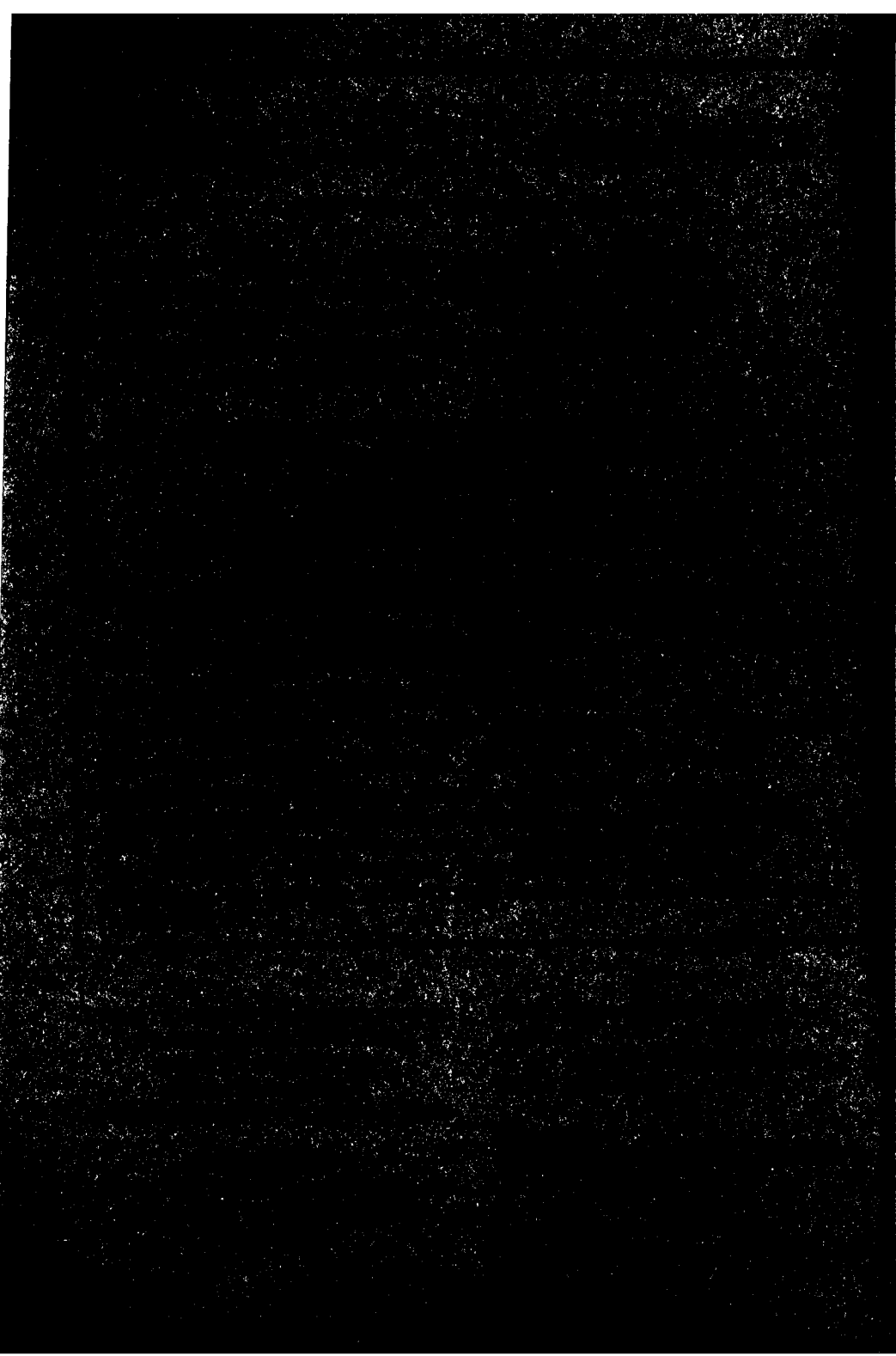




L'HOMME CRÉÉ : SA BONTÉ ORIGINELLE, SA FAUTE HISTORIQUE

Par Jean-Paul
DUNAND

*Licencié ès-lettres,
directeur d'hôpital,
Paris, France.*

Deuxième partie : quels dilemmes ?

Enfant¹ vivement désiré (Gn 1,26a), l'homme créé tient de son Créateur. En quoi consiste la ressemblance est finalement moins éclairant que l'existence même de ce rapport de ressemblance, où Dieu est l'*Original* et l'homme l'image, la réplique. Car ce rapport signifie que ses deux termes sont irréversibles : l'homme ne peut jamais devenir la mesure à laquelle Dieu serait mesuré (illusion de l'anthropocentrisme). Ensuite l'homme ne peut que ressembler à Dieu (Jésus-Christ ne ressemble pas à Dieu, il est identique à Dieu, Jn 14,9). La ressemblance n'a de sens que s'il y a non-identité. Dès lors prétendre devenir Dieu, d'une façon quelconque, consisterait à passer outre à la limite de non-identité qu'implique la ressemblance originelle à Dieu. C'est évidemment impossible.

La valeur de l'homme est grande certes, mais parce qu'elle est *relative*. Dès qu'on nie ou seulement minimise cette vérité, on fait de l'homme un faux absolu², déplacé et dérisoire. De son côté, Dieu ne saurait être surévalué qui est le Sujet Absolu. Il est encore plus grand et meilleur que tout ce que l'on peut penser de grand et de bon à son sujet. Le théocentrisme, de type calviniste, vient après celui de David, d'Esaïe, de Paul, de Jean, de l'Ecriture tout entière (1 Ch 29,11-12 ; Es 43,10-13 ; 48,12 ; Rm 11,36 ; Ap 1,8) qu'ont suivie Athanase, Augustin,

¹ La relation filiale représente le premier type, originel et fondamental, de la double typologie relationnelle (plusieurs références dans les deux Testaments) à laquelle l'Ecriture recourt. Nous évoquerons plus loin le second type.

² Nous reviendrons, à propos de la valeur du choix humain (voir note 19), sur cette distinction importante entre absolu et relatif.

Anselme de Cantorbéry... et « une nuée de témoins ». Radicalement bienfaisant, il est seulement opposé à l'illusion anthropocentrique, mais en aucun cas ennemi de l'homme. Bien au contraire il est seul une source de salut, à court comme à long terme ; il y a toujours beaucoup à perdre et rien à gagner à oublier à qui l'homme a affaire : *Je suis*. Car d'un homme, quel qu'il soit, on peut seulement dire qu'il est *devenu*³ lors de sa naissance.

Autant il est sain, réjouissant et enrichissant de penser en situation⁴, autant il y a quelque chose de pathologique (mégalo manie) à commencer par faire de l'homme la référence ultime et la mesure de toutes choses. Refusant cette inversion, le principe de la double connaissance* ne va pas nous quitter au long des réflexions de cette deuxième partie, après qu'il a tissé celles de la précédente. En effet la plupart des dilemmes qui vont maintenant être examinés ne tiennent que par oubli de ce principe d'une part, et de la fausseté de la première et de la deuxième antinomies* d'autre part ; ils disparaissent en revanche dès que Dieu et l'homme sont connus, non plus confusément, mais chacun à son rang, souverain pour l'un, dépendant pour l'autre.

Originellement bon, Adam a pourtant failli. Qu'il fût faillible, nous le comprenons puisque sa bonté était relative, relationnelle, bref *extrinsèque*⁵. Voilà pour le verbe (a failli). L'adverbe (pourtant) rappelle le caractère irrationnel de la première faute. L'irrationalité de la faute est seule intelligible par rapport à ce que nous avons appris dans la première partie de cet article. Le dilemme n'est donc pas là. Il surgit, multiforme, quand, oublieux de l'adverbe, on tente d'expliquer le verbe. On cherche alors des raisons à une faute irrationnelle, ce qui est contradictoire. Comme nous le verrons ci-après, ces fausses raisons aboutissent le plus souvent à transférer sur Dieu, plus ou moins partiellement, la responsabilité de la faute commise par Adam. Comme l'Ecriture tout entière se tient en travers de cette fausse piste pour la barrer, ceux qui l'empruntent cherchent ailleurs, et notamment dans des courants de pensée à la mode, les matériaux pour tenter de la construire. Mais la résistance de ceux-ci ne peut égaler celle que leur oppose l'Ecriture.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire pages 75-77.

³ Ceci est donc vrai aussi de l'humanité de Jésus-Christ lorsqu'il l'a ajoutée à sa divinité éternelle (Jn 8,58) : Jn 1,14 (sarx **égenéto** : est devenu chair) et Ga 4,4 (**génoménon** ék gunaïkos : devenu d'une femme).

⁴ Qo 5,1 ! La *non-identité* entre Dieu et nous doit nous rendre d'autant plus attentifs à ne pas parler de lui à tort et à travers, comme y invite expressément ce texte.

⁵ Je préfère écarter la notion de finitude qui n'est pas claire. Pour les Anciens le fini avait plus de valeur que l'infini. C'est l'inverse pour nous. Si l'on peut retenir la notion de limite incluse dans celle de finitude, autant le faire expressément en disant que *la limite du créé gît dans sa dépendance du Créateur*.

1. La possibilité, la nécessité, la liberté et le choix.

Un premier dilemme est souvent exprimé de la façon suivante : ne fallait-il pas qu'Adam faillît pour exercer sa liberté ? Ou encore : ne fallait-il pas que la faute, possible, devînt réelle si Adam était libre⁶ ? Ces questions font intervenir, pêle-mêle, la possibilité, la liberté et la nécessité*. La confusion entre les termes aboutit à un paralogisme* que Kierkegaard aide à démasquer.

De la possibilité et de la nécessité, il écrit : « Cet être qui est en même temps un non-être, c'est le possible [...] Le possible s'anéantit au moment où il devient réel [...] Tout ce qui devient prouve, par son devenir même, qu'il n'est pas nécessaire ; car la seule chose qui ne peut pas devenir est le nécessaire, parce que le nécessaire *est* [...] Tout ce qui est devenu est, par là même, de l'histoire »⁷. Ces lignes pertinentes du grand penseur danois interdisent de dire la faute nécessaire* (ne fallait-il pas que ?) du seul fait qu'elle est advenue. En devenant, la faute passe de la simple possibilité à la réalité historique mais « pour être devenu réel, le possible n'en est pas devenu plus nécessaire qu'il ne l'était »⁸. Les logiciens confirment : du possible au nécessaire, la conséquence n'est pas bonne⁹. Ainsi, qu'Adam pût commettre la faute ne saurait impliquer, à aucun égard, qu'il *dût* le faire. L'histoire aurait pu être autre et c'est pourquoi Adam fut responsable de ce qu'elle devint.

De ce fait commence à apparaître combien est fallacieux le rôle contraignant et donc contradictoire (la liberté tant vantée se retournerait en fatalité !) qu'on voudrait faire jouer à la liberté dans cet événement. Celle-ci exigerait qu'Adam transgressât le commandement. Pareille liberté, enchaînée à la réalisation de la possibilité du mal, ne se confond-elle pas avec une condamnation ? Sartre est perspicace qui ose le dire¹⁰.

⁶ « La chute qui fait d'Adam une chiffre molle et de la femme l'acteur intelligent et malencontreux, mais en même temps l'agent actif qui ose user de sa liberté. » P. Chaunu, *Brève histoire de Dieu*, R. Laffont, 1992, p. 62. On a ici le pire de l'historien proluxe.

⁷ *Riens philosophiques*, Gallimard, 1948, p. 154, 156.

⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁹ *Ab posse ad oportere, non valet consequentia*. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, Les Editions de minuit, 1984, p. 30, commente : « Le possible étant la modalité la plus faible, on n'en peut rien conclure, une conclusion modale n'étant légitime que si elle procède *a fortiori*, c'est-à-dire du nécessaire à l'actuel ou de l'actuel au possible. »

¹⁰ Partant de la prémisse que « l'existence précède et conditionne l'essence », il conclut : « Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ». *L'Être et le Néant*, Gallimard, coll. Tel, 1943, p. 484. Il est remarquable qu'une liberté sans limites, qu'il définit encore comme « autonomie du choix », (*ibid.*, p. 529), bref qu'une liberté tenue pour absolue aboutisse à la notion de

Kierkegaard, de son côté, jette un regard pénétrant sur le piège où se prend la liberté qui fait le mal : « L'homme ne pourra se libérer par lui-même. Il en est bien ainsi en vérité car il emploie la force de la liberté au service de la non-liberté, puisqu'il s'y met librement ; ainsi s'accroît la force de la non-liberté augmentée de celle de la liberté, et elle fait de lui l'esclave du péché »¹¹. Auparavant Kant avait vu juste en refusant d'opposer la liberté à toute loi mais, au contraire, en la liant étroitement à l'obéissance à la loi morale¹².

Ne commencerait-on pas à y voir plus clair et ne rendrait-on pas un grand service, à l'individu et à la société, en posant enfin la question fondamentale qui est celle-ci : y a-t-il une quelconque liberté à faire le mal ? De trois façons différentes Kant, Kierkegaard et Sartre répondent que non. Cela donne à réfléchir. Aucun ne tombe dans l'illusion de la liberté d'indifférence, sinon Sartre mais de telle manière qu'apparaît alors le paradoxe de la liberté-condamnation. En effet l'indétermination de la liberté ne signifie pas qu'elle soit indéfinie. Au contraire, qualité de l'homme créé bon, la liberté visait un objet défini qui est le bien. Son indétermination signifiait seulement qu'aucune contrainte ne pesait sur cette visée. Le bien n'est défini qu'autant que Dieu le dit, par son commandement. Aussi l'objet de la liberté devient-il confus dès que ce commandement est rejeté, et la liberté paraît-elle à son tour indéfinie avant de s'aliéner.

liberté-condamnation. Sartre insistera : « Mais je ne reviendrai pas sous ta loi : je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne » dira Oreste dans *Les Mouches*, Gallimard, coll. Folio (avec *Huis clos*), 1947, p. 237. Cette liberté-condamnation constitue l'envers d'un avers : la liberté-libération qui, dans l'Écriture (cf. Es 61,1 ; Rm 8,21) découle de la prémisses inverse : l'essence de l'homme est première qui se confond avec sa relation de dépendance créaturelle à Dieu (Qo 12,13).

¹¹ *Riens philosophiques*, op. cit., p. 68.

¹² Kant avait évité le leurre de l'autonomie du choix et affirmé l'autonomie de la volonté : « Que peut donc être la liberté de la volonté, sinon une autonomie, c'est-à-dire une propriété qu'a la liberté d'être à elle-même une loi ? Mais cette proposition — la volonté est à elle-même sa propre loi dans toutes les actions — ne désigne pas autre chose que ce principe : n'agis jamais d'après une autre maxime que d'après celle qui peut aussitôt être considérée comme une loi universelle. Or c'est précisément la formule de l'impératif catégorique et le principe de la moralité. *Donc, une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose.* » *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 85-86. C'est moi qui souligne. Ainsi conçue l'autonomie de la volonté exprime, e, termes laïcisés, une vérité déjà connue de l'Écriture : je ne peux obéir volontairement au commandement de Dieu qu'en le faisant mien. Cf. Dt 30,14 ; Ps 37,31 ; Pr 3,3. Que Dieu y contribue sérieusement (Ph 2,13 et He 8,10) n'atténue pas mais renforce plutôt (cf. la citation de G. Marcel à la note 15) la liberté de ma volonté, puisque la deuxième antinomie* est fausse.

Une autre observation, qui n'est pas la moindre, confirme que la liberté ne consiste pas à actualiser un mal possible. Puisque le concept de liberté est applicable à Dieu, il doit rester univoque quand il s'applique à nous. Si le sens appliqué à l'homme est contradictoire quand il est appliqué à Dieu, il n'est qu'un contresens. *Or Dieu est libre qui ne fait pas le mal*. Ceux qui font de la liberté la raison nécessaire* de la faute ne rendent pas compte de son acception originelle (garder le commandement) et ne distinguent donc pas que, si la liberté a été *en* cause, elle n'a pas été *la* cause de la faute¹³. Ils confirment, à leur insu, les conséquences de la faute qui lui ont fait perdre cette acception-ci et prendre celle-là. Nous ne connaissons plus désormais qu'une liberté défigurée, si bien qu'il y a un problème de la liberté qui, comme l'a bien vu Kierkegaard, est un problème de libération¹⁴. Et, comme la liberté a été perdue historiquement, seul un Libérateur, parlant et agissant historiquement dans une condition semblable à la nôtre, peut la faire retrouver¹⁵.

Le texte souvent cité¹⁶ de Dt 30,15 à 20 confirme par tout son contexte le *lien* qui existe entre la liberté et la loi parfaite de Dieu¹⁷. Loin de signifier l'autonomie du choix et une liberté qui s'affirmerait elle-même par des actes gratuits, le texte pose, plus qu'il ne propose, une référence objective double — nous verrons bientôt pourquoi — : « Je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bien, la mort et le mal » qui rappelle évidemment Gn 2,17. Ensuite et surtout, il n'invite pas à choisir la vie *ou* la mort (pseudo-liberté indéfinie d'un choix ouvert qui serait absurde) mais à *choisir la vie* (v. 19b), montrant ainsi où se fait le choix

¹³ La liberté a été l'occasion qu'a saisie le péché. Cf. Rm 7,11. Il se passe avec la liberté la même chose qu'avec le commandement saint, juste et bon auquel elle est étroitement liée comme l'a bien vu Kant (cf. fin de la citation à la note 12). Cf. aussi la citation de Kierkegaard à laquelle renvoie la note 11.

¹⁴ Cf. aussi P. Claudel : « O mon Dieu, mon être soupire vers le vôtre ! Délivrez-moi de moi-même ! [...] Je suis libre, délivrez-moi de la liberté ! » *Cinq grandes odes*, Deuxième ode, Gallimard, coll. Poésie, 1996², p. 40. A rapprocher de la liberté-condamnation de Sartre.

¹⁵ Jn 8,36. Cette libération consistera, entre autres choses, à garder le commandement (Jn 15,10) puisqu'elle n'est qu'un retour à la liberté. Cf. aussi G. Marcel, *op. cit.*, p. 57 : « Le meilleur usage que je puisse faire de ma liberté, c'est de la placer entre tes mains ». Ainsi se libère la liberté qui était asservie au mal. Le contresens du langage courant (« libération des tabous, des dogmes, des mœurs » etc.) sur la libération n'est évidemment que l'écho du contresens sur la liberté.

¹⁶ Notamment par P. Chaunu pour mieux, pense-t-il, exalter la Liberté.

¹⁷ Si bien que la loi de la liberté (Jc 1,25a) veut dire que la loi, quand elle est pratiquée (v. 25b !), entraîne la liberté, et non pas que la liberté est la seule loi ! Ceux qui font ce contresens n'ont même pas le mérite d'un Sartre qui a bien nommé ce genre de liberté.

libre et qu'il correspond au maintien de la relation à Dieu (v. 20). On n'est pas du tout attentif à ce qui est dans le texte quand, lisant au v. 19b une alternative qui n'y figure pas, on en tire un éloge du choix en soi¹⁸. Car la valeur du choix humain¹⁹ tient évidemment à ce qui est choisi, et non au fait de choisir ; et c'est ce que dit le texte (v. 16 et 20). La valeur du choix réside dans le trésor découvert, dans la perle de grand prix (la perle de choix !) trouvée, de préférence à d'autres possessions (Mt 13,44-46), et cette valeur est *objective*. Selon l'Ecriture, le bien est antérieur à la venue de l'homme et se définit objectivement comme équivalent à ce que Dieu dit, fait (Gn 1,4, 10, 12, 18, 21, 25), commande et veut (Rm 12,2b). Ainsi, parce que le bien est déjà défini, le Fils de l'homme n'a qu'un seul choix (cf. Mt 5,17), et en cela il est *libre* ; à plus forte raison les hommes pécheurs, s'ils veulent devenir libres. S'ils veulent... Attention ici de bien comprendre en quoi consiste cette volonté. Elle ne va pas inventer son objet, le bien, puisqu'il est déjà défini et lui préexiste : elle ne peut qu'y *consentir*. Le consentement²⁰ au commandement de Dieu ne fait pas autre chose qu'exprimer l'acte et l'état, glorieux, de liberté humaine (cf. Jn 8,31-32 ; Rm 8,21)²¹.

