Caractère de ce qui, dans la vie, peut être conditionnel, accidentel, hasardeux, incertain, en opposition à ce qui est nécessaire. Désigne donc le côté tragique des choses ou des faits de l'existence soumis au changement, qui peuvent arriver ou ne pas arriver, être ou ne pas être, qui sont finalement sans importance, non essentiels.

Cosmogonie, cosmogonique : (grec : *kosmos*, « monde », et *gonè*, « enfantement »). Mythe ou récit, représentations ou croyances relatives à la naissance ou l'origine du monde.

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

Déisme : Doctrine selon laquelle il existe une divinité unique qui est la cause du monde, qui en reste distincte (contre le panthéisme*) mais qui n'a pas d'action sur lui (contre le théisme*).

Elicite (acte) : Acte absolument volontaire, sans aide ou contrainte extérieure.

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

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

Hapax : Transcription de l'adverbe grec signifiant « une seule fois ». Désigne l'usage unique d'un mot ou d'une expression dans un ensemble littéraire : livre biblique, Nouveau Testament, Canon* biblique, etc., ce qui peut en rendre difficile la traduction ou l'interprétation.

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.

Immanent, immanence : Indique ce qui est contenu dans la nature même des choses, ce qui réside comme cause dans un sujet agissant. Par exemple, le Panthéisme est une représentation de Dieu comme immanent au monde. S'oppose à transcendant*.

Inamissible : Qui ne peut être perdu.

Infralapsaire : Voir supralapsaire*.

Irrémisssible : Sans rémission, implacable, fatal.

Kérygme : (grec : *kerugma*, « proclamation » ; le *kerux* était le crieur public.) Noyau de la prédication primitive de l'Évangile : la croix et la résurrection du Christ.

Ktiséologique : (grec *ktisis*, « création »). Ce qui se rapporte à l'être *en tant que créé*, par opposition à ontologique*, l'être lui-même.

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

LXX : Voir Septante (la).

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

Motif fondamental : (Neerlandais, *grondmotief* ; angl. *ground-motive*). Désigne, selon la critique transcendantale de Herman Dooyeweerd

(philosophe néo-calviniste d'Amsterdam), le facteur qui oriente le « cœur » et qui régit l'exercice de la pensée, ou le traitement par la pensée de l'expérience du monde. Il discerne un *motif fondamental* dans chaque grande unité de civilisation.

Noétique : Qui concerne l'acte même de la pensée et ses fonctions discursive et cognitive*.

Omnipotence : Pouvoir qu'a Dieu d'accomplir tout ce qu'il veut.

Omniscience : Pouvoir qu'a Dieu de tout connaître.

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

Panthéisme : Doctrine selon laquelle Dieu est l'unité du monde, et tout est en lui, tout se confondant avec lui.

Paralogisme : Raisonement qui porte à faux (mais sans intention de tromper comme le ferait le sophisme).

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 *koimé*, à une époque où le canon* juif n'était pas encore clôt. Elle contient donc des ouvrages apocryphes*, et l'ordre des livres n'est pas celui de l'A.T. hébreu. Le texte présente souvent des leçons* différentes du TM*.

Solipsisme : Théorie selon laquelle il n'y aurait pas d'autre réalité que le moi individuel.

Supralapsaire (supralapsarisme) : Qui affirme que la volonté qu'a Dieu de prédestiner certains hommes au salut et d'autres à la perdition précède et gouverne celle de créer l'homme, l'abandonner à son péché et le sauver. L'opinion inverse est qualifiée d'infra-lapsaire.

Synergie (-gisme) : Idée d'une collaboration de l'homme à l'œuvre de Dieu, notamment pour son salut.

Taxinomie (ou taxonomie) : théorie de la classification.

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

Théisme : Au sens classique, doctrine philosophique se voulant indépendante de tout donné révélé, qui affirme un Dieu personnel, créateur, distinct des êtres et du monde (contre le panthéisme*), et sur lequel il reste agissant (contre le déisme*).

Théocentrisme : Pensée, doctrine religieuse centrée sur Dieu (par opposition à l'anthropocentrisme qui part de l'homme).

Transcendant, transcendance : Caractère de ce qui est supérieur à un niveau moyen ou donné, ou encore qui dépasse universellement toutes les catégories de réalités déterminées. Est transcendant ce qui est éminent, radicalement supérieur à, extérieur à, au-delà de. On parle volontier de la transcendance de Dieu. S'oppose à immanent*.

Weltanschauung : Mot allemand, devenu un terme technique en philosophie, signifiant « vision du monde ».

Tarifs 1997

port compris

La revue *Hokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT	Suisse	France et Autres Pays	Belgique
réduit	27 FS	90 FF	520 FB
normal	34 FS	110 FF	650 FB

Tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.

PRIX DU NUMÉRO :

réduit	10 FS	35 FF	200 FB
normal	12 FS	45 FF	260 FB

Prix des n° 1 à 60 : voir bulletin de commande

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers n° parus.

SERIE 1976-1995 (n° 1-60) :

220 FS	750 FF	4800 FB
--------	--------	---------

Hors-série (index 1976-1992 : numéros 1-51) :

Abonnés	gratuit	gratuit	gratuit
Non-abonnés	3 FS	10 FF	65 FB

Il est possible de verser un abonnement plus élevé pour soutenir la revue.

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes :

SUISSE : *HOKHMA* – Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107 CH-1010 Lausanne
CCP 10-24712-6 *Hokhma*

BELGIQUE : *HOKHMA* – M. Claude Vilain
Clos des Chênes 60 B-1170 Bruxelles
Versement direct au compte *Hokhma*,
C.G.E.R. 001 132446203 (préciser le motif du paiement).

FRANCE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA – 70 rue Négrier F-59540 Caudry
CCP : 10 258 19 K Marseille Chèques à l'ordre de : *Hokhma*
Pour les autres pays : virement postal sur le CCP ci-dessus.

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.