¹⁸ Ne serait-ce pas cette lecture superficielle qui a entraîné la malencontreuse (car il y a dérive du sens) traduction de Gn 2,17 par « l'arbre du choix entre le bien et le mal » (Semeur) contre Segond, la Colombe, la TOB, la Bible en français courant, et contre le texte original ? Comme on le verra ci-après, les textes bibliques n'évoquent nulle part un choix entre le bien et le mal. Pour eux le choix porte toujours sur le bien et exclut simultanément le mal.

¹⁹ Dans l'Ecriture Dieu choisit beaucoup : Israël, Jérusalem, les disciples, etc. Sujet Absolu, il fait la valeur du choix fait (cf. Dt 7,7 et 8) : comptent là sa grâce, sa faveur et bien sûr son élection même. Mais quand l'homme choisit, la valeur que peut prendre son choix ne provient pas de lui ; elle est relative : pèse seule ici la conformité au commandement de Dieu (Ps 25,12 ; Es 56,4).

²⁰ Nous découvrons ici, par sa caractéristique, le deuxième des deux types relationnels dont use l'Ecriture : le type conjugal. A l'obéissance de l'enfant s'ajoute le consentement de l'épouse. Le deuxième type infirme ainsi à l'avance toute réduction du premier qui est filial, à l'infantile (erreur commise par Freud). Et le rejet de la deuxième fausse antinomie* permet de comprendre que cette double typologie exprime, avec finesse, que la confiance faite à Dieu est à la fois impérative (car un enfant ne choisit pas son père : le mal humain, en tant que rébellion au Créateur, confirme ainsi son irrationalité) et consentie (car l'épouse consent... au choix de l'Epoux).

²¹ Nous avons vu dans la première partie de cet article (voir *Hokhma* N° 65, p. 35-36) que le choix du mal et de la mort n'avait pas été un choix libre mais un choix sous influence, le choix d'un autre par lequel Eve et Adam avaient été manipulés ; le serpent menteur cherche constamment à faire accroire que le bien serait encore à définir au gré de

Dès que la valeur du choix est déviée du côté du sujet choisissant, on dérive vers le choix pour le choix, en surévaluant l'alternative (se décider au choix) au détriment de la préférence (se décider pour un objet de choix), et il y a alors perte des... valeurs, comme le constatent tous les observateurs. Dans le texte de Mt 13,44-46, le Rédempteur est donc fondé à en parler en termes de recherche et de redécouverte à faire ; il confirme en outre — forme du caractère négatif de la liberté — qu'un choix libre implique toujours un renoncement à quelque chose²². Ceci explique que la référence posée en Dt 30,15 et 19a soit double, parce qu'elle indique d'une part le bien à préférer (cf. aussi Jb 34,4 ; Ps 119,30) et donc d'autre part le mal à exclure (cf. Pr 3,31). Elle sert donc seulement à souligner le lien préférence/renoncement (Es 7,15 et 16) et pas du tout à valoriser l'alternative²³ qui obnubile une société où chacun prétend vivre à son choix. Retrouver le sens biblique du choix, ayant toujours le bien comme objet et incluant le rejet du mal, et ensuite en tenir compte dans les prises de position éthiques et dans l'évangélisation, suppose un effort pour se débarrasser de l'obsession illusoire que l'homme aurait le choix entre le bien et le mal, c'est-à-dire qu'il pourrait décider du bien à sa guise. A n'en pas douter, par l'aide qu'elle apporte, la vérité mérite cet effort (Jn 8,32) qui serait un premier signe de libération du conformisme (Rm 12,2a) selon lequel seul le sens contrefait de la liberté et du choix pourrait être usité. Or les sens que nous employons ne sont pas étrangers au comportement que nous adoptons : l'influence de l'idéologie est connue.

chacun. Dans le texte cité de l'évangile de Jean, ce n'est pas sans raison que Jésus lie la liberté à la vérité, sa Parole, car, sur la contrefaçon de la liberté qui a cours, seul Jn 8,34 dit la vérité. Ce verset me fait penser à ce texte très juste de G. Marcel : « La question fondamentale restant celle de savoir si tu fais appel à ma liberté en tant que liberté, ou si au contraire tu la veux aliénée. » *Du Refus à l'invocation*, Gallimard, 1948, p. 58. Si Dieu, par son commandement, fait appel à notre liberté *en tant que telle*, le serpent et le péché qu'il inspire ne font appel à notre liberté que pour aussitôt l'aliéner.

²² Ou à quelqu'un ! N'est-ce pas finalement un refus de choisir, un avortement aux seules pulsions, qui conduit à l'infidélité conjugale et au divorce facile ? Je te choisis toi, mais je veux aussi tel ou telle autre : or, sans renoncement simultané, il n'y a pas de choix. C'est pourquoi A. Comte-Sponville est peu rigoureux comme philosophe, mais à la mode comme auteur, quand il prône des fidélités en quelque sorte... successives. *Petit traité des grandes vertus*, PUF, 1995, p. 38-40.

²³ Comme dans : « Je peux faire ceci ou cela, c'est *mon* choix ». Selon l'Écriture l'alternative et même l'embarras du choix peuvent prédominer mais seulement loin de Dieu et du côté du mal (1 Ch 21,10s. ; Jos 24,15). Au contraire, du côté de Dieu et du bien on retrouve la préférence (1 Ch 21,13 ; Jos 24,22) et le renoncement qu'elle implique (Jos 24,23).

Soit, dira-t-on, la faute n'aurait pas dû avoir lieu. Mais puisqu'elle a eu lieu, Dieu n'en avait-il pas pris le risque ? P. Chaunu répond évidemment oui, au nom de la Liberté (nous savons maintenant ce qu'il faut en penser), et va même jusqu'à évoquer « l'échec de Dieu »²⁴ en Eden. Au moins ici est-il conséquent car on ne peut prétendre que Dieu ait couru un risque sans devoir bientôt admettre qu'il a connu l'échec. Un F. Schaeffer n'irait certainement pas jusque-là ; pourtant, quoiqu'habituellement très attentif à l'Écriture, il s'est laissé prendre à ce leurre pseudo-logique après avoir bien résisté à l'erreur consistant à confondre possibilité et nécessité. « Avec la création de l'homme, Dieu, il est vrai, admettait l'éventualité du mal ; mais l'éventualité ne devient pas forcément réalité. Par contre, en prenant ce risque, Dieu valorisait et le choix et l'homme considéré ici dans sa réalité historique »²⁵. La raison du prétendu risque pris par Dieu, discrètement flatteuse chez Schaeffer, encense ouvertement l'homme chez P. Ricoeur : « Peut-être faut-il croire que Dieu, voulant être connu et aimé librement, a couru lui-même ce risque qui s'appelle l'Homme »²⁶. L'Homme, avec majuscule ici, la Liberté, encore avec majuscule là, sont déjà des indices sûrs désignant le vice caché de ce raisonnement... risqué. On ne fait courir des risques à Dieu qu'en plaçant en face de lui des grandeurs égales capables de lui en imposer et de le tenir en échec.

C'est exactement comme cela que l'Écriture *ne parle pas* de Dieu. Je ne peux donc pas suivre ni le philosophe (au grand professionnalisme, d'où sa prudence : « peut-être »), ni le penseur confessant, ni l'historien téméraire, quelque fraternelle que soit notre appartenance commune à l'héritage de la Réforme. Une fois encore, il faut revenir au texte qui fait foi et qui fait la foi. Le récit de la première faute met tous les risques du côté de l'homme ; « si tu manges, tu mourras... » et le péril est mortel. Il n'y a, dans toute cette affaire, aucun danger pour Dieu (Jb 35,2-8 et notamment 6-8). Le déluge qui suit confirme le danger auquel l'humanité s'est exposée. « L'Eternel a donné, l'Eternel a repris ; que le nom de l'Eternel soit béni ! » (Jb 1,21). Si Job, qui représente le cas-limite de

²⁴ *La Liberté*, Fayard, 1987, p. 140.

²⁵ *La Genèse berceau de l'histoire*, Maison de la Bible, 1983, p. 70. On remarquera, ce qui n'est pas une simple coïncidence, que l'auteur associe l'idée de risque divin à une surévaluation du choix humain considéré comme ayant sa valeur en soi-même alors que celle-ci, comme nous l'avons vu, est dans son objet.

²⁶ *Histoire et vérité*, Seuil, 1995, p. 131. Quelques lignes avant le texte cité Ricoeur écrit : « Les Pères de l'Eglise n'hésitaient pas à inclure dans la grandeur de la création la production de l'homme libre capable de désobéir. » La liberté, assimilée à l'actualisation de la possibilité de la faute, est une vieille connaissance que nous avons dépouillée de ses fards.

l'homme juste, pouvait s'exprimer ainsi, *a fortiori* l'élimination diluvienne d'une humanité pervertie (le texte insiste sur ce point) était irréprochable et ne mettait pas Dieu dans l'embarras quoique l'intensité de la corruption humaine l'attristait.

Ce que l'Écriture nous apprend de l'étude du concept de Dieu (dans la révélation générale, Rm 1,20) et de son Nom personnel (dans la révélation spéciale, Ex 3,14-15) sert ici à empêcher que notre façon de penser Dieu, toujours prompte à le faire, ne le mette en pièces, comme disait Calvin, en cédant à la première fausse antinomie*. La tristesse de Dieu n'entraîne pas que Dieu ait cessé d'être souverain. Quelle étrange idée ! Le choix de l'homme ne rend pas non plus Dieu moins souverain, sauf à céder à la deuxième fausse antinomie*. Quant à conférer à l'événement historique de la faute une sorte de rétroactivité éternelle sous forme de risque intra-divin, ce serait passer outre à la grande aporie* ; on peut dire qu'elle sert ici de garde-fou, au sens propre autant que figuré, contre une folle spéculation.

Pourquoi la notion de risque divin exerce-t-elle une séduction capable de faire trébucher même les meilleurs ? Vraisemblablement parce qu'elle satisfait le désir, toujours latent depuis Eden, de nous hausser jusqu'à Dieu. C'est très net dans les textes cités où le risque qui serait pris par Dieu apparaît clairement *ad maiorem hominis gloriam**, auquel il faut opposer, dans notre propre intérêt, un ferme *Soli Deo gloria**. Un Dieu qui prendrait des risques ne serait pas fiable, un Dieu qui serait mis en échec ne serait pas un Sauveur parce qu'il ne serait simplement pas Dieu. La relation créaturelle, selon laquelle l'homme dépend de Dieu, est *irréversible*, ce qui rend inintelligible une théorie où l'homme ferait courir un risque à Dieu.

Mais il importe, à mes yeux, d'aller plus loin et de dénoncer avec vigueur la notion de risque divin comme la plus subtile tentative d'annuler *la grâce* de Dieu. En effet, si Dieu avait pris un risque, et comme les choses ont mal tourné, il n'aurait qu'à s'en prendre à lui-même et qu'à se débrouiller pour réparer les dégâts. Ce discours tacite (et blasphématoire) que tient la notion de risque divin tend insidieusement à déplacer la culpabilité de la faute, de l'homme à Dieu, et à vider sa grâce de son sens²⁷. On aura évidemment reconnu, dans cette tentative, la démarche sinueuse du serpent ; plus qu'une tentative il y a là une *tentation* à laquelle une intelligence renouvelée ne doit pas succomber²⁸. Si l'humanité survit désormais à sa corruption, par la

²⁷ En transférant sur Dieu les risques, très réels ceux-là, pris par l'homme, on contrefait la Rédemption en faussant son sens c'est-à-dire à la fois sa signification (pure grâce) et sa direction (du Haut vers le bas). Cf. ces deux vers de Baudelaire, *Les Fleurs du mal* (au titre honnête !), *Le livre de poche*, 1972, p. 106 : « Race de Caïn, au ciel monte, Et sur la terre jette Dieu ! »

²⁸ Nous comprenons donc pourquoi, de la Genèse à l'Apocalypse, ☞

succession des générations, si nous vivons aujourd'hui, elle le doit et nous le devons non pas aux probabilités du risque qu'aurait pris Dieu mais à la certitude de sa grâce commune et de sa promesse (Gn 6,8, 8,21-22 et 9,16-17).

3. Retrait et faiblesse ?

Soit, dira-t-on encore, Dieu n'a pas pris de risque. Mais il aurait décidé d'être en retrait voire faible pour valoriser l'homme qui, laissé à lui-même, a choisi son destin en décidant soi-même du bien et du mal. Cette théorie, qui inspire parfois et hélas des prédications dominicales, montre combien nous, les Réformés, nous sommes éloignés d'une théologie qui soit appuyée *sur l'Ecriture et sur sa cohérence globale*, bref d'une théologie calviniste.

Ici encore, pour juger de l'exactitude ou non de cette théorie, il faut revenir au texte fondateur. Il dit clairement que Dieu a pris un soin paternel du premier homme²⁹, l'avertissant du danger qui le menaçait si, au moment de faire ses premiers pas historiques, il interrompait la relation à son Créateur. Loin d'être en retrait, Dieu est omniprésent dans ce récit, et c'est l'homme qui, dès la faute commise, cherche à devenir absent³⁰ pour Dieu. « Où es-tu ? » (Gn 3,9) fut et reste la question qu'un Dieu présent ne cesse de poser à un homme qui se dérobe.

Envahissantes, les ramifications de la deuxième fausse antinomie* sont sous-jacentes à tous les dilemmes que nous examinons dans cette seconde partie. La branche qu'il faut maintenant couper concerne l'effet de la faute sur Dieu. On croit parfois que Dieu subirait la faute, par exemple en se retirant. Or le texte dit exactement le contraire. Dieu ne s'éloigne ni ne se retire, mais il chasse l'homme, d'abord Adam puis Caïn (Gn 3,24 et 4,14), et c'est l'homme qui se retire loin de la présence de Dieu³¹ !

l'Ecriture ne fait aucune mention d'un risque quelconque encouru par Dieu. Bien au contraire, sa grâce se répand *én πασὲ σοφία καὶ φρονήσει*, « en toute sagesse et intelligence » (Ep 1,8, Colombe) : cf. Jb 9,4 ; Ps 104,24 ; Jr 51,15 ; Dn 2,20-21 ; 1 Co 1,24 ; Ap 7,12.

²⁹ Cf. chapitre 1 de la première partie de notre étude.

³⁰ Gn 3,8b. Elie Wiesel, je le cite de mémoire, est dans le vrai quand, à la question « Où était Dieu à Auschwitz » ?, il oppose celle-ci : « Où était l'homme à Auschwitz » ?

³¹ Gn 4,16. Le verset 16 dit la même chose que le verset 14. Caïn, quoique premier meurtrier, avait bien compris que Dieu gardait l'initiative et le chassait (v. 14). Il pensait mieux Dieu que certains croyants de nos jours car il ne séparait pas sa souveraineté, qui le chassait, de sa miséricorde à laquelle il n'a pas fait appel en vain (v. 15). Pour lui, ☞

Dieu n'est ni absent ni en retrait³² de sa création sinon elle cesserait d'être (Descartes le savait !) ; il est si peu en retrait qu'il n'est pas indifférent comme il s'ensuivrait car, quoi qu'elle prétende, cette idée de retrait tire vers le déisme dont elle est un nouvel avatar. Le Dieu souverain, auquel notre faute n'impose rien, est néanmoins le Dieu *vivant* qui éprouve la déception de son amour (Gn 6,5-6). Faut-il en déduire que l'amour affaiblit et, pour faire mauvaise mesure, ajouter la faiblesse à l'absence et au retrait de Dieu ? Ceux qui le font cherchent souvent sincèrement à grandir l'amour de Dieu. Mais atteignent-ils leur but ?³³ Que gagnons-nous à imaginer Dieu absent, en retrait et faible ? Ne serait-il pas plus vrai, parce que plus conforme à l'Écriture, de rappeler et de souligner que sa *présence et sa puissance sont pleines de douceur* et n'écrasent jamais (1 R 19,12 et Mt 11,29-30) ? Car l'amour d'un Dieu absent et impuissant, auquel les choses échappent, n'est d'aucun réconfort pour les âmes, mais plutôt source d'inquiétude et d'incertitude et, finalement, ébranle au lieu d'édifier. Si la foi n'est pas dans *Je suis*, Créateur souverain, elle n'a aucune raison d'être car seul ce Dieu-là peut inspirer confiance au moment où il devient historiquement Rédempteur³⁴.

Il ne servirait à rien d'appeler la psychanalyse à la rescousse de cette théorie du retrait et de la faiblesse de Dieu, en prétendant que le Dieu Tout-Puissant³⁵ serait seulement la projection de nos désirs

il n'y avait pas non plus d'antinomie entre : Dieu chasse Caïn/Caïn se retire de la présence de Dieu. On pourrait aussi rappeler le langage biblique (aux nombreuses occurrences) relatif à la face de Dieu. Tantôt c'est Dieu qui la cache (Dt 31,18), tantôt ce sont nos fautes qui nous la cachent (Es 59,2). Dieu cache sa face/Nos fautes nous cachent sa face : cette manière de parler, de l'Écriture, est précisément destinée à nous dire que *Dieu ne subit jamais*, sinon il ne serait pas Dieu.

³² Quand la prière dominicale invoque « Notre Père qui es aux cieux », elle confirme à la fois sa présence à la création, dont les cieux font partie, et notre retrait loin de sa présence.

³³ Cf. Rm 10,2. On devrait toujours, quand on pense à Dieu ou en parle, se garder d'un zèle inconsidéré, sans rapport avec la connaissance qu'en donne l'Écriture. Commentant le passage cité, Calvin écrit fort justement : « Au reste apprenons d'ici où *nos bonnes intentions* nous transportent, si nous leur obéissons ! [...] Laissons donc là toutes ces tergiversations frivoles de notre bonne intention, et renonçons-y ! Si nous cherchons Dieu sans feintise, suivons le chemin par lequel on parvient à lui. [...] Si nous voulons être religieux, qu'il nous souvienne que ce que dit Lactance est vrai : qu'il n'y a point d'autre vraie religion que celle qui est conjointe avec la Parole de Dieu. » *Commentaire de l'épître aux Romains*, Kerygma-Farel, 1978, p. 241-242. C'est moi qui souligne.

³⁴ C'est tout le sens du prologue de l'évangile de Jean !

³⁵ Le sens retenu paraît bien être celui qu'il faut écarter : le pouvoir de faire tout et son contraire ; un sens qui est incontestablement une ☞

de domination. Le cœur de l'homme étant particulièrement tortueux (Jr 17,9), il se pourrait bien que la faiblesse de Dieu correspondît davantage à nos désirs inavoués et que cette projection-ci nous arrangeât beaucoup plus que celle-là. Elle flatte en effet notre ego par le charme vénéneux, sinon d'une supériorité, du moins d'une égalité à Dieu : nous sommes faibles, mais lui aussi ! Cette projection-ci réintroduit la tentation première, et toujours récidivante, d'être comme Dieu, fût-ce en l'abaissant à notre niveau, faute de pouvoir nous hisser au sien. Qu'avons-nous à gagner à faire Dieu le plus petit possible, le moins Dieu possible ? Rien³⁶.

Quant à l'auto-abaissement du Fils éternel, il relèverait d'une étude sur la Rédemption mais nous devons écarter dès maintenant ce qu'il ne signifie sûrement pas, puisqu'à Dieu « appartiennent, aux siècles des siècles, le règne, la *puissance* et la gloire » et que la faiblesse de Dieu est « *plus forte* que les hommes »³⁷. Calvin a bien lu l'Écriture quand il écrit : « Nous ne devons pas trouver la faiblesse de Jésus-Christ étrange, à laquelle il s'est assujéti, non pas étant contraint par violence ou nécessité, mais étant induit de sa miséricorde et du pur amour qu'il nous a porté. Or tout ce qu'il a souffert, de son bon gré pour nous, *ne diminue rien de sa puissance* »³⁸.

projection de nos désirs ! Une fois écarté ce faux sens, que peuvent signifier la toute-puissance et la liberté éternelles* de Dieu ? Essentiellement qu'il a le pouvoir de tout ce qu'il *veut* (Ps 135,6 ; Ep 1,11 ; Ap 4,11). Ainsi la puissance de Dieu dépend de sa volonté qui dépend elle-même de l'ensemble de son essence. Sa puissance ne saurait en être séparée. Ainsi Dieu ne peut pas ce qu'il ne veut pas, par exemple mentir ; c'est loin d'être notre cas (Rm 7, 16 et 20) ! Mais Dieu, lui, qui est libre et puissant est aussi saint.

³⁶ On aboutit à l'absurdité qu'il appartiendrait à l'homme d'avoir pitié de Dieu ! Mais substituer *Anthrope eleison* à *Kyrie eleison* (Homme aie pitié, au lieu de Seigneur aie pitié !) représenterait, pour nous la fin de tout espoir. Cf. 2 S 24,14.

³⁷ 1 Co 1,25 ! Et Kierkegaard, *Discours chrétiens*, op. cit. p. 125 : « Lorsqu'il s'agit de Dieu, un homme ne peut vraiment triompher que si Dieu est le vainqueur ». Ou encore ce texte de Shakespeare qui fait penser à Jésus dans sa passion (en effet, qui a le pouvoir de faire appel à des légions d'anges et ne le fait pas, use d'un pouvoir encore plus grand, Mt 26,53) : « Tu n'as pas, pour me faire du mal, la moitié de la puissance que j'ai pour le subir. » *Othello*, V, 2, p. 165-166. En revanche J. Ellul est moins heureux avec l'idée que Dieu aurait choisi « la non-puissance ». Car il faudrait préciser et ne pas oublier que ce choix est divin, c'est-à-dire un choix que fait un Dieu Tout-Puissant et qui n'abolit donc pas sa toute-puissance. C'est ce que dit l'apôtre dans le texte cité.

³⁸ *Institution Chrétienne*, II. 16, Labor et Fides, 1995, p. 271. C'est moi qui souligne.

Le moment est venu de régler son compte à la théodicée*. N'est-elle pas le metteur en scène du triste spectacle d'un Dieu qui aurait pris un risque, ou serait en retrait et faible ? Car, comparable à la prose de M. Jourdain, la théodicée* se pratique couramment mais à notre insu³⁹. Prétendant justifier Dieu, elle en brosse ce portrait imaginaire très éloigné du concept et du Nom de Dieu tels qu'ils sont révélés dans l'Écriture. Que le portrait plaise aux adeptes du discours à renversement⁴⁰ est une chose, mais ceux-ci ne peuvent soutenir que ce discours-là soit encore *théologique* qui, d'entrée, a cessé de porter sur Dieu et fait place à une simple projection *anthropologique*.

Le principe même de la théodicée accuse une incohérence radicale car Dieu étant essentiellement juste (innombrables occurrences bibliques), l'entreprise qui vise à le justifier est à la fois absurde et ridicule. La théodicée prend au sérieux un soupçon blasphématoire (Dieu pourrait être taxé d'injustice) et échafaude sur lui. G. Marcel⁴¹ et J. Ellul⁴² n'ont pas manqué de la rejeter, le premier à cause de son principe même, le second parce qu'elle éclipse le besoin de justification de l'homme en le faisant passer subrepticement du côté de Dieu. La théodicée appartient à l'enfer des « bonnes intentions ». Un héritier de la Réforme, laquelle a redécouvert la justification *de l'homme* par la foi, devrait être le dernier à s'égarer dans l'impasse d'une théodicée plus ou moins avouée, et le premier à ouvrir la voie à la Bonne Nouvelle d'une *anthropodicée*.

5. Du Dieu créateur au Dieu rédempteur

Nous avons pu apprendre de l'Écriture *comment* le mal humain s'est produit *une première fois* et se produit *désormais*, rendant l'homme coupable et le perdant. C'était sa troisième leçon. La première et la deuxième, qui n'ont pas été abordées en détail ici mais qui sont expo-

³⁹ Tout le monde n'a pas l'aplomb d'un Leibniz !

⁴⁰ Où les rôles et qualités propres à Dieu et à l'homme sont systématiquement inversés.

⁴¹ « Dieu ne peut et ne doit pas être jugé [...] Ceci explique pourquoi la théodicée doit être condamnée, car une théodicée implique nécessairement un jugement, elle est un jugement, elle est une justification. Or Dieu ne peut être justifié. » *Journal métaphysique*, Gallimard, 1949, p. 65.

⁴² Ellul confond apologétique* et théodicée*. Sous cette réserve, son propos est remarquable : « Je ne saurais faire une apologétique défensive, me porter avocat de Dieu pour justifier ce qu'il fait. Quand je sais que c'est lui qui me et nous justifie ! Dieu n'a aucun besoin d'un défenseur. Il se défend très bien lui-même ». *Ce que je crois*, Grasset, 1987, p. 223.

sées dès le premier chapitre de la Genèse⁴³, disent que Dieu est souverain et bon.

On a traditionnellement fait de ces trois leçons les propositions d'un énoncé du problème du mal, les posant compatibles par deux mais non toutes les trois. Or ces trois propositions énoncent trois vérités qui n'ont pas le même statut ; les deux premières sont irréfragables parce que vérités *de droit autant que de fait* ; le mal, qui est foncièrement hors droit, est seulement vérité de fait. Elles sont néanmoins affirmées ensemble d'un bout à l'autre de l'Ecriture, moins comme un thème spéculatif que comme la constatation du fait du mal humain et comme l'annonce de sa défaite précisément parce que Dieu est souverain et bon. Heureusement que la troisième leçon ne s'articule avec aucune des deux premières ! Le mal serait-il encore scandaleux ? Evidemment non ; en outre il serait invincible.

Le péché corrompt notre relation à Dieu, constitutive de notre essence créée et, par conséquent, il nous corrompt et ouvre sous nos pieds l'abîme d'une rupture définitive avec notre origine, notre Créateur. Mais cette corruption est un événement second et irrationnel. La colère (Rm 1,18) qu'il suscite chez Dieu, une juste indignation du Saint et son verdict, marque heureusement la *limite* que le mal ne pourra jamais outrepasser, et nous perdons d'autant plus si nous ne comprenons pas que la souveraineté et la bonté de Dieu garantissent cette limite, si elles font (faux) problème alors qu'en elles seules se trouve la condition *sine qua non* de tout salut. Que faisons-nous alors sinon projeter sur Dieu, pour notre malheur, notre faiblesse et notre méchanceté ? Quand il est question de bonté ou de justice, quelque notion que nous en ayons, elle ne peut jamais être opposable à Dieu, elle est nécessairement en dessous de sa bonté ou de sa justice. La bonté, la justice de Dieu sont toujours *a fortiori* par rapport à nos conceptions ou à nos pratiques (cf. Mt 7,11 !).

Après les atrocités perpétrées durant ce siècle, postérieurement aux illusions des Lumières puis du scientisme, nous n'avons plus les moyens (mais la première génération post-adamique ne les avait déjà plus, après le meurtre d'Abel) de contester la réalité historique du mal humain et donc l'historicité de *la première fois* qui l'a fait entrer dans le patrimoine culturel de l'humanité (Rm 5,12). Le mal a été si étendu et localement si intense qu'il serait naïf de tenter de l'imputer exclusivement et fondamentalement à telles structures ou à tels groupes⁴⁴. La méchanceté humaine est une vérité de fait indéniable⁴⁵ et elle perd l'homme. Il n'a aucune chance d'échapper à une perte

⁴³ Gn 1,1 et 31. L'auteur a remarquablement enchâssé la création entre ces deux qualités divines essentielles.

⁴⁴ « On fait endosser le mal à un fantôme qui tirera son nom de notions *historiques* : la faute incombe au capitalisme, au libéralisme, au »

définitive s'il s'obstine à ne pas comprendre que cette injustice inter-individuelle incontestable⁴⁶ est seconde non seulement par rapport à sa bonté originelle mais aussi par rapport à son injustice *envers Dieu*⁴⁷. S'il persiste à refouler la reconnaissance de cette injustice-ci en dépit des informations qu'il reçoit des deux révélations (générale et particulière), l'homme se rend incapable de comprendre le principe de son malheur et il s'y enfonce davantage.

L'ordre auquel doit obéir l'Eglise chrétienne protestante ne concerne-t-il pas l'annonce prioritaire de cette injustice première pour laquelle il y a une Bonne Nouvelle, spécifiquement chrétienne, qu'elle peut donc seule diffuser (2 Co 5,19-20) ? Chaque fois qu'elle l'a fait fidèlement, elle s'est aussi préoccupée de l'injustice seconde⁴⁸. La hiérarchie des deux commandements (Mc 12,29-31) exprime celle des deux injustices et donne leur double antidote. Le second commandement est la forme subordonnée du premier⁴⁹ qui, d'une dépendance de Dieu matériellement et formellement inéluctable, fait une relation volontaire par amour. Si, comme elle le doit, elle ne dissocie pas l'injus-

marxisme, au christianisme etc ; d'autres fois on prendra pour boucs émissaires des gens qui n'y peuvent rien : tout le mal vient des juifs... » K. Jaspers, *Philosophie*, 1932, cité par Pol Gaillard, *Le mal*, Bordas, 1971, p. 245. C'est moi qui souligne. En effet l'intérêt de la remarque de Jaspers est de montrer qu'on ne peut pas attribuer une cause historique à un mal historique, quitte à se retourner avec une incohérence totale contre le christianisme qui affirme la cause historique du mal et la désigne.

⁴⁵ « Il est vrai que ceux qui préfèrent les contes de fée font la sourde oreille quand on leur parle de la tendance native de l'homme à la méchanceté, à l'agression, à la destruction, et donc aussi à la cruauté. » Freud, *Malaise dans la civilisation*, Presses universitaires de France, 1992¹², p. 75.

⁴⁶ « *Homo homini lupus* : qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage » ? Freud, *ibid.*, p. 65.

⁴⁷ Ps 51,6a ! Parce qu'on le prend pour principal, alors qu'il n'est que dérivé, il n'y a pas de solution au mal de l'homme contre l'homme, malgré toutes les tentatives faites par la philosophie, la science, la politique, etc. « Il y a dans les rapports humains un principe de conflit qu'on ne peut résoudre rationnellement. » R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, Arléa, 1994, p. 33.

⁴⁸ Il y a toujours eu des chrétiens, comme ceux engagés dans l'Armée du Salut (et d'autres associations moins connues) pour exercer un ministère d'entraide pratique qui mérite considération et soutien.

⁴⁹ 1 Jn 4,20-21 ! On lit trop souvent ce texte comme dénonçant l'hypocrisie alors qu'il faut le lire comme annonçant que l'amour vrai de Dieu est la condition, nécessaire et suffisante, de l'amour d'autrui. Il faut beaucoup aimer Dieu d'abord pour pouvoir aimer, en son propre ennemi (Mt 5,43-45), non pas l'autre mais le semblable, le prochain. Je me suis souvent rendu compte que quelqu'un qui aimait vraiment autrui aimait aussi Dieu, quelque discret qu'il fût à ce sujet.

tice seconde de la principale *et le dit*, l'Eglise chrétienne protestante doit s'attendre, sur ce point précis où s'exerce l'influence impalpable de forces adverses (Ep 6,12), à affronter la « pensée unique » déchuée dont le discours dominant s'obstine à tenter d'exclure Dieu⁵⁰. Cet endurcissement, qui est illogique, rend manifeste, lors même qu'il la nie, la faute d'Adam de laquelle il est issu⁵¹.

Alors comment faire pour échapper aux dominations de l'injustice primordiale, du mensonge qui censure la vérité, et de l'endurcissement qui la refoule (Rm 1,18 ; Ez 12,2) sinon d'abord en criant au secours ? « Il faut quelqu'un pour nous sauver, quelqu'un pour le vouloir. S'il n'y a personne, je suis perdu ; nous le sommes tous, condamnés et damnés. »⁵² Mais un cri ne suffit pas car les candidats sauveteurs sont d'autant plus nombreux qu'ils répondent à la demande de consommateurs de « religieux » qui auront été de moins en moins enseignés dans ces trois leçons chrétiennes⁵³ ; encore faut-il examiner les lettres de créances qui désignent *le* Sauveur. Les Ecritures sont ces lettres.

Nous retiendrons ainsi tout spécialement leur première leçon, la souveraineté de Dieu, parce qu'elle est la plus attaquée par l'anthropocentrisme et l'individualisme exacerbés de l'époque⁵⁴. Mais il est plus facile de distiller des contresens sur la liberté ou la libération (voir note 15) que de se débarrasser effectivement du commandement de Dieu et des normes indispensables à toute vie qu'il implique. « Plus nous nous considérons comme matière et rien d'autre, plus nous avons à construire le domaine des *valeurs* [...] Soit le jeu absurde de la force, le chaos des meurtres, et l'impossibilité de juger — au nom de quoi un nuage de molécules agrégées dans le vide pourrait-il en condamner un autre ? Soit [...] l'élaboration des *normes* communes permettant de vivre ensemble, la construction d'un domaine de la *loi*. »⁵⁵ Tout cela

⁵⁰ « Le péché c'est la résistance à la révélation. » R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982, coll. Le livre de poche, Biblio essais, p. 309.

⁵¹ L'inconscient redécouvert par Freud pourrait être utilement rapproché de ce que l'Ecriture connaissait déjà sous l'expression « le cœur de l'homme » où elle situe l'état de péché consécutif à la première faute. De ce péché latent procèdent les péchés patents (Mt 15,19).

⁵² Faulkner, *op. cit.*, p. 314.

⁵³ Selon le sociologue J.-P. Willaime (conférence faite à Paris en 1996), plus de la moitié des nouvelles générations, en France, ne saura rien du christianisme, n'ayant pas été catéchisée.

⁵⁴ Sans l'appeler par son nom, A. Comte-Sponville se livre à un exercice de théodicée*... athée (*op. cit.*, p. 359-385). De cette double contradiction, il résulte des textes parfois admirables (p. 367-368 sur la spécificité de l'amour de Dieu décrit en termes quasi calvinistes), et d'autres décevants qui font de la création une quasi chute de Dieu.

⁵⁵ Roger-Pol Droit, *Eloge des matérialistes*, dans *Le Monde* du 13 juin 1997. C'est moi qui souligne.

est très révélateur y compris que cette construction, dont Dieu est exclu, risque de connaître le même sort que celle de la tour de Babel. Dieu est souverain, et de pareilles échappatoires n'y peuvent rien changer.

Mais nous retiendrons aussi la seconde leçon : la bonté de Dieu. En ayant créé l'espace-temps pour aboutir, en dernier lieu, à la création d'Adam, *Je suis* révèle⁵⁶ non seulement sa souveraineté mais encore son immense bonté qui fait qu'il a *de la place et du temps* pour nous. En devenant homme, en accomplissant toute la grâce de Dieu, en nous disant la vérité ultime, le Fils éternel vient, dans son monde et chez lui⁵⁷, manifester sa puissance sans esbroufe et sa bonté sans défaut, affronter personnellement notre mal et, au niveau où il se tient qui n'est pas ontologique mais historique, l'expier et le vaincre *pour nous*. Il y a beaucoup à dire ici, beaucoup à apprendre encore sur Dieu, sur le mystère⁵⁸ de sa Trinité et sa signification (plus concrète qu'on ne le pense !) pour nous les hommes, mais ce serait un autre développement historique, à la fois consécutif et coextensif à celui du péché : celui de la Rédemption. ■

⁵⁶ Jn 1,10. La révélation générale (« le monde est devenu par la Parole ») et la révélation spéciale (« la Parole était dans le monde ») sont ici condensées par l'apôtre.

⁵⁷ Jn 1,11. Ne pas restreindre ce texte au seul peuple juif car il est représentatif de l'humanité entière devant Dieu.

⁵⁸ Au sens néo-testamentaire du mot : une vérité jusque-là cachée et désormais dévoilée. Quoique présente dès la création mais pleinement révélée par le Fils Rédempteur, la trinité relève de la troisième partie du triple schéma biblique.

LES DEUX NATURES DU CHRIST AU CALVAIRE

**Par Donald
COBB***

*Diplômé de la Faculté
de Théologie Réformée
d'Aix-en-Provence,
ancien professeur de
l'Institut Biblique
Emmaüs.*

Résumé :

La croix demeure d'une actualité brûlante ! Par le biais d'une question précise : comment articuler le rôle des deux natures du Christ au Calvaire ?, cet article, cherche à mieux en comprendre la signification. Afin d'esquisser une réponse, les positions d'un évangélique contemporain (John Stott) et celles de la Réforme calvinienne sont tout d'abord exposées, puis comparées à l'enseignement de l'Apôtre Paul et à celui de l'épître aux Hébreux. Cette étude comparative soulève quelques questions fondamentales : les souffrances de la croix relèvent-elles de la nature humaine ou de la nature divine du Christ ? Quels rôles précis faut-il attribuer à chacune d'entre-elles ? Quelles sont les conséquences pratiques de cette doctrine ?

Abstracts :

The cross remains a question of burning importance ! This article seeks to better understand its significance by way of a specific question : how should we articulate the role of the two natures of Christ at Calvary ? In order to come to an answer, the positions of one contemporary evangelical scholar (John Stott) as well as the Calvinist Reformation are presented, then compared to the teachings of the Apostle Paul and the Epistle to the Hebrews. This study brings out, as fundamental questions : Is the suffering of the Cross predicated of Christ's human or divine nature ? What specific part do the two natures play ? What are the practical repercussions of this doctrine ?

* Donald Cobb vit actuellement aux Etats-Unis où il se prépare pour un travail d'évangélisation parmi les musulmans en Europe.

Est-il important de savoir ce qui s'est passé au Calvaire ? L'Eglise à travers les siècles a toujours répondu affirmativement à cette question et a accordé une attention toute particulière à la doctrine de la croix du Christ. Il n'en est plus toujours de même aujourd'hui. En effet, pour beaucoup de chrétiens une compréhension claire et précise de la croix ne semble pas essentielle, du moins pour notre vie chrétienne de tous les jours. Un auteur évangélique s'exprime ainsi : « On nous dit que Christ a été immolé pour nous, que son sacrifice a ôté nos péchés et qu'en mourant il a mis hors de combat la mort elle-même. [...] Voilà le christianisme. Voilà ce qu'il faut croire. *Toutes les théories que nous bâtissons quant à la façon dont la mort de Christ opéra cela sont, à mes yeux, tout à fait secondaires* »¹.

Cependant, pouvons-nous en rester là ? Force est de constater que ce flou au sujet de la croix tend, à l'heure actuelle, à se généraliser. Or, il est à craindre que si nous ne comprenons pas vraiment l'événement central de la foi chrétienne, nous ne soyons pas non plus en mesure *de communiquer celle-ci aux autres*. En réalité, une carence dans notre compréhension de Golgotha ne peut qu'être désastreuse pour ce qui est de l'évangélisation et, par conséquent, de l'édification de l'Eglise. Il est donc absolument nécessaire de nous pencher, toujours à nouveau, sur ce que Luther, par une formulation heureuse, a appelé « l'admirable échange ».

Une question précise peut nous servir de point de départ : quel est le rôle des deux natures du Christ au calvaire ? Peut-on expliciter la manière dont l'humanité, ainsi que la divinité de notre Sauveur y ont acquis notre salut ? C'est sur cette question que nous nous pencherons plus précisément. Un livre récent de John Stott propose une réponse assez courante² ; nous commencerons donc par esquisser cette position, tout en nous interrogeant sur son bien-fondé biblique. Ensuite, nous la comparerons à celle des premières générations de la Réforme calvinienne³ puis à quelques passages clefs du Nouveau Testament.

¹ C.S. Lewis, *Voilà pourquoi je suis chrétien* (Guebwiller-Bruxelles-Lausanne, Ligue pour la lecture de la Bible, 1979), p. 68 (c'est nous qui soulignons ; nous corrigeons ce passage d'après le texte anglais).

² *La croix de Jésus-Christ* (Mulhouse, Editions Grâce et Vérité, [traduction française, Antoine Doriath, 1988]).

³ Ce choix demande une explication. C'est pendant la période qui s'étend de 1530 (la Confession d'Augsbourg) à 1648 (la Confession de Westminster) que « l'élan premier » de la Réforme a commencé à chercher des assises doctrinales plus explicites. De plus, l'activité théologique de cette époque a constitué « les prémices » de toute la théologie protestante jusqu'à nos jours. Cette période est donc encore déterminante pour les Eglises et la réflexion théologique de notre XXe siècle finissant.

Ces derniers nous aideront à mieux asseoir une doctrine des deux natures du Christ au Calvaire... Et de la sorte, ils nous conduiront plus loin dans notre réflexion sur l'événement fondateur de notre foi.

I. Les deux natures du Christ à la croix chez John Stott

A la question de savoir ce qui s'est passé à la croix, John Stott donne une réponse qui tient en une phrase : la croix est le lieu où Dieu a lui-même subi le châtement destiné aux hommes. « Mû par son amour parfait — et donc saint —, Dieu en Christ s'est substitué lui-même à nous pécheurs. *Voilà ce qui constitue le centre de la croix de Christ.* »⁴ Ainsi, la logique de la croix se trouverait dans *l'auto-substitution de Dieu* (titre du chapitre six). On pourrait même dire que cette notion de l'auto-substitution divine constitue le donné fondamental de la position de Stott, le reste de son livre ne faisant que développer l'argumentation et les conséquences de cette thèse⁵.

a. La croix et l'unité de Dieu

Le point de départ pour Stott se trouve dans la quatrième parole que Christ a prononcée sur la croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Mc 15,34). Il ne s'agit ici de rien de moins, nous dit Stott, que de *l'abandon réel* du Fils éternel de Dieu par le Père, abandon qui irait jusqu'à provoquer une déchirure en Dieu lui-même. Nous y verrions « un abîme insondable » qui « s'est creusé entre le Père et le Fils », un « abandon total et réel »⁶. En quoi consistent cet abîme et cet abandon ? Stott reprend les propos de Jürgen Moltmann, en insistant sur le fait que cette expérience « sépare Dieu de Dieu jusqu'à l'ini-mi-tié et à la différence complètes ». Il poursuit en disant : « Nous devons reconnaître que le Père et le Fils souffrent, quoique différemment, du choix qu'ils ont fait de se livrer ». Puis Stott de citer Moltmann à nouveau :

⁴ P. 159, c'est nous qui soulignons.

⁵ Cela se voit bien dans la manière dont Stott développe les notions bibliques de la propitiation, de la rédemption, de la justification et de la réconciliation (p. 159ss). Ces idées ne seraient que des « images », imparfaites et contradictoires, de la réalité fondamentale de la croix, à savoir que Dieu lui-même y a pris la place de l'homme : « [...] les images destinées à éclairer le sens et la portée du salut sont incompatibles entre elles [...], quand bien même elles sous-tendent toutes la vérité primordiale qu'en Christ Dieu a porté notre péché et qu'il a subi notre mort pour nous affranchir du péché et de la mort. Les illustrations ne sont que des aides destinées à faciliter aux humains la compréhension de la doctrine » ; p. 160.

⁶ P. 70 et 71. Pour ce qui suit, p. 210.

« Le Fils souffre de mourir, le Père souffre de la mort du Fils. La douleur du Père est ainsi de même poids que la mort du Fils. A la perte du Père par le Fils correspond la perte du Fils par le Père ».

On peut se demander toutefois comment Stott évite ici de faire du Père et du Fils, non seulement deux membres de la Trinité, mais encore *deux Dieux différents*. Peut-on parler dans cette perspective, comme l'Eglise l'a fait dès les premiers siècles, du Dieu unique, dont les membres se différencient, certes, par les relations qu'ils assument l'un par rapport aux autres, mais non par une quelconque indépendance de pensée, de sentiment ou d'être⁷ ? En parlant de « la différence complète » entre le Père et le Fils, et en affirmant que ces deux souffrent « quoique différemment », c'est l'unité de la Trinité qui menace de se briser au profit d'une métaphysique spéculative — alors que l'Ecriture, sur ce point, garde un silence significatif.

b. La croix et la souffrance de Dieu

On le voit bien, cette présentation de la croix pose également, et ce de manière très aiguë, la question de *la souffrance en Dieu*. En réalité, l'idée de la souffrance divine constitue le fil d'Ariane dans tout le développement de Stott. Cela est évident, par exemple, dans la manière dont l'auteur rejette l'impassibilité (*Impassibilis*) de Dieu, c'est-à-dire l'idée que Dieu n'est pas, comme les hommes, capable de souffrir. Stott souligne que cette doctrine, courante chez les Pères de l'Eglise, a certes eu le mérite de souligner la perfection absolue de Dieu. Cependant, s'il faut militer pour la perfection et la constance de Dieu, on devrait néanmoins s'élever contre la notion de l'*impassibilis*, car elle rendrait le discours sur Dieu « presque entièrement erroné »⁸. Pour Stott, le problème de l'impassibilité gît dans le fait qu'un Dieu impassible serait nécessairement un Dieu sans compassion, insensible à la réalité de ses créatures. Il ressemblerait à un Bouddha — béat, serein, mais « totalement détaché des souffrances de ce monde ». La vérité ne pourrait donc se trouver que dans la souffrance de Dieu à la croix, en notre faveur⁹.

Cette souffrance de Dieu aurait sa source également, voire d'abord, dans la tension entre la justice de Dieu et l'amour que Dieu porte aux

⁷ Cf. H. Bavinck, *The Doctrine of God*, (Edimbourg, The Banner of Truth Trust [3e éd. 1979]), p. 298 et 302.

⁸ P. 331.

⁹ P. 336. Il faut pourtant reconnaître que, tout en affirmant que Dieu est impassible (cf. la *Confession de Foi de Westminster*, II, 1 : Dieu est « sans membres ni passions [corporels] »), l'Eglise a toujours été soucieuse de ne pas conclure de l'impassibilité de Dieu que celui-ci serait donc sans compassion, sans amour ou dénué de tout sentiment vis-à-vis de sa création.

hommes. Stott, se référant à Osée 11,8 et 9, évoque ainsi la « lutte » ou le « conflit » que produiraient ces deux attributs opposés, et conclut : « Qui oserait prétendre [...] que Dieu n'est pas tiraillé par les exigences opposées de ses attributs ? ». Puis il met en avant « l'intensité de la lutte qui se déroule en Dieu entre ce qu'il *devrait* faire en raison des exigences de sa justice et ce qu'il *ne peut pas* faire, par suite des impératifs de son amour »¹⁰. Mentionnons aussi que, pour Stott, la souffrance de Dieu ne se limite pas au moment de la croix. Elle est — et elle *doit* être — concomitante avec le péché. De la sorte, Dieu aurait souffert dans l'Holocauste et il souffrirait, aujourd'hui encore, de la situation désespérée qui règne dans une grande partie du monde moderne¹¹.

c. Les fondements bibliques de l'argumentation de Stott

Il existerait, selon Stott, « de solides preuves bibliques » pour appuyer une notion de la souffrance en Dieu, et donc, de la centralité des souffrances divines à Golgotha¹². Mais qu'en est-il réellement ? Nous avons déjà vu l'importance que l'auteur attache à Osée 11,8 et 9 :

Comment pourrais-je te traiter, Ephraïm ? Pourrais-je te livrer, Israël ? Comment pourrais-je te traiter comme Adma ? Te rendrais-je semblable à Tseboïm ? Mon cœur est bouleversé, toute ma pitié s'émeut. Je n'agirai pas selon mon ardente colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car je suis Dieu, et non pas un homme, je suis le Saint au milieu de toi ; je ne viendrai pas avec colère.

Pour Stott, ce passage serait un tableau idéal pour montrer le tiraillement entre les attributs différents et opposés que sont la justice et l'amour, ainsi que la souffrance divine qui en découlerait. Mais est-ce réellement ce qu'enseignent ces versets ? Ce passage souligne, certes, que le péché même ne pourra ébranler l'amour de Dieu pour son peuple ; malgré le jugement — et en raison de sa compassion incompréhensible — Dieu restera fidèle à ses promesses et à son alliance.

¹⁰ P. 122s. (souligné dans le texte. Cf. aussi p. 333). On peut remarquer des inconséquences dans le développement de Stott sur ce point. Il n'est pas aisé, en effet, de savoir comment l'affirmation d'une lutte entre les attributs de Dieu, ou encore de la priorité de certains attributs (l'amour) par rapport à d'autres (la justice, p. 122), s'harmonisent avec ce que Stott affirme au sujet de *l'unité* des attributs : « On peut encore aller plus loin et affirmer que ces sentiments sont plus que 'simultanés', ils sont *identiques*, ou du moins deux expressions de la même réalité. Car [...] la colère de Dieu, c'est l'amour de Dieu, dans la forme où l'expérience l'homme qui s'éloigne de Dieu et qui s'est dressé contre Dieu » ; p. 124 (nous soulignons). Mais alors, comment peut-on parler encore de lutte, de priorités ou de tiraillements ?

¹¹ P. 333ss.

¹² Cf. p. 336 pour ce qui suit.

Le jugement, pas plus que le péché, ne sera le fin mot des rapports entre Dieu et son peuple. Cependant, il convient de reconnaître le caractère *anthropomorphique** de ce passage. Le but de ces versets n'est pas de montrer une contradiction en Dieu !, mais de mettre en avant, dans un langage adapté à notre réalité humaine, la compassion, le pardon et la longanimité* insondables de celui qui n'est pas un homme, mais qui est le Dieu saint.

Les autres passages de l'Ancien Testament que Stott met en avant sont encore moins à propos. Comment, par exemple, déduire une idée de la souffrance à partir de l'affirmation que Dieu « entendit leurs soupirs » (Ex 2,24) ? Assurément, ce passage nous rappelle, qu'au fort de la souffrance d'Israël, Dieu a eu pitié de son peuple et qu'il a pris la décision d'intervenir. Mais y voir une souffrance en Dieu, c'est employer le texte biblique de manière abusive. De même, quand l'Ecriture parle de « toutes leurs détresses — qui étaient pour lui aussi une détresse [...] » (Es 63,9), elle signifie — à supposer que ce soit la bonne traduction — que Dieu ne reste jamais indifférent aux souffrances de son peuple ; il les prend à cœur parce qu'il prend ses élus à cœur¹³. Il nous semble donc difficile d'affirmer, sans outrepasser le sens et la portée des données vétéro-testamentaires en tout cas, que Dieu souffre avec les siens.

Stott fait également référence à quelques passages du Nouveau Testament, comme 1 Corinthiens 2,8 qui dit que les « princes de ce siècle » ont « crucifié le Seigneur de gloire », ou Hébreux 9,15 à 17 où l'auteur de l'épître souligne que la mort du Christ est en fait la mort du testateur, c'est-à-dire Dieu lui-même. Stott met également en avant Ac 20,28, où Paul parle de « l'Eglise de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Toutefois, nous devons reconnaître que chacun de ces passages parle de *la mise à mort du Christ*, de celui qui est aussi le vrai Fils de Dieu. C'est tout autre chose que de dire qu'ils parlent de *la souffrance de Dieu* ! Prendre ces versets dans le sens où Stott les comprend conduirait plutôt à dire que Dieu lui-même serait mort à la croix, ce qui, pour les auteurs bibliques, serait autant un non-sens qu'un blasphème¹⁴ ! La vraie portée de ces versets n'est pas que Dieu

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire pages 75-77.

¹³ Il faut souligner, néanmoins, que cette traduction d'Es 63,9 est loin d'être établie. Ce verset dit, littéralement : « Dans toutes leurs adversités (*tsarathbam*), non pas un adversaire (*lô' tsar*), mais un ange (*oumale' akh*) ; sa face les a sauvés ». La TOB, la Bible de Jérusalem et la Bible en français courant suivent ici les traductions grecque et latine : « Dans toutes leurs angoisses, ce n'est pas un messager ou un ange, c'est sa face qui les a sauvés » (BJ) ; « adversaire » et « messager » sont très proche en hébreu ; cf. Es 57,9).

¹⁴ Calvin s'exprime ainsi : « Car Dieu n'a point de sang et ne peut souffrir, ni être touché des mains. Mais d'autant que Jésus-Christ, qui était Dieu et vrai homme, a été crucifié et a épandu son sang pour nous, ce

a souffert à la croix. L'implication est plutôt que celui qui est mort en croix n'est pas un simple homme ; il est aussi le Dieu véritable et éternel.



Le théopaschitisme* de Stott contient sans doute un certain attrait sentimental — l'idée que Dieu souffrirait pour nous, ses créatures¹⁵. Le prix en est pourtant élevé puisque, pour élaborer sa position, Stott doit procéder à une révision radicale de la doctrine classique de Dieu. Le développement de l'évangélique britannique bute, en effet, contre l'unité des personnes et des attributs divins ; il soulève donc inévitablement le problème du trithéisme*. Cette révision entraîne également le rejet d'une vraie immuabilité*, ou « impassibilité », divine¹⁶. Plus fondamentalement encore, la présentation de Stott, tout en se prétendant biblique, outrepassa les affirmations claires de l'Écriture ; elle érige une spéculation métaphysique sur le silence des textes bibliques.

La plus grande faiblesse de l'exposé de Stott nous semble toutefois résider dans son incapacité à donner une réponse satisfaisante à la question d'Anselme : *Cur Deus Homo ?* « Pourquoi le Dieu-homme ? ». Pourquoi le Fils éternel de Dieu devait-il assumer *notre humanité* ? En effet, puisque l'essentiel de la croix, pour Stott, est cette déchirure au sein de Dieu, l'incarnation — l'humanité du Christ — peut-elle avoir une vraie valeur pour notre salut ? N'est-elle pas réduite, logiquement, à n'être qu'une manifestation visible de ce qui se passe au sein du Créateur ?

qui a été fait en sa nature humaine est improprement appliqué divinité, bien que ce ne soit pas sans raison. [...] d'autant que [Christ] était Dieu et homme, au regard de l'union des deux natures, il attribuait à l'une ce qui était à l'autre » ; *Institution chrétienne*, II, xiv, 2 (p. 239). De la même manière, on peut légitimement appeler Marie *theotokos* (mère, ou « porteuse » de Dieu) parce qu'elle est mère de celui qui est aussi le Fils éternel du Père — ce qui est tout autre chose que de dire qu'elle serait, littéralement, celle qui aurait engendré Dieu !

¹⁵ Dans une partie où il tente de répondre à la question « qui est le substitut ? », Stott récuse le théopaschitisme comme une hérésie, le définissant comme l'idée que c'est « surtout Dieu qui avait souffert en Christ et par lui » ; p. 149 (nous soulignons). Cependant, l'Eglise a rejeté le théopaschitisme, non parce qu'il faisait une place plus large aux souffrances de Dieu qu'à celles du Christ dans son humanité, mais parce qu'il enseignait « [...] que Dieu le Verbe a éprouvé la douleur et la mort dans sa divinité » ; M. Jugie, *Dictionnaire de Théologie Catholique (DTC)*, tome 10,2 (Paris, Librairie Létouzey et Ané), col. 2237. Il est notoire, par ailleurs, que nulle part dans son livre Stott n'accentue les souffrances du Christ *dans son humanité*.

¹⁶ Cette transformation se voit encore dans l'idée que les souffrances de Dieu seraient obligatoires (p. 336) et que la croix aurait été un « risque » dont l'issue était tout sauf certaine : « [...] Dieu a pris le risque, en livrant son Fils à la mort de ne plus contrôler les événements et donc de perdre la maîtrise sur lui-même » ; p. 209.

L'insistance unilatérale sur la nature divine du Christ en croix pose donc, nous semble-t-il, plus de difficultés qu'elle n'en résoud. Nous pourrions même dire qu'une telle insistance barre la route à une vraie compréhension de la logique de notre salut puisque, pour l'Ecriture, l'humanité du Crucifié y est tout aussi centrale que sa divinité. Existe-t-il une analyse plus satisfaisante de la place des deux natures du Christ au Calvaire ? C'est ce que nous voulons voir maintenant en nous tournant vers la Réforme calvinienne.

II. Les deux natures du Christ en croix d'après les Réformateurs

Les problèmes posés par l'exposé de Stott nous obligent à regarder plus loin, tout en nous permettant d'affiner le sens de nos interrogations. Dans notre deuxième partie nous voulons développer la manière dont la théologie réformée des XVI^e et XVII^e siècles a conçu la relation entre les deux natures au calvaire. Nous allons le faire en regardant les écrits les plus connus de cette époque.

a. Abandon ou sentiment d'abandon ?

Ce qui précède soulève une question qui n'est pas sans pertinence pour le sujet qui nous préoccupe : comment la théologie réformée a-t-elle compris le cri de dérélition* qui est au centre de la crucifixion ?

On peut remarquer, tout d'abord, que les Réformateurs ont affirmé avec beaucoup de force la réalité de la malédiction et du jugement divins. Le *Catéchisme de Heidelberg* exprime bien la pensée de la Réforme en disant que le Christ « a porté en son corps et en son âme le poids de la colère de Dieu contre le péché de tout le genre humain » (Q 37). D'une manière plus personnelle, le catéchisme rappelle que le Christ « [...] s'est chargé de la malédiction qui pesait sur moi, puisque la mort sur la croix était maudite de Dieu » (Q 39). De même, le *Catéchisme de Genève* ; en exposant le sens du *descendit ad inferos* du symbole des Apôtres, précise que Jésus, à la croix, « comparaisait au tribunal de Dieu pour y être puni à la place des pécheurs » (Q 66). Pas de doute possible : pour la théologie réformée, le jugement qui a fondu sur le Christ au calvaire a bien été réel.

Est-il donc permis de parler, à la manière de Stott, d'un « abîme insondable » qui se serait créé entre le Père et le Fils éternels ? Les Réformateurs se refusent, en tout cas, à une telle idée. Dans la même question du *Catéchisme de Genève* que nous venons de citer, il est affirmé qu'il fallait que le Christ connaisse « l'affreux tourment de se croire abandonné, et même haï de Dieu ». Et cela soulève la question : « Son Père était-il donc irrité contre lui ? » (Q 67). Or, la réponse du

catéchisme est sans équivoque : « Pas du tout ! S'il a usé envers lui d'une telle rigueur, c'est afin que s'accomplît la prophétie d'Esaïe : 'Il a été frappé par Dieu pour nos péchés, meurtri pour nos iniquités' ». Le *Eloï, Eloï, lama sabachtani* du vendredi saint n'est donc pas, dans cette perspective, l'expression d'une déchirure éternelle, mais d'un sentiment humain d'abandon.

Jean Calvin, l'auteur du catéchisme, s'expliquera davantage dans son *Institution de la religion chrétienne* : le cri de Jésus à la croix ne signifie pas que Dieu lui ait retiré son affection paternelle, puisque le Christ peut continuer à intercéder pour les hommes auprès de lui (Lc 23,34). Ce cri nous révèle plutôt que Dieu fait expérimenter au Christ tout ce que doivent éprouver ceux qui sont sous le jugement :

[...] de fait, on ne peut imaginer un abîme plus épouvantable, *que de se sentir délaissé et abandonné par Dieu*, de n'en recevoir aucune aide quand on l'invoque, et de ne rien attendre d'autre sinon qu'il conspire à nous perdre et à nous détruire. [...] Toutefois, par cela nous ne voulons pas inférer que Dieu ait jamais été ou adversaire du Christ ou courroucé contre lui. [...] Mais nous disons que [Christ] a soutenu la pesanteur de la vengeance de Dieu, puisqu'il a été frappé et affligé par sa main et qu'il a expérimenté *tous les signes que Dieu montre aux pécheurs* en se courrouçant contre eux et en les punissant¹⁷.

La croix n'est pas pour Calvin le lieu d'un « drame inter-trinitaire ». Elle est le moment où le Christ se met à la place des pécheurs et connaît intimement — dans son corps, sa perception et ses sentiments humains — le châtiment qu'auraient dû subir les hommes qu'il y représente. C'est là, en fait, le point de vue de la Réforme calvinienne dans son ensemble. Cette position nous pousse à poser une question dont nous pouvons déjà entrevoir la réponse : de quelle nature, précisément, les souffrances de la croix relèvent-elles ?

b. A quelle nature les souffrances du Christ doivent-elles être attribuées ?

Pour les Réformateurs, poser cette question, ce n'est pas diviser l'incarnation. Mais c'est reconnaître que, pas plus que dans la personne du Christ, il n'y a dans son œuvre aucune confusion entre les propriétés ou les actes des deux natures : « Christ, dans l'œuvre de médiation, a agi selon ses deux natures, chacune d'elles agissant selon ce qui lui est propre »¹⁸.

¹⁷ *Institution Chrétienne (IC)*, II, xvi, 11 (texte légèrement modernisé ; c'est nous qui soulignons). Cf. aussi II, xvi, 12.

¹⁸ *La Confession de foi de Westminster*, VIII, 6.

Le *Catéchisme de Genève* aborde explicitement la question du rapport entre les souffrances et les deux natures du Christ : « Mais, s'il est Dieu, comment a-t-il pu éprouver un tel effroi : celui d'être abandonné par Dieu ? » (Q 68). Dans la réponse qui suit nous lisons ceci : « C'est en tant qu'homme qu'il est arrivé là. Sa divine nature est restée momentanément dans l'ombre, comme si elle s'était abstenue d'intervenir ». D'après le catéchisme, c'est donc dans sa nature humaine, et non selon sa divinité, que le Christ a souffert.

Le *Catéchisme de Heidelberg* va dans le même sens, en enseignant que le châtement pour le péché fut subi précisément dans l'humanité du Christ. Paradoxalement, cette affirmation apparaît dans une question relative à la divinité du Médiateur : « Pourquoi doit-il être en même temps vrai Dieu ? ». Toutefois la réponse est appropriée : « Afin que, dans son humanité, il puisse, par la puissance de sa divinité, soutenir le poids de la colère de Dieu, nous acquérant et nous rendant ainsi la justice et la vie »¹⁹. L'humanité est ici le lieu des souffrances du Médiateur. Ursinus, co-auteur du catéchisme (avec Olevianus), développera cette affirmation dans son *Commentaire du catéchisme de Heidelberg*, en expliquant le cri du Christ à la croix. Voici ce qu'il en dit :

Non pas qu'il y eût une quelconque séparation entre les deux natures du Christ ; mais [...] la Divinité abandonna l'humanité pour un temps, la Parole se tenant en repos ou coi (comme le disait Irénée), n'apportant ni aide ni délivrance à l'humanité affligée jusqu'à ce qu'une passion tout à fait suffisante soit endurée et achevée²⁰.

Les souffrances du Christ ne peuvent donc être attribuées qu'improprement à la nature divine du Christ. Toute ambiguïté est ôtée lorsque Ursinus soulève la question : « Le Christ a-t-il souffert selon les deux natures ? » :

Le Christ a souffert, non selon les deux natures, ni selon sa divinité, mais selon sa seule nature humaine, et dans le corps et dans l'âme ; car la nature divine est immuable, impassible, immortelle ; elle est la vie même. Mais le Christ a souffert de telle manière, selon son humanité, que par sa passion et sa mort il a rendu satisfaction pour les péchés des hommes²¹.

Calvin développe cette même perspective dans l'*Institution chrétienne* : le Christ a revêtu notre humanité afin de « [...] souffrir la peine

¹⁹ Question et réponse 17 (c'est nous qui soulignons).

²⁰ *Commentary on the Heidelberg Catechism* (Presbyterian and Reformed, Phillipsburg, New Jersey [E.U.], s.d.), p. 213 (commentaire sur Q 37). Ce commentaire fut d'abord élaboré en Latin par un disciple et ami proche d'Ursinus, à partir des cours professés par ce dernier sur le catéchisme. La publication originelle date de 1585.

²¹ *Ibid.*, p. 215.

que nous avons méritée, *en la chair en laquelle la faute avait été commise* »²². Cette idée revient également dans des discussions connexes. Ainsi, en réfutant les positions de Michel Servet, Calvin remarque que seule l'humanité du Christ peut assurer notre salut : « Car si la chair [du Christ] était la divinité même, elle ne serait plus son temple ; et aussi nous ne pouvons avoir de Rédempteur, *sinon qu'il soit engendré vraiment selon la chair pour être vrai homme* »²³. Le fait que Christ prenne réellement *notre* humanité est considéré comme primordial pour notre salut.

Dans tous ces passages l'idée essentielle, c'est que chercher notre salut ailleurs que dans l'obéissance humaine du Médiateur (obéissance qui nous avait été requise) ou dans la mort humaine de celui-ci (mort qui nous était destinée en tant qu'hommes pécheurs), c'est nous ôter toute certitude d'un salut réel et définitif. Les Réformateurs attribuent donc les souffrances du Christ à la nature humaine. Il était même *nécessaire* que le Médiateur souffre selon son humanité puisque, là où l'homme a péché, c'est l'homme qui doit réparer²⁴.

Cet enseignement peut paraître excessif ou sembler outrepasser les avertissements de Chalcédoine, à savoir qu'il n'y a pas davantage de *division* ou de *séparation* dans les deux natures du Christ qu'il n'y a de mélange ou de changement. Dans ce contexte, il est intéressant de jeter un regard rapide sur la théologie luthérienne de la même époque. Car, si le reproche a été fait aux Réformés de séparer les deux natures du Christ, on a souvent accusé les Luthériens de prôner plutôt un changement dans les deux natures, voire un mélange des deux. La *Formule de concorde* pourtant, en exposant la « pure doctrine christologique de l'Eglise chrétienne », commence par affirmer l'unité de la personne du Médiateur dans les mêmes termes que Chalcédoine. Puis elle dit ceci, en abordant l'humanité du Christ :

Les propriétés de la nature humaine sont : d'être une créature corporelle, faite de chair et de sang, d'être finie et circonscrite, de souffrir et de mourir, de monter et de descendre, de se mouvoir de lieu en lieu, d'avoir faim et soif, de souffrir du froid et de la chaleur, etc., propriétés qui ne deviennent jamais celles de la nature divine²⁵.

²² IC, II, xii, 3 (p. 225, c'est nous qui soulignons). Cf. aussi la *Confession belge*, art. XX : « Nous croyons que Dieu étant très parfaitement miséricordieux et aussi très juste, a envoyé son Fils prendre la nature en laquelle la désobéissance avait été commise, pour en icelle satisfaire et punir le péché par la très rigoureuse mort et passion d'icelui ».

²³ IC, II, xiv, 8 (c'est nous qui soulignons). Calvin combat l'hérésie d'Apolinaire de la même manière : II, xvi, 12. Cf. aussi la *Confession belge*, art. XX.

²⁴ Cf. aussi le *Catéchisme de Heidelberg*, Q 14 et 16 et le *Catéchisme de Genève*, Q 51 et 52.

²⁵ *Formule de concorde*, Epitomé VIII, proposition 4 in *La foi des*

Partant de cette affirmation, la *Formule* parle, un peu plus loin, des souffrances du Christ à la croix : « Le Fils de Dieu a donc réellement souffert pour nous, *mais selon la propriété de la nature humaine* qu'il a admise dans l'unité de sa personne divine [...] »²⁶. On le voit bien, les théologiens luthériens du XVI^e siècle, que l'on ne saurait accuser de Nestorianisme*, sont ici très proches des Réformés. Il ne s'agissait, pas plus pour les uns que pour les autres, d'une division des deux natures du Christ ; ce qu'il fallait sauvegarder, c'était d'abord l'affirmation biblique, à savoir que les deux natures ne se confondent pas dans l'incarnation²⁷.

Au fond, ces prises de position du XVI^e siècle proviennent du désir de ne pas défigurer la vérité biblique sur la personne du Christ et la nature de Dieu. Nous y voyons avant tout le souci de sauvegarder, dans l'incarnation, la réalité de la nature divine — Dieu reste pleinement Dieu ! — et la réalité de la nature humaine : c'est véritablement à un homme que Dieu a fait subir ce que l'homme pécheur méritait.

c. Le « rôle » de la nature divine du Christ à la croix

Tout cela implique-t-il que, selon les Réformateurs, la divinité du Christ n'aurait eu aucune importance pour ce qui est de la croix, ou qu'un Christ seulement humain aurait suffi à acquérir notre rachat ? C'est peut-être l'impression que nous pourrions avoir en regardant ce qui précède.

En fait, la place centrale qu'occupe la notion du *Médiateur* dans la théologie réformée du XVI^e siècle nous oblige déjà à répondre par la négative. La doctrine du Médiateur y est, en effet, au cœur même

Eglises luthériennes, Confessions et catéchismes (éd. A. Birmelé et M. Lienhard, Paris-Genève, Le Cerf-Labor et Fides, 1991), p. 436 (c'est nous qui soulignons).

²⁶ *Ibid.*, Epitomé VIII, proposition 9, p. 437 (nous soulignons).

²⁷ Cf. aussi *solida declaratio*, VIII, affirmations 1 à 5. Il convient de reconnaître, pourtant, que la *Formule* souffre aussi de certaines incohérences, notamment en ce qui concerne la *communicatio idiomatum* (la communication des propriétés). Cf., par exemple, *Solida declaratio*, VIII, 20 : « En raison de cette union hypostatique, qui ne peut ni exister ni être conçue sans une communion réelle des natures, *ce n'est pas seulement la nature humaine*, dont le propre est de souffrir et de mourir, *qui a souffert pour les péchés du monde entier ; au contraire, c'est le Fils de Dieu lui-même qui*, selon la nature humaine assumée par lui, *a souffert* et, comme l'atteste notre Symbole apostolique, *est réellement mort, bien que la nature divine ne puisse ni souffrir, ni mourir* » ; *ibid.*, p. 510s. (c'est nous qui soulignons). Cf. aussi Epitomé VIII, partie négative, affirmation n° 12, in *ibid.*, p. 438. On peut également consulter, sur toute cette question, G.C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 275ss et O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, tome II (Grand Rapids, Eerdmans, 1983), p. 130s.

du salut. Le *Catéchisme de Heidelberg* illustre cela à merveille : la deuxième partie de cet ouvrage, traitant de la délivrance de l'homme, s'ouvre par l'affirmation du jugement divin qui pèse sur la race humaine, et dont l'homme est incapable de s'acquitter (Q 12 à 14). Puis le catéchisme passe à la nécessité d'une médiation entre Dieu et l'homme : « Quel médiateur et libérateur devons-nous donc chercher ? » (Q 15), question à laquelle il donne la réponse suivante : « Quelqu'un qui soit vrai homme et parfaitement juste, et cependant plus fort que toutes les créatures, c'est-à-dire qui soit en même temps vrai Dieu ». Le rôle du Médiateur — de celui qui est vrai homme *et* vrai Dieu — est donc, dans la pensée de la Réforme, capitale pour notre salut²⁸.

Ayant dit cela, quel rôle précis devons-nous attribuer à la nature divine du Christ dans l'œuvre de la croix ? Le *Catéchisme de Heidelberg* donne une première orientation, en posant ainsi le problème du péché : « Y a-t-il quelque part une simple créature qui puisse payer pour nous ? » (Q 14). C'est surtout la deuxième partie de la réponse qui retiendra ici notre attention : « Aucune. [...] parce qu'une simple créature ne pourrait ni supporter le poids de la colère éternelle de Dieu contre le péché, ni en délivrer d'autres ». Autrement dit, un simple homme ne saurait tenir devant la colère du Dieu saint sans être anéanti, sans succomber à l'extrémité de l'épreuve. Il fallait donc que la nature divine, au moment de la croix, soit là pour « secourir » la nature humaine du Christ, pour lui donner la force de subir le jugement de Dieu et lui permettre de rester fidèle dans le châtiment. La question 17 explique davantage ; après avoir évoqué la nécessité d'un médiateur et, plus précisément, de l'humanité de ce médiateur (Q 15 et 16), le catéchisme aborde la divinité de celui-ci : « Pourquoi doit-il être en même temps vrai Dieu ? ». La réponse donnée, que nous nous permettons de citer de nouveau, va tout à fait dans le même sens que la question 14 : « Afin que, *dans son humanité*, il puisse, *par la puissance de sa divinité*, soutenir le poids de la colère de Dieu [...] »²⁹. Le rôle de la divinité se définit ici en termes d'aide ou de soutien en faveur de l'humanité du Christ.

Ursinus, dans son *Commentaire*, revient précisément sur ce point. Dans son explication de la question 17, il affirme :

Si notre Médiateur n'avait été qu'un homme, et qu'il avait pris sur lui le fardeau de la colère de Dieu, il eût été écrasé sous

²⁸ Chez Calvin, cette centralité de la médiation du Christ englobe toute la doctrine de la personne et de l'œuvre du Christ. Cf. *ibid.*, p. 128 et les titres des chapitres de l'*Institution chrétienne* touchant à la Christologie : « Qu'il a fallu que Jésus-Christ, *pour faire office de Médiateur*, fût fait homme » (II, xii), « comment les deux natures font une seule personne *au Médiateur* » (II, xiv). On remarquera notamment le titre de II, xvi : « Comment Jésus-Christ s'est acquitté *de l'office de Médiateur, pour nous acquérir le salut*. Où il est traité de sa mort, résurrection et ascension ».

²⁹ C'est nous qui soulignons.

son poids. Il était donc nécessaire qu'il dispose d'une puissance infinie et, pour cette raison, qu'il soit Dieu, afin de pouvoir supporter un châtement infini, sans sombrer dans le désespoir, ou en être écrasé³⁰.

Ensuite, prévoyant l'objection qu'un simple homme qui serait resté dans l'obéissance aurait pu ainsi satisfaire aux exigences divines, Ursinus souligne qu'une telle obéissance, quoique suffisante pour la justice de son auteur, n'aurait pu acquérir la justice à d'autres hommes. Pour que cela soit possible, il fallait que le Médiateur soit de nature divine :

Quoi que nous concédions [...] qu'un simple homme, par son obéissance, puisse accomplir parfaitement la loi, toutefois cette obéissance n'aurait pu être une satisfaction pour les péchés d'un autre, car chacun est tenu d'obéir à la loi. *Il était donc nécessaire que le Médiateur endure une punition suffisante pour nous et, pour cette raison, être armé d'une puissance divine* ; car si les démons eux-mêmes ne sont pas capables de supporter le poids de la colère de Dieu vis-à-vis du péché, combien moins l'homme pourrait-il le faire³¹.

Notons que la nécessité de la nature divine se pose ici spécifiquement vis-à-vis de *la grandeur de la colère de Dieu* ; le châtement qui s'est abattu sur le Christ le vendredi saint n'a pas eu la force d'une punition individuelle seulement, de ce qu'aurait mérité un seul homme. A la croix, le Christ a pris sur lui la totalité du châtement que méritaient tous ceux qu'il représentait. Pour que le Christ procure le rachat à tous les élus, il a fallu qu'il puisse supporter une colère et un châtement sans bornes. Or cela, affirment les Réformateurs, aucun homme n'aurait pu le faire et demeurer dans la soumission et la confiance vis-à-vis de Dieu³².

C'est cette même idée que nous trouvons dans le *Grand catéchisme de Westminster*, rédigé presque un siècle plus tard. A la question « pourquoi fallait-il que le Médiateur soit Dieu ? » (Q 38) nous lisons la réponse que voici :

Il fallait que le Médiateur soit Dieu afin de soutenir la nature humaine, de l'empêcher de sombrer sous la colère infinie de Dieu et la puissance de la mort ; d'accorder une valeur et une efficacité à ses souffrances, à son obéissance et à son intercession ;

³⁰ *Op. cit.*, p. 87.

³¹ *Ibid.*, p. 88 (c'est nous qui soulignons).

³² Ursinus écrit ailleurs : « Comment donc le rachat que le seul Christ a payé peut-il correspondre aux péchés d'un grand nombre d'hommes ? [...] D'abord, en raison de la dignité de sa personne ; et deuxièmement, à cause de la grandeur de la punition qu'il endura ; car il souffrit ce que nous aurions dû souffrir pendant toute l'éternité » ; *ibid.*, p. 214. Cf. également T. de Bèze, *Confession de foi du chrétien*, art. XX et les *Canons de Dordrecht*, II, iv.

et de satisfaire la justice de Dieu, de procurer sa faveur, de s'acquérir un peuple qui lui soit propre, de donner son Esprit aux membres de celui-ci, de vaincre leurs ennemis et de leur apporter un salut éternel.

Dans toutes ces choses qu'énumère le catéchisme, la divinité du Christ est centrale. Mais comme pour le *Catéchisme de Heidelberg*, elle est essentielle, non pour apporter une œuvre parallèle à celle de l'humanité du Christ, mais précisément pour permettre que l'aspect humain de cette œuvre unique s'accomplisse et ait une efficacité auprès du Père. En particulier, c'est la nature divine qui accorde à la nature humaine de supporter la colère divine, tout en restant dans une attitude de fidélité, de soumission et d'obéissance.



En conclusion à cette partie nous pouvons donc affirmer que le propre de la divinité du Christ en croix, selon la théologie des premières générations de la Réforme, n'a pas été de souffrir, ou de subir la colère du Père, mais de permettre à l'humanité du Christ d'accomplir fidèlement le rôle qui lui était échu. En ayant le souci de maintenir l'unité de l'œuvre du Christ, nous pourrions articuler ainsi cette position : *la nature divine du Christ a assuré que les souffrances et le châtiment, qui eurent lieu dans le corps et l'entendement de ce dernier, ne l'ont pas écrasé ; au contraire, ce Médiateur a pu, à cause d'elle, rester fidèle à son office et accomplir son œuvre.* C'est à la fois la grandeur du châtiment qui s'est abattu sur le Christ, et la dignité de celui qui l'a subi, qui ont fait de la croix le lieu et le fondement de notre salut. A l'inverse de la position de Stott, les Réformateurs donnent donc une réponse précise à la question de savoir pourquoi le Fils éternel devait assumer notre humanité : c'était pour prendre sur lui-même, *dans sa nature humaine*, le jugement qui nous était destiné, à nous les hommes.

III. Les deux natures et la croix : examen de quelques passages-clefs de l'Écriture

L'Écriture elle-même nous permet-elle d'aller plus loin ? Pouvons-nous, sur la base des affirmations bibliques, arriver à une position précise au sujet de « l'admirable échange » qui a eu lieu à Golgotha ? Nous voulons tenter de répondre à cette question dans les paragraphes qui suivent, en nous aidant de deux « lieux » bibliques : il s'agit de l'analogie entre le Christ et Adam, et de l'exposé que fait l'épître aux Hébreux sur l'œuvre et la personne du Christ.

a. Le Christ et Adam dans l'enseignement de Paul

Paul aborde ce thème en *1 Corinthiens 15*, dans le contexte précis de la résurrection future des croyants. Aux membres de l'Eglise

de Corinthe qui en sont venus à nier la résurrection des morts, Paul expose le lien nécessaire entre la résurrection du Christ, « le dernier Adam » (v. 45) et celle de l'humanité qui est « en lui ».

Il le fait d'abord à travers une métaphore : notre résurrection est inévitable, car Christ est « les prémices » de ceux qui lui appartiennent (v. 20) : ce qui lui est arrivé leur est également promis, car sa résurrection et la leur ne forment qu'une seule réalité³³. La métaphore est expliquée dans les deux versets suivants :

En effet, puisque la mort est venue par un homme (*di'anthrôpou thanatos*), c'est aussi par un homme (*kai di'anthrôpou*) qu'est venue la résurrection des morts. Et comme tous meurent en Adam, de même aussi, tous revivront en Christ [...] (vv. 21 et 22).

La mort du premier homme a signifié la mort pour tous ceux que cet homme représentait devant Dieu. Or, de la même manière, nous dit Paul, la résurrection de l'homme Jésus-Christ signifie la résurrection pour tous ceux dont il est le Chef et le représentant auprès du Père. Comme le péché d'Adam contenait en germe toute la suite de l'histoire des hommes, ainsi la résurrection du Christ contient en elle-même ce qui est maintenant réservé aux siens. L'humanité du Chef, implicite déjà dans la notion des prémices, est ici capitale : elle assure la rédemption de ceux qui lui appartiennent. Comme le dit un commentateur, ce qui intéresse Paul dans ces versets, c'est le renversement de la mort par la résurrection ; mais c'est aussi « [...] la manière *humaine* dont la vie et la mort sont communiquées et, par conséquent, l'humanité authentique du Christ. Quelles que puissent être les croyances des Corinthiens au sujet de la résurrection du Christ, on ne saurait dire que celle-ci est d'un autre ordre en raison de la divinité du Christ. Bien plutôt, de même que la mort, la résurrection *vient par un homme* »³⁴.

Le « en effet, puisque » du v. 21 est capital : il implique que, dans le dessein de Dieu, le salut doit être en rapport avec la déchéance et ce qui l'a provoquée. Puisque c'est un homme qui a péché, le salut aussi doit passer par un homme. Par un homme est dénouée l'histoire dramatique du péché que le premier homme a déclenchée. Le rapport entre le Christ et Adam sert donc à mettre en avant, dans ce passage, l'aspect profondément humain de la rédemption obtenue par le Sauveur³⁵.

³³ Les prémices (*aparchê*) sont les premiers épis à être glanés lors de la récolte. Puisque Dieu a déjà commencé « la moisson » en ressuscitant le Christ, la suite est assurée.

³⁴ G. D. Fee, *First Epistle to the Corinthians* (coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987), p. 751 (souligné dans le texte).

³⁵ « L'accent est sur [*anthrôpou*], *homme*. C'est l'origine réellement humaine de ces deux phases opposées de l'existence de l'humanité que Paul veut mettre en relief. Par homme la nécessité de mourir a été

L'analogie entre les deux Chefs de l'humanité revient en *Romains* 5,12 à 21. Après avoir traité de la situation désespérée de l'humanité (1,18 à 3,20) et de la solution divine à ce dilemme (la foi en Christ, 3,21 à 5,11), Paul aborde le fondement « objectif » de notre rédemption. L'essentiel de ce passage tient en une comparaison entre les deux hommes, Adam et Christ, ainsi qu'en la relation de solidarité qui les unit à ceux qu'ils représentent.

Paul commence par l'affirmation que le péché et la mort sont entrés dans l'humanité « par un seul homme » (*di' benos anthrôpou*, v. 12). Comme en *1 Corinthiens*, l'action d'Adam a des conséquences décisives pour tous ceux qui sont issus de lui ; « les nombreux » subissent les effets de l'acte du premier homme (v. 12b à 14). Cependant, en face de celui-ci se tient un autre, celui dont Adam, de par sa représentation, est « la figure » (v. 14) ; c'est de ce deuxième homme, Jésus-Christ, que vient le don de la grâce pour tous ceux qui sont en lui :

Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul (*tou benos*), beaucoup sont morts, à plus forte raison, la grâce de Dieu et le don qui vient de la grâce d'un seul homme (*tou benos anthrôpou*), Jésus-Christ, ont-ils été abondamment répandus sur beaucoup (v. 15).

Ce qui est surtout frappant dans ce tableau qui oppose le Christ à Adam, c'est de voir à quel point est souligné le rapport entre le don du salut et l'humanité du Christ ; c'est *par un homme* (*tou benos anthrôpou*) que nous vient le salut. De même que la perte est le fait d'un homme, de même, la rédemption de Dieu nous est communiquée à travers l'action d'un homme. On pourrait même dire, d'après ce passage, que la représentation du Christ est possible parce que celui-ci est réellement humain ; il est le Chef d'une nouvelle humanité parce que, comme Adam, il est uni à ceux qu'il représente et qu'il partage avec eux une même nature. Son œuvre, comme le péché d'Adam, représente un tournant dans l'histoire *de l'humanité*³⁶.

Le rôle central dévolu à la nature humaine du Christ ressort plus clairement encore dans *l'obéissance* de ce dernier :

Ainsi donc, comme par une seule faute la condamnation s'étend à tous les hommes, de même par un seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend à tous les hommes. En effet, comme par la désobéissance d'un seul homme, beaucoup ont

imposée aux hommes ; par homme doit leur venir la puissance de ressusciter. C'est à l'homme à réparer le mal fait par l'homme » ; F. Godet, *La première épître aux Corinthiens*, tome II (Neuchâtel, Editions de l'Imprimerie Nouvelle L.A. Monnier [réimpr., 1965]), p. 351 (souligné dans le texte).

³⁶ Cf. O. Cullmann, *Christologie* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, [traduction française, 1968]), p. 150 et J. Murray, *The Epistle to the Romans* (coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1959 [réimpr., 1984]), p. 206s.

été rendus pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul, beaucoup seront rendus justes (v. 18 et 19).

L'unique acte d'obéissance du Christ, celui par lequel le salut nous est accordé, est le pendant décisif de l'unique acte par lequel le progéniteur de la race humaine s'est révolté contre Dieu, nous éloignant de la bénédiction (Gn 3). Cet acte d'obéissance est spécifiquement celui *de la croix*³⁷. Or, cet acte ne révèle pas seulement l'amour de Dieu pour les hommes ; il représente aussi l'obéissance *de l'homme offerte à Dieu*³⁸. En parlant de la mort du Christ comme d'un acte d'obéissance — action humaine par excellence ! —, Paul insiste sur le caractère humain de la croix ; « l'obéissance d'un seul », c'est l'obéissance d'un homme, c'est le don de la vie humaine du Christ, livrée à Golgotha.

Cependant, en affirmant l'importance de l'humanité du Christ pour la rédemption, nous aurions tort de négliger l'enseignement de Paul sur *la divinité du Christ* dans ce même événement. On voit cet accent sur la nature divine dans un autre passage où Paul met justement en avant le jugement de Dieu dans l'humanité du Sauveur : « [...] Dieu, en envoyant à cause du péché son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, a condamné le péché dans la chair » (Rom 8,3). Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, c'est bien de la divinité du Christ qu'il s'agit dans ce verset : Dieu envoie celui qui, dès avant l'incarnation, est *son Fils*. Le Christ, dans sa préexistence déjà, jouit de la filiation par rapport au Père ; il est de statut divin. Sans cette divinité, il n'y aurait pas eu de Christ ; il n'y aurait pas eu de salut. En même temps, la participation du Fils à notre humanité est totale. Et comme en Romains 5, c'est dans cette humanité que le jugement a eu lieu : Dieu a condamné le péché *dans la chair*, c'est-à-dire dans la nature humaine du Christ³⁹.



On voit donc se profiler dans ces passages de Paul les données fondamentales que l'Eglise systématisera plus tard : la divinité du Christ,

³⁷ Cf. H. Ridderbos, *Paul, An Outline of His Theology* (Grand Rapids, Eerdmans [tr. angl. 1975, 2e éd. 1990]), p. 167. C'est de ce même événement que Paul parle en 5,10 : « Nous avons été réconciliés avec Dieu *par la mort* de son Fils ».

³⁸ « Dans sa mort, le Christ représente Dieu avec les hommes ; mais il y représente également les hommes avec Dieu (1 Tm 2,5). Dieu prouve son amour envers nous par la mort du Christ (Rom 5,8) ; il l'a livré pour nous tous (Rom 8,32). Mais en même temps, l'obéissance du Christ est celle qui va jusqu'à la mort sur la croix (Ph 2,8), elle est l'acte de l'un par lequel les nombreux sont justifiés (Rom 5,18 et 19). *La ligne ne se trace pas seulement du haut vers le bas, mais en Christ elle remonte à Dieu* » ; *ibid.*, p. 190 (c'est nous qui soulignons).

³⁹ « Dans cette même nature qui chez tous les autres était

quoique présentée d'une manière encore discrète, est fondamentale pour la rédemption. Mais c'est *dans l'humanité* du Christ que celle-ci s'accomplit, par la condamnation du péché et par la puissance d'une vie renouvelée⁴⁰.

b. L'œuvre du Christ dans l'épître aux Hébreux

L'épître aux Hébreux prolonge la réflexion amorcée par Paul sur l'œuvre et la personne du Christ. Ecrite anonymement à une communauté tentée d'abandonner la confession chrétienne, cette lettre expose magistralement l'importance de l'incarnation et de la croix. Bien que les thèmes abordés dans cette épître ne soient pas entièrement « inédits » (tous sont effleurés, au moins, ailleurs dans le Nouveau Testament), ils sont néanmoins repris d'une façon originale, y recevant des applications nouvelles.

C'est le cas de *la divinité du Christ*. En effet si, dans les épîtres pauliniennes, le statut divin du Christ reste avant tout tacite, dans celle aux Hébreux elle prend une place prépondérante. On pourrait même affirmer que, de tous les écrits du Nouveau Testament, c'est Hébreux (avec l'évangile de Jean) qui met le plus en avant l'affirmation selon laquelle le Christ est réellement divin : nous lisons dès les premiers versets que le Fils de Dieu est « le rayonnement » de la gloire et « l'expression de l'être » divins (1,3 et 4). Il est Dieu lui-même, le créateur de l'univers (v. 8 à 12). La divinité du Christ fournit encore le point de départ à un des passages capitaux de l'épître, à savoir Hébreux 2,6 à 18. Là, l'auteur cite, en l'appliquant au Christ, le Psaume 8 : le Fils éternel de Dieu a été fait « pour un peu de temps, inférieur aux anges »

pécheresse, dans cette même nature qui chez tous les autres était dominée et dirigée par le péché, dans cette nature assumée par le Fils de Dieu, mais immaculée, Dieu a condamné le péché et renversé son pouvoir. Jésus n'a pas seulement effacé la culpabilité du péché. Il ne nous a pas seulement approchés de Dieu ; mais encore, il a triomphé du péché en tant que puissance et nous a libérés de sa domination asservissante. Et cela n'aurait pu se faire autrement que dans la chair. Le combat a été engagé, et le triomphe obtenu, dans cette même chair qui est en nous le siège et le moyen du péché » ; J. Murray, *op. cit.*, p. 281s. Cf. Ep 2,15 ; Col 1,22 ; 1 P 3,18 ; 4,1.

⁴⁰ L'importance de la divinité du Christ se voit de façon exemplaire en Ph 2,5 à 11, où « le sujet agissant » dans l'incarnation est clairement le Fils éternel de Dieu. On pourrait dire que, d'après ce passage, c'est la divinité du Christ qui « contrôle » et « meut » le Médiateur. C'est le Fils éternel qui, s'étant trouvé « dans la situation d'un homme », s'est humilié (v. 7s.). L'humanité de Jésus n'y perd rien de sa spécificité ! Mais l'impulsion vient « d'en haut », de la nature divine. Cf. J.-F. Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973), p. 85 et 91ss.

(2,7 et 9). Le Fils s'est abaissé ; il est entré dans le monde comme un homme⁴¹.

Mais cette insistance sur la divinité n'occulte aucunement *l'humanité du Christ*, et l'épître aux Hébreux est aussi l'écrit du Nouveau Testament qui insiste le plus fortement de tous sur le caractère véritablement humain de notre Sauveur.

Cet accent sur l'œuvre du Christ comme une œuvre d'homme ressort nettement dans *les titres* christologiques. Un des principaux est celui de « souverain sacrificateur » (*archiereus*) — notion-clef pour toute l'épître⁴². Or il s'agit, dans cette sacrificature, d'un office foncièrement humain, puisque le grand prêtre est appelé à représenter les hommes devant Dieu, ce qu'il ne peut faire qu'en étant lui-même un homme⁴³. De même, le Christ est appelé « l'auteur (*archêgon*) du salut » et « l'auteur de la foi »⁴⁴. Le terme *archêgos* — ce qui n'est pas évident dans la traduction d'« auteur » — désigne celui qui agit premièrement lui-même, puis en fait bénéficier ceux pour lesquels il a agi⁴⁵ : le Christ a d'abord obtenu pour lui-même ce qu'il donne maintenant aux siens. Il y a, là encore, la suggestion d'une nature commune entre le Sauveur et les hommes : « Le *archêgos tês sôtêrias* est celui qui conduit d'autres au salut, en ayant tracé lui-même le chemin auparavant (cf. 5,1) ; le *archêgos tês pisteôs* est celui qui amène d'autres à la foi parce qu'il a lui-même exercé la foi d'une façon parfaite »⁴⁶. Cette même idée est présente lorsque l'auteur des Hébreux nous dit que le Christ a accédé en présence de Dieu « comme un précurseur », c'est-à-dire comme celui qui a ouvert le chemin à ses frères, les précédant dans la « course »⁴⁷.

⁴¹ La divinité du Christ revient encore en 5,7, où « les jours de sa chair » semblent se référer à l'incarnation. En 9,17 le Christ est encore désigné comme le testateur de l'ancienne alliance, c'est-à-dire comme Dieu lui-même.

⁴² L'auteur souligne (8,1) que son enseignement sur le Christ comme Souverain Sacrificateur est « le point capital » (*kephalaion*) de son exposé.

⁴³ « Seul est prêtre celui qui est à la fois lié intimement aux hommes par toutes les fibres de la nature humaine et pleinement accrédité auprès de Dieu » ; A. Vanhoye, *Message de l'épître aux hébreux* (coll. Cahiers évangile 19, Paris, Cerf, 1977), p. 40. Cf. aussi G. Vos, « The Priesthood of Christ in the Epistle to the Hebrews », *Redemptive History and Biblical Interpretation* (Phillipsburg, NJ [E.U.], Presbyterian and Reformed, 1980), p. 133s.

⁴⁴ He 2,10 et 12,2.

⁴⁵ Le mot vient d'*archôn*, « chef », « prince », « celui qui est à la tête » (cf. *archê*, « premier » ou « commencement ») et d'*agô*, « aller », « conduire ». La TOB traduit par « initiateur », la BJ par « le chef qui devait les guider ». Cf. aussi S. Bénéteau, *L'épître aux Hébreux*, tome 1 (Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989), p. 120s.

⁴⁶ G. Vos, *art. cit.*, p. 133.

⁴⁷ Cf. 6,20. *Prodromos* (« précurseur ») est composé de *pro*, « avant » ☞

Mais ce sont *la croix et la résurrection* qui font apparaître avec le plus de clarté l'humanité de Jésus. En 2,9-18 l'auteur, ayant souligné la nature divine du Christ (1,1 à 2,7), s'attache à développer le « pendant » de cela, à savoir la vraie humanité du Sauveur dans l'œuvre du salut. Ce passage commence par l'affirmation que le Christ est maintenant élevé à nouveau, *à cause de ses souffrances dans la mort*, mort à laquelle il a goûté pour chacun de nous (v. 9). On pourrait penser que, puisque l'auteur vient d'évoquer l'incarnation (v. 7), il parle de souffrances divines. Cependant, la suite du texte suggère autre chose. Aux v. 10 et 11 nous lisons que, dans la logique divine, il était nécessaire que le Christ passe par la mort afin d'être ainsi amené à la perfection, « car celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés sont tous issus d'un seul » : l'auteur du salut devait obtenir, par son obéissance jusqu'à la mort, *une humanité parfaite*, pour que ceux qui sont à lui y accèdent à leur tour. Les souffrances, comme la perfection ainsi acquise, relèvent ici de l'humanité du Christ⁴⁸.

La communauté de nature entre Christ et les hommes est ensuite développée à l'aide de plusieurs citations mises dans la bouche de Jésus : celui-ci est, au sens profond du terme, le frère de ceux qu'il sauve (vv. 11b à 13). La raison de cette communauté de nature est reprise et développée aux vv. 14 et 15 :

Ainsi donc, puisque les enfants participent au sang et à la chair, lui aussi, d'une manière semblable y a participé, afin d'écraser par sa mort celui qui détenait le pouvoir de la mort, c'est-à-dire le diable, et de délivrer tous ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans l'esclavage.

La vraie humanité de Jésus dans l'acte rédempteur de la croix, nous dit l'auteur des Hébreux, est la *conditio sine qua non* de notre

et de *dromos*, « course, action de courir ». C'est, littéralement, un « avant-coureur ». G. Vos écrit que « le terme *prodromos* en 6,20 partage également, avec *archégos*, cette référence à l'identification dans l'expérience partagée, le 'précurseur' étant celui qui, non seulement conduit et ouvre l'accès, mais anticipe en lui-même le droit d'accès qu'il accorde aux autres par sa médiation » ; *ibid.*

⁴⁸ Le *ex henos pantes* (« tous issus d'un seul ») a été diversement compris. Héring, par exemple, y voit une référence à Adam : « En effet, le Fils, par son incarnation, est devenu descendant d'Adam comme tous les hommes » ; *Commentaire de l'épître aux Hébreux* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954), p. 34. D'autres le prennent comme une référence à Dieu lui-même, mais il nous semble que cela manquerait de pertinence : les anges aussi, auxquels le Christ est supérieur (vv. 5 et 16) ont leur origine en Dieu. Vu l'absence de toute référence à Adam dans cette épître, il vaut peut-être mieux comprendre *henos* comme un neutre, soulignant l'origine commune et, par conséquent, la *nature partagée* entre le Christ et nous. La Bible de Jérusalem traduit : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine ».

salut ; le Christ a été fait homme afin d'assumer la mort des hommes et de l'abolir. Les versets 16 et 17 le confirment : pour pouvoir réellement nous venir en aide, le Christ devait être totalement comme nous. C'est cela, seul, qui pouvait donner lieu à une intercession et à une propitiation valables : « Aussi devait-il devenir, en tout semblable à ses frères, afin d'être un souverain sacrificateur miséricordieux et fidèle dans le service de Dieu, pour faire l'expiation des péchés du peuple ».

L'auteur revient à l'offrande que le Christ a faite de lui-même, au chapitre cinq (cf. 5,1). C'est dans ce contexte qu'il aborde la notion de *l'obéissance* que le Christ a *apprise*, soulignant de nouveau l'humanité du Crucifié⁴⁹. Au verset 7 nous lisons que « c'est lui qui, aux jours de sa chair, offrit à grands cris et avec larmes, des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort ». Or, c'est dans cette intercession que le Christ *a appris* à s'en remettre parfaitement à son Père céleste. Nos pensées s'envolent spontanément au jardin de Gethsémané, où la prière de Jésus s'est transformée progressivement en une acceptation totale de la volonté divine (Mt 26,39ss). C'est par ce cheminement que le Christ a repoussé la tentation de faire sa propre volonté et, par conséquent, a atteint une obéissance éprouvée à la croix : « Ayant été exaucé à cause de sa piété, il a appris, bien qu'il fût Fils, l'obéissance par ce qu'il a souffert »⁵⁰.

Il est important de remarquer (contrairement à la position de Stott) que la souffrance n'est pas le point central de ce passage, mais plutôt *l'obéissance que Jésus y a apprise*. La souffrance en est *le moyen*, l'apprentissage, la finalité. L'idée d'un sacrifice parfait se lit en filigrane derrière ces versets : il fallait une offrande pure, sans tache. Le Christ, par son obéissance totale jusque dans les souffrances de la croix, a pu devenir cette offrande immaculée pour le péché et, par conséquent, le moyen de la rédemption. C'est ce que l'on voit au v. 9 : « Après avoir été élevé à la perfection, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent l'auteur d'un salut éternel ». L'insistance sur la perfection de Jésus atteinte à la croix met on ne peut plus fortement en relief l'offrande de l'homme Jésus-Christ.

Ce lien intime entre l'humanité du Christ et l'œuvre de la croix est encore confirmé par l'insistance sur *le sang et le corps du Christ*.

⁴⁹ « la confirmation la plus nette de l'enseignement de l'épître aux Hébreux sur la pleine humanité de Jésus est l'affirmation selon laquelle il a *appris* l'obéissance » ; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 85 (souligné dans le texte).

⁵⁰ Hé 5,7b et 8 ; il faut certainement comprendre « l'exaucement » ici comme la force nécessaire d'aller jusqu'au bout de l'œuvre de la croix ; c'est *en étant exaucé* que le Christ a appris l'obéissance dans la souffrance (cela se remarque bien dans l'emploi des participes et des verbes). Cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament* (Paris, Seuil, 1980), p. 144ss.

Nous lisons en 9,12 que le Christ est entré en présence de Dieu, « [...] non avec le sang des boucs et des veaux, mais avec son propre sang ». La mort humaine du Christ est la réalité dont les sacrifices de l'ancienne alliance n'étaient qu'une préfiguration (v. 9s.) ; c'est le sang de Jésus qui couvre réellement les péchés du peuple et les efface (cf. v. 7). Si les sacrifices de l'Ancien Testament procuraient une purification rituelle, celui de la croix opère, *a fortiori*, une sanctification radicalement supérieure :

- Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un esprit éternel (*dia pneumatos aiōniou*) s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant⁵¹.

Deux choses sont à noter : d'abord, ce qui donne l'efficacité au sacrifice du Christ, c'est la dignité singulière de la personne de celui-ci : le Christ est de nature divine, car c'est par « un esprit éternel » qu'il s'est offert⁵². Mais, deuxièmement, c'est *le sang* du Christ (ou, comme nous le lisons au v. 15, *la mort* du Christ) qui « purifie » ; la vie humaine du Sauveur, arrachée et livrée à la croix, nous donne la vie.

Au chapitre dix, l'auteur va plus loin encore en faisant remarquer le contraste entre « le sang des taureaux et des boucs » (v. 4) et *le corps* du Christ. Alors que les sacrifices de la loi de Moïse sont inutiles pour réellement effacer les péchés, le Christ réalise ce pardon dans sa nature humaine. Les paroles du Psalmiste sont ainsi mises sur ses lèvres : « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande ; *mais tu m'as formé un corps* » (v. 5). Or, poursuit l'auteur, c'est la mise à mort *de ce corps* — de la nature humaine du Christ — qui a accompli ce que les offrandes d'animaux étaient incapables d'opérer : « [...] nous sommes sanctifiés *par l'offrande du corps* de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (v. 10). Malgré le fort accent sur le caractère surnaturel de la personne de Jésus (il est celui qui est venu dans le monde afin de faire la volonté du Père), c'est le sacrifice de sa vie humaine qui accomplit le dessein de Dieu. Un commentateur résume ainsi l'idée de ces versets :

Seul un homme, en tant qu'être rationnel, doué d'une volonté et capable d'exprimer des sentiments, peut servir d'équivalent et de substitut aux hommes ; d'où l'incarnation, par laquelle le

⁵¹ Hé 9,13 et 14 (BJ).

⁵² « Cet esprit éternel n'est pas l'Esprit-Saint, mais la nature divine de Jésus [...] sur laquelle la mort n'a pas d'emprise » ; C. Spicq, *L'épître aux hébreux* (Sources bibliques, Paris, Gabalda, 1977), p. 155.

Fils de Dieu a assumé notre humanité, afin de s'offrir lui-même comme un homme à la place de notre humanité déchue [...] ⁵³.



Nous constatons ainsi, tout au long de l'épître aux Hébreux, deux « lignes parallèles » : la divinité du Christ y est développée de façon explicite dès le premier chapitre, et elle revient sans cesse dans la suite de l'exposé. C'est cette divinité qui est à l'origine de l'humanité du Christ et qui y donne une direction précise — le Fils éternel s'incarne pour accomplir le mandat du Père.

Cependant, malgré l'importance capitale de la nature divine du Christ, les souffrances de la croix, la mort qui s'ensuit et la propitiation que constitue cet événement sont attribuées au Christ *dans son humanité*. Cela est même nécessaire, nous dit Hébreux car, dans le châtiment divin, *un homme* doit prendre la place des hommes. C'est encore un homme qui doit accorder aux autres hommes la perfection humaine qu'il y a acquise. De même, et c'est là une des retombées essentielles de l'humanité du Christ pour les Hébreux, seul *un homme* qui a éprouvé ce que nous éprouvons, qui a été tenté comme nous — mais qui est resté fidèle — peut intercéder pour nous auprès du Père. Celui-là seul qui nous a précédés en traçant lui-même le chemin du salut peut nous donner les forces humaines nécessaires pour tenir bon dans la souffrance, et la tentation de nous détourner de l'appel de la foi. Or le Christ peut le faire parce qu'il a été, jusque dans les souffrances d'une mort en croix, comme un de nous.

IV. Conclusion

Entre la position de Stott et celle des Réformateurs, il n'y a pas, nous semble-t-il, lieu d'hésiter : notre préférence doit aller à l'analyse calvinienne de la croix. A la question des deux natures du Christ au Calvaire, il convient d'affirmer que c'est dans sa nature humaine que notre Sauveur a connu la malédiction et la souffrance. La nature divine n'y est aucunement minimisée, puisque c'est elle, précisément, qui accorde une valeur particulière et une efficace éternelle à la croix. C'est encore elle qui a soutenu l'humanité du Christ dans son épreuve, et l'a empêché de succomber devant la colère de la sainteté divine.

⁵³ P.E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to The Hebrews* (Grand Rapids, Eerdmans, 1977 [réimpr., 1993]), p. 392. Cf. aussi v. 20, où l'auteur affirme que c'est *la chair* du Christ qui fournit désormais le voile que nous traversons pour entrer en présence de Dieu (*tês sarkos autou*). La chair de Jésus, déchirée à Golgotha, nous permet de pénétrer dans le sanctuaire véritable (v. 19) et d'accéder au Père. C'est elle qui rétablit la communion avec Dieu.

Comme dans la vie du Christ, où celui-ci est demeuré dans une obéissance humaine parfaite à cause de sa divinité, de même, c'est grâce à sa divinité que le Christ a pu assumer, totalement et dans une innocence parfaite, la malédiction de Dieu. Mais, tout en reliant intimement la divinité du Christ à la croix, l'Écriture n'y attribue pas les souffrances de la passion.

Est-il nécessaire d'insister sur le fait que cette compréhension de la croix ne fait pas violence à l'unité des deux natures ? En effet, cette unité est maintenue dès que l'on affirme que le Médiateur accomplit, dans la totalité de son être, l'œuvre du salut. Préciser que l'humanité du Christ y concourt d'une autre manière que sa divinité n'y change rien ; l'essentiel se trouve dans l'affirmation que c'est *le Christ* — et dans son humanité et dans sa divinité — qui nous a obtenu le salut au Calvaire.

Le mystère de la croix n'est pas ôté pour autant ! Même en reconnaissant que les souffrances du Christ sont des souffrances d'homme, il faut nous rappeler que l'incarnation elle-même reste au-dessus de notre compréhension. La manière dont le Fils éternel s'est joint à notre humanité en Jésus-Christ demeure un événement unique, impossible à percer par la logique humaine. Comment est-il possible que le Fils éternel ait assumé une nature humaine ? Plus précisément, comment a-t-il pu se faire qu'il y ait « deux natures en une seule personne » et que, pourtant, ce soit uniquement dans le corps, les sentiments et l'entendement humains que le Christ a souffert ? Nous l'ignorons. Qu'il nous suffise de savoir que les textes bibliques affirment clairement que le Christ a pris notre humanité *afin* de souffrir et de mourir pour nous.

Les souffrances humaines du Christ nous révèlent que c'est réellement *un homme* qui a pris le châtiment destiné aux hommes. Dieu est donc absolument constant lorsqu'il déclare que l'homme doit être puni pour le péché de l'homme. Le Dieu saint n'a pas eu à retourner en arrière, décidant après tout — et contrairement à sa décision première — de prendre sur lui-même le châtiment qu'il avait d'abord pensé infliger aux hommes. Au contraire, *l'homme* Jésus-Christ a réellement pris sur lui le jugement qui nous était réservé à nous pécheurs.

Mais l'humanité du Christ à la croix et dans la résurrection est également pour nous le gage que Dieu tiendra parole dans sa promesse de salut ; à Golgotha, le problème du péché qui nous séparait de Dieu a été réglé dans un homme. C'est *notre humanité* qui a été élevée à une obéissance parfaite, qui a été brisée pour le péché et cachée dans la terre en signe de jugement. Et c'est *un homme* qui, le jour de Pâques, a reçu la vie nouvelle de la résurrection et qui est ensuite entré, avec son humanité glorifiée, en présence permanente du Père. Le Christ, dans son humanité ressuscitée, achevée, nous assure donc du bien-fondé de l'intention divine : le Dieu de Jésus-Christ, parce qu'il a envoyé son Fils éternel comme un homme, nous accorde l'espérance inébran-

lable du salut qui nous sera donné, à nous les hommes, lors du retour du Christ : « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que lorsqu'il sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2). ■

LA GUÉRISON, APERÇUS BIBLIQUES ET DOGMATIQUES

**Par Henri
BLOCHER**

*Professeur de
dogmatique à la
Faculté Libre de
Théologie Évangélique,
Vaux-sur-Seine*

Ce texte est la retranscription¹ révisée d'une conférence² donnée par le doyen honoraire de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, M. Henri Blocher, à l'Eglise baptiste de Moutier le 1^{er} décembre 1995. Les modifications apportées à la conférence n'en n'ont pas altéré le « genre » : destinée au grand public, elle renonce aux raffinements et preuves du style académique.

Qu'est-ce guérir sinon le symétrique de tomber malade ? Guérir, résoudre en chœur tous les dictionnaires, c'est recouvrer la santé, dont la maladie représentait la perte. Le point de départ n'est guère contestable. La santé, il est vrai, et ses critères, ne se définissent pas si facilement — surtout si l'on touche au psychique ; dans le monde de la Chute, le Dr Knock parle en théologien profond quand il fait de tout homme bien-portant un malade qui s'ignore. Mais la notion approximative du sens commun garde assez de consistance pour nous suffire. La santé correspond au fonctionnement intègre et intégral (l'anglais peut dire *whole* pour « sain » et rejoint la composante de plénitude du *šālôm* biblique, qui est aussi santé) de l'organisme. Le silence ou la transparence en est un critère admirable : le corps sain se fait oublier, il joue si bien son rôle de médiateur entre le sujet et le monde qu'il n'attire aucune attention sur lui-même. L'aptitude à relever les défis de l'existence, travailler autant que jouir (Freud), constitue une deuxième

¹ La retranscription a été assurée par J.-P. Zürcher, auquel va notre vive reconnaissance.

² Cette conférence s'inscrivait dans une série de conférences qui avaient pour thème : la maladie, la guérison, la mort. Sur la maladie, cf. Henri Blocher, « La Maladie selon la Bible », *Ichthus* n° 81, janvier-février 1979, p. 2-9.

lable du salut qui nous sera donné, à nous les hommes, lors du retour du Christ : « Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que lorsqu'il sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jn 3,2). ■

LA GUÉRISON, APERÇUS BIBLIQUES ET DOGMATIQUES

**Par Henri
BLOCHER**

*Professeur de
dogmatique à la
Faculté Libre de
Théologie Évangélique,
Vaux-sur-Seine*

Ce texte est la retranscription¹ révisée d'une conférence² donnée par le doyen honoraire de la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine, M. Henri Blocher, à l'Eglise baptiste de Moutier le 1^{er} décembre 1995. Les modifications apportées à la conférence n'en n'ont pas altéré le « genre » : destinée au grand public, elle renonce aux raffinements et preuves du style académique.

Qu'est-ce guérir sinon le symétrique de tomber malade ? Guérir, résoudre en chœur tous les dictionnaires, c'est recouvrer la santé, dont la maladie représentait la perte. Le point de départ n'est guère contestable. La santé, il est vrai, et ses critères, ne se définissent pas si facilement — surtout si l'on touche au psychique ; dans le monde de la Chute, le Dr Knock parle en théologien profond quand il fait de tout homme bien-portant un malade qui s'ignore. Mais la notion approximative du sens commun garde assez de consistance pour nous suffire. La santé correspond au fonctionnement intègre et intégral (l'anglais peut dire *whole* pour « sain » et rejoint la composante de plénitude du *šâlôm* biblique, qui est aussi santé) de l'organisme. Le silence ou la transparence en est un critère admirable : le corps sain se fait oublier, il joue si bien son rôle de médiateur entre le sujet et le monde qu'il n'attire aucune attention sur lui-même. L'aptitude à relever les défis de l'existence, travailler autant que jouir (Freud), constitue une deuxième

¹ La retranscription a été assurée par J.-P. Zürcher, auquel va notre vive reconnaissance.

² Cette conférence s'inscrivait dans une série de conférences qui avaient pour thème : la maladie, la guérison, la mort. Sur la maladie, cf. Henri Blocher, « La Maladie selon la Bible », *Ichthus* n° 81, janvier-février 1979, p. 2-9.

marque essentielle. Si quelqu'un réclame des repères plus objectifs encore, posons que l'intégrité du fonctionnement sera celle des 10 % de la population adulte jeune se déclarant le mieux dans sa peau...

Nous retrouvons ainsi, par symétrie, les notes caractéristiques de la maladie selon la Bible : l'association à la douleur et à la faiblesse. Guérir, remporter la victoire sur la maladie, c'est d'abord cesser de souffrir, dans la mesure où la souffrance est une composante habituelle de la maladie. C'est redevenir capable d'accomplir les tâches auxquelles les êtres humains sont appelés.

Une difficulté surgit, toutefois, si l'on tente de cerner la notion de guérison : on distingue parfois entre « rémission » et guérison. Après le traitement d'un cancer, on n'osera guère parler de guérison avant l'expérience de plusieurs années ; en l'absence de récurrence sur *x* années, on dira *rémission*. Selon que la guérison semble assurée, confirmée, durable, que les symptômes ont disparu *et* que les causes sont éradiquées, ou bien qu'on doit attendre encore la confirmation, on utilisera l'un ou l'autre terme. Mais n'encombrons pas notre enquête de cette distinction. L'Écriture elle-même n'en joue pas, elle ne nous serait pas très utile pour nous placer dans la perspective de l'enseignement divin.

Nos observations se répartissent sous trois points ou chapitres :

- la guérison *désirable* ;
- la guérison *gracieuse*, au sens d'œuvre de grâce ;
- la guérison *multiforme*.

Il s'agira de discerner sa source et ses modalités, les chemins qu'elle peut emprunter.

La guérison désirable

Question préalable : celle de la *valeur* guérison. Est-il indiqué de la désirer ? Est-elle digne d'être souhaitée, car on peut en principe définir la valeur comme ce qui est digne d'être souhaité. Le nier serait trop se complaire dans le paradoxe (la facilité du paradoxe doit toujours être suspecte) : la guérison fait l'objet du vœu de tous les humains et elle en paraît digne. Il suffit de voir les foules accourir à Lourdes pour se rendre compte que la plupart des gens désirent la guérison, ou de considérer la clientèle massive des guérisseurs. Pourtant, le désir lui-même peut-être malade, et il est des cas où la maladie consiste à se complaire dans la maladie...

Des nuances, des complications, sont à reconnaître. La maladie exprime une situation de conflit, elle signale qu'un agent destructeur, interne ou externe, exerce sa pression. Mais en même temps la maladie est l'effet de la réaction de l'organisme. Elle montre son combat, elle atteste l'activité de ses défenses et mécanismes de réfection. La maladie est, à cet égard, une formation de *compromis*, compromis instable

qui peut évoluer vers des formes pires ou vers l'amélioration, la guérison, ou encore perdurer avec de minimes fluctuations. Dans cette situation, on peut envisager que la maladie soit un état préférable à tout autre envisageable, avec réalisme, à un moment donné. Les risques de toute modification seraient plus lourds que ne seraient belles ses chances : il vaut mieux ne pas trop y toucher. En matière de maladie psychique, il est parfois imprudent d'atteindre les blocages, les problèmes les plus profonds, parce que tout peut basculer, le sujet peut « décompenser » sans retour. La formation « morbide » dont on se préoccupe représente alors un compromis encore viable, pour la personne, et on détruirait une sorte d'équilibre en étant trop pressé de guérir. La valeur guérison n'est pas absolue.

En outre, la question de la *volonté* de guérir se pose beaucoup plus sérieusement qu'on ne l'imagine. Est-elle toujours vraiment présente ? On dira : tout le monde veut guérir ! Est-ce donc tellement sûr ? Jésus ne prend pas cette volonté comme allant de soi. Lorsqu'il rencontre l'aveugle, ou les aveugles, selon le témoignage des Ecritures qui nous rapportent le même événement, il demande : Que veux-tu que je te fasse (Mc 10,51) ? Bartimée s'écrie : Rabbouni, que je recouvre la vue ! Il voulait guérir, celui-là ! Mais Jésus l'a interrogé. Une autre fois au moins, ce qui suggère une pratique assez courante du Seigneur, il pose une question similaire. Au paralytique de la piscine de Béthesda/Béthzatha, Jésus lance de but en blanc : Veux-tu guérir (Jn 5,6) ? Jésus se moquerait-il du misérable infirme ? S'il veut guérir — n'est-ce pas l'évidence en ce lieu qui attire les malades par l'espoir d'un miracle guérisseur ? Jésus interroge *sachant qu'il était là depuis longtemps déjà*. Il semble caractéristique de la réaction de beaucoup de malades que ce paralytique *ne* lui réponde *pas* : Mais oui, bien sûr, Seigneur ! Le paralytique tourne autour du pot, se perd en explications geignardes : Il n'y a personne qui m'aide à descendre dans la piscine. Il se plaint d'être seul, d'être dépourvu de moyens. Il ne répond pas franchement : Oui, je *veux* guérir ! Il est tellement habitué à sa situation qu'il préfère en rester à sa plainte qui lui apporte une petite satisfaction marginale. De fait, la guérison impliquera pour lui d'affronter certaines difficultés de la vie qui sont épargnées à un malade, à commencer par l'effort de porter son lit ! Ce n'est pas pour rien que le Seigneur lui ordonnera : Prends ton lit et marche ! Jésus a eu compassion de lui jusqu'en cette faiblesse qui l'empêchait de répondre oui à la question posée. Il l'a guéri, comblant jusqu'au déficit de sa demande et de son désir, comme il le fait si souvent pour nous (pourrions-nous autrement être sauvés ?).

Il n'est pas toujours si clair que l'homme malade veuille guérir, et, dans certains cas, il est raisonnable de préférer le compromis réalisé par la maladie. La question se pose donc sérieusement : la guérison doit-elle être définie comme une valeur désirable ? Bibliquement, il paraît possible et nécessaire de répondre *oui*. Oui, nous pouvons,

nous devons affirmer que la guérison est un bien en soi, que Dieu la désire pour ses créatures, que l'être humain fait bien, lorsqu'il est malade, de souhaiter l'inversion de la tendance morbide et la guérison. Nous serons au diapason du Seigneur si nous désirons *en général* cette guérison. La thèse est loin d'enfoncer une porte ouverte, d'énoncer une plate évidence, mais elle a le soutien de l'Ecriture.

A certaines époques de l'Eglise, ce point de vue ne paraît pas avoir prévalu. Pour quelques-uns des hommes de Dieu les plus remarquables, dont nous sommes les héritiers immensément reconnaissants et respectueux, « la maladie est l'état naturel des chrétiens ». L'expression vient de Blaise Pascal³ qui, lui-même chroniquement malade dès sa jeunesse, souffrait atrocement. Il a passé les dernières années de sa vie dans d'atroces migraines et d'autres troubles continuels. Son extraordinaire *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* explicite son sentiment : « Faites-moi bien connaître que les maux du corps ne sont autre chose que la punition et la figure tout ensemble des maux de l'âme. Mais, Seigneur, faites aussi qu'ils en soient le remède... »⁴ ; si la maladie est salutaire en détournant du monde, elle configure au Christ⁵, et Pascal peut énoncer avec force : « C'est par les marques de vos souffrances [Seigneur] que vous avez été reconnu de vos disciples ; et c'est par les souffrances que vous reconnaissez aussi ceux qui sont vos disciples »⁶. Difficile de dire en même temps la guérison désirable en soi.

La Bible semble fonder la valeur de la guérison d'au moins deux manières. D'abord par l'association de la maladie au mal, au cortège du péché. Si la maladie est dans la dépendance globale du péché, si c'est une des manifestations de cette domination induite que le diable exerce sur les enfants des hommes ainsi que le suggère le discours de Pierre à Césarée (Ac 10,38), alors il faut dire que l'inverse, la guérison, est bonne et désirable. La pensée ressort de déclarations positives de l'Ecriture. De quel titre se revêt le Rédempteur d'Israël, aussitôt accompli le prodige de l'exode ? Le premier épisode qui suit la traversée de la mer des Roseaux, avec l'assainissement des eaux de Mara, se conclut

³ Cité par Victor Giraud, *La Vie héroïque de Blaise Pascal*, Paris, éd. G. Grès, 1923, p. 155.

⁴ *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in Blaise Pascal, *Pensées & opuscules*, avec intr. et notes de Léon Brunschvicg, « Classiques français », Paris, Hachette, s. d. (1934 ?), p. 61 (§ VII). Jacques Chevalier, *Pascal*, Paris, Plon, 1922¹, 1944, p. 98 n. 2 signale que Mme Périer (la sœur de Pascal) donnait la date des quatre dernières années de Pascal pour la composition de cet écrit, mais que les spécialistes, d'après l'évidence interne, la datent plutôt de 1654.

⁵ *Ibid.*, p. 62ss (§ X & XV).

⁶ *Ibid.*, p. 65 (§ XV).

sur la promesse de protection à l'égard des maladies infligées aux Egyptiens et la glorieuse affirmation : « Je suis l'Eternel qui te guérit » (Ex 15,26, « Moi YHWH te guérissant »). Le psaume cent trois confirme : « C'est lui qui pardonne toutes tes fautes, qui guérit toutes tes maladies » (Ps 103,3). Malachie contemple en son lever le Soleil de justice : il portera la guérison dans ses rayons (ses « ailes », Ml 3,20). Et quand le Soleil de justice a paru, les signes qui ont marqué son premier avènement, sa première manifestation, ont été précisément des guérisons nombreuses. Jésus a désigné les signes que le règne messianique était inauguré, qu'il entrait dans l'histoire, que les prophéties s'accomplissaient alors, aux envoyés de Jean-Baptiste frôlé par le doute : Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres (Mt 11,5). Les guérisons faisaient comprendre à ceux qui avaient des oreilles pour entendre et des yeux pour voir, qu'il était lui, Jésus, celui qui devait venir conformément aux prophéties, et qu'il inaugurerait bel et bien, malgré l'inattendu et le paradoxe de la manière (*skandalon*), avec le témoignage suffisant des signes, son règne.

La perspective de l'accomplissement du plan de Dieu est bien celle de la disparition de la maladie. Dans le passage magnifique qui décrit la Jérusalem finale, la ville mérite pleinement la signification de son nom, la « fondation de paix » : espace de tranquillité parfaite, sillonné de larges canaux ou « Nils » (*y^e'ôrîm*) — la Jérusalem terrestre est d'abord une citadelle perchée au-dessus d'un abrupt ravin — que ne saurait même troubler la sage lenteur des trirèmes ou des voiliers majestueux. Dans cette ville finale, tout le peuple résidant sera absous de ses fautes, et il n'y aura plus aucun malade, assure la promesse (Es 33,24). Elle revient à la fin de l'Apocalypse, pour la Jérusalem qui descend du ciel, la promesse qu'il n'y aura plus aucune douleur : élimination de toute maladie (Ap 21,4). Les feuilles de l'arbre de vie serviront à la guérison des nations : comprenons que les nations obtiendront leur guérison définitive dans cette Jérusalem, révélée comme le terme de toute l'œuvre de Dieu.

Comme on le découvre dans l'analyse de la maladie, il faut prendre garde à la distinction entre ce qui est vrai en soi et globalement, et ce qui vaut dans les cas particuliers considérés comme tels. La maladie, globalement, est une suite du péché, châtiment et conséquence tout à la fois. Mais ce n'est pas toujours vrai dans le cas particulier. Le lien vaut quelquefois, mais la maladie, dans d'autres cas, n'a aucun rapport avec un péché particulier de l'individu qui est malade, ni même peut-être de son entourage. La *piété* d'un Job, sa droiture, sa fidélité, attirent sur lui les maladies dont il va souffrir assez longtemps. De manière particulière, ce qui est vrai de manière générale se trouve comme modifié, non pas que la vérité générale soit abrogée, mais la situation est tellement compliquée dans un monde qui « gît dans le

Mal [in] » (1 Jn 5,19), il y a tant de torsions et de distorsions, que l'œuvre de Dieu revêt des apparences déconcertantes. Ainsi, contrairement à notre attente, la maladie est « envoyée » par le décret permissif du Seigneur à tel juste, juste comme l'était Job.

Il en va de même pour la guérison. La guérison est en soi désirable, à nos yeux et aux yeux de Dieu. Mais dans ce monde tordu où nous sommes, Dieu accomplit un dessein mystérieux plus habile que le plus retors de ses adversaires (Ps 18,27 : « Avec le pervers, tu es retors » traduit la TOB, et Chouraqui : « Avec le tordu, tu es sinueux »), qui les contourne et les manœuvre, qui joue en quelque sorte plus subtilement avec ce que l'adversaire jette dans le monde. Dans ce monde et selon ce dessein de Dieu il arrive que la guérison ne soit pas le bien souhaitable pour une personne qui est malade. La guérison n'en devient nullement un mal en elle-même, elle reste un bien en soi. Un bien *supérieur*, eu égard à ce monde et au plan de Dieu, prend préséance sur le bien de la guérison. Il est encore *meilleur* que la personne ne soit pas guérie.

Quand la guérison, souhaitable en général, ne l'est-elle pas dans le cas particulier ? Le plus souvent, nous ne le savons pas. Dans cette ignorance, il sied à la créature *ensemble* de prier pour la guérison, puisque c'est le bien souhaitable en général, et d'ajouter : « Si c'est ta volonté ». La clause — la clause de Gethsémané — ne trahit pas l'hésitation ou le manque de foi ; au contraire, elle signifie renoncement à la folle présomption païenne, à la prétention de forcer la main de Dieu, elle exprime le vrai sens de la prière et l'humilité de l'authentique foi. Ne sachant pas, nous nous projetons dans une humble confiance à ses pieds, entre ses bras, pour que, selon sa sagesse, le Seigneur en dispose conformément à ses plans. Pascal ici est exemplaire :

*Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort ; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort, pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Eglise et de vos Saints, dont j'espère par votre grâce faire une portion. Vous seul savez ce qui m'est expédient ; vous êtes le souverain maître, faites ce que vous voudrez*⁷.

Rarement, Dieu révèle que sa volonté *n'est pas* de guérir. Albert Nicole⁸, dont la mémoire demeure en bénédiction dans les Eglises évangéliques, se passionnait pour l'archéologie. Jeune pasteur talentueux, il aimait déchiffrer les tablettes égyptiennes, quand, tout à coup, il se rend compte qu'il est en train de perdre la vue. Que faire ? Demander

⁷ *Ibid.*, p. 64s. (§ XIII).

⁸ Albert Nicole est le grand-père du professeur Emile Nicole, doyen et professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Théologie Evangélique, Vaux-sur-Seine, et le père de Jules-Marcel Nicole, longtemps le directeur de l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne.

la guérison au Seigneur, une guérison ordinaire ou miraculeuse ? Les médecins ne lui donnent aucun espoir mais il peut demander une guérison miraculeuse à Dieu ! Il s'enferme dans son bureau, recherche la présence du Seigneur, prie longtemps. Il sort enfin et déclare : « Le Seigneur veut que je le serve aveugle, je le servirai aveugle ». Il a reçu « dans le secret » la pleine conviction du Seigneur : ce n'était pas la guérison de la cécité que le Seigneur avait en réserve pour lui. Il a accepté cette volonté de plein cœur ; il n'a plus souhaité la guérison et a servi Dieu, prédicateur aveugle jusqu'au terme de ses jours, avec un fruit magnifique, un fruit qui demeure dans notre temps et pour l'éternité. L'interprétation la plus vraisemblable de « l'écharde dans la chair » dont souffrait l'apôtre Paul y voit une affection physique⁹, peut-être l'ophtalmie purulente fréquente à son époque et qui donne une apparence répugnante¹⁰. La réponse que reçoit sa requête — Ma grâce te suffit — offre dans cette lecture l'illustration biblique la plus saisissante d'une pareille révélation spéciale, Dieu choisissant de ne pas guérir (2 Co 12,9). La guérison est désirable, mais gardons-nous d'exclure ou refuser d'avance les étonnants méandres de la souveraine sagesse !

Un mot encore pour nuancer l'affirmation de la guérison valeur, souhaitable ou désirable. Désirable, de toute façon, dans le présent de notre existence de pèlerins et voyageurs sur la terre, elle est *partielle*. Nous restons poussière ! Le psaume rappelle que l'Eternel le sait, tandis qu'il a compassion de nous. Il sait de quoi nous sommes formés, il sait quelle est notre constitution (Ps 103,14, « il connaît notre *yêçèr* », soit le matériau qu'il a pétri, divin *Yôçér*, soit la forme qu'il lui a donnée). Le corollaire est simple : dans notre monde, la santé absolue n'est pas au programme. Nous n'avons pas à glisser, sous prétexte qu'il est désirable d'être guéri, au rêve illusoire, triomphaliste, d'une santé parfaite. Non, si le Seigneur nous accorde la guérison, elle demeure dans le cadre de la vie présente, vie de l'homme extérieur qui se désagrège au fil des jours, comme l'affirme sans ambages l'apôtre (2 Co 4,16).

⁹ Richard B. Gaffin l'affirme comme une certitude, « La Guérison : approche biblico-théologique », *La Revue Réformée* 47/n° 188, janvier 1996, p. 56.

¹⁰ Deux suggestions de l'épître aux Galates favoriseraient l'hypothèse : que les Galates, lors de la visite de Paul, « mis à l'épreuve à cause de [sa] chair » ne lui ont témoigné « ni mépris ni dégoût » (ils auraient donc pu) mais se seraient « arraché les yeux » pour les lui donner cadre bien avec elle (4,15, 16) ; et que Paul, écrivant de sa propre main, le fasse en gros caractères (6,11) comme quelqu'un qui n'y voit pas très bien. On peut aussi comparer Ac 9,8 et 18. On sait, cependant, que « l'écharde » est comprise bien différemment par d'autres. Dans la foule des propositions, nosologiques (la plus ancienne d'après Ph. E. Hughes, celle de Tertullien, y voit des céphalées ou des otalgies) ou non, on peut signaler celle des tentations, surtout quant au sexe (jadis habituelle chez les catholiques), et celle de l'endurcissement d'Israël envers l'évangile (Ph.-H. Menoud).

Si tel est le statut de la guérison, un bien en soi, mais avec des nuances et précisions qui ramènent notre foi à l'humilité toute pauvre et nue, d'où vient-elle lorsqu'elle s'opère ? Quelle est l'origine de la guérison ? La réponse tient en un mot : la *grâce* ! Le professeur Georges Crespy (natif d'Yverdon, mais qui enseignait à Montpellier) pouvait résumer : « C'est l'enseignement constant de la Bible que, de même que la maladie vient de Dieu, de Dieu vient aussi la guérison »¹¹. De la maladie, plaiderions-nous, la chose est vraie au sens du décret permissif ; de la guérison, avec toute la force de la simplicité. Pour emprunter le langage de Luther, la maladie ressortit à l'œuvre étrange du Seigneur, de sa « main gauche », alors qu'il dispense la guérison de sa « main droite », comme son œuvre propre.

« Même lorsqu'on fait appel aux ressources de la pharmacopée, continue très bien Crespy, on a la certitude que c'est Dieu lui-même qui agit à travers le médicament »¹². Ainsi pour l'emplâtre que prescrit Esaïe (2 R 20,1-11, Es 38,21). Si la guérison est un bien, il n'est pas douteux que son origine première est en Dieu. Il n'y a de bon que Dieu seul ! Toute bonté procède de lui. Il n'y a rien qui soit bon et que nous puissions attribuer à une autre cause première, radicalement, que Dieu lui-même. C'est sa bonté qui rayonne. C'est de sa bonté que découlent tous les biens véritables. « Toute grâce excellente, tout don parfait viennent d'En-Haut, du Père des lumières » (Jc 1,17). Et la bonté rayonnante mérite le nom de grâce, parce qu'elle n'est pas méritée. Dans le premier déversement de la bonté divine sur l'homme et la femme avant qu'ils aient péché, déjà sa grâce se déploie. La guérison comme bien procède de la grâce première. La gratuité, le caractère de grâce *redouble* quand il n'y a pas seulement absence de droit, mais révolte et démerite, mérite du contraire, condamnation et châtement. La guérison, puisqu'elle répare une conséquence du péché, porte également la marque de ce redoublement. Certainement, la guérison est grâce.

On peut utilement distinguer, sans diviser, dans le déploiement de la grâce. A l'origine de la guérison, il y a généralement la *grâce commune*. La grâce commune, dans le langage des théologiens, c'est la bonté de Dieu et tous les cadeaux qu'il fait, indépendamment de l'attitude des hommes à son égard, indépendamment de leur consentement de foi ou de leur refus. Dieu fait du bien à tous les humains, même ceux qui le narguent et le défient. Dieu fait lever son soleil sur

¹¹ *La Guérison par la foi*, Cahiers théologiques n° 30, Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1952, p. 16. Il indique aussitôt les références suivantes : Ex 15,16 (corriger 26), Dt 32,39, Jb 5,18, Ps 30,3, Es 57,18, Jr 30,17, Os 6,1.

¹² *Ibid.*

les méchants et sur les bons, il fait pleuvoir sur les justes et les injustes (Mt 5,45). Dieu fait du bien à *tous* les hommes, remplissant leur cœur de joie, faisant mûrir les moissons en leur temps, et tous les fruits de la terre (Ac 14,17). Une grâce générale s'étend à tous les humains : grâce, essentiellement, qui maintient le don créationnel¹³. La révolte humaine — le péché, la chute — l'aurait détruit, dans sa logique, aussitôt. C'est une gangrène (cf. 2 Tm 2,17), qui gagne très vite et ne laisse quasiment plus rien. La logique du péché n'est autre que la destruction du bien. A l'encontre, Dieu, par la grâce qui est appelée grâce commune, *freine* les effets du péché. Il ne les annule pas complètement, il ne les élimine pas, mais il fait en sorte que subsistent, jusqu'à un assez haut degré, les bonnes choses qu'il a assurées à l'humanité au commencement. Dieu maintient sa création, maintient ses fonctions et ses valeurs. Ainsi des « mécanismes » de guérison. Le psalmiste s'exclame : Je te loue de ce que je suis une créature merveilleuse (Ps 139,14). Quelle merveille, en effet, que notre organisme, avec ses capacités d'autoréparation, de lutte contre les agents infectieux et contre toutes les autres agressions. L'organisme a la capacité créationnelle de rétablir ses équilibres, de simplement faire repousser la peau là où elle est déchirée. Admirable : une petite coupure peut être très gênante, mais une semaine ou un mois plus tard il n'y aura plus rien, à peine une cicatrice. L'œuvre s'opère parce que le Seigneur, dans sa grâce, empêche le péché de tout détruire des beautés et des bontés de sa création. A cette grâce commune faisait allusion le grand médecin de la Réformation Ambroise Paré, qui a forgé la formule fameuse et théologiquement impeccable : « Je le pansai, Dieu le guérit ».

Outre la grâce commune, la *grâce spéciale*. C'est la grâce liée directement à la Rédemption et qui œuvre chez les croyants, chez ceux qui reçoivent la Parole de Jésus-Christ et que son Esprit régénère. Un certain nombre de guérisons procèdent de cette grâce spéciale, elle qui découle de la Croix.

La prophétie suprême du Serviteur souffrant, dans laquelle l'Eglise naissante après Jésus lui-même a lu le sens de la mort du Christ, introduit la notion de guérison : « C'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris » (Es 53,5, Bible à la Colombe ; littéralement : « Dans sa cicatrice, il est guéri [impersonnel, = il y a guérison] pour nous »). La clause précédente, « le châtiment de notre paix sur lui » peut avoir un sens très proche, dans la mesure où *šâlôm* se traduirait aussi « santé ». Le verset 4 se trouve cité par l'Evangile selon Matthieu, à propos du ministère de guérison de Jésus : « Et tous ceux qui allaient mal, Jésus les guérit, de sorte que s'accomplit ce qui avait été dit par le truchement

¹³ Sur la grâce commune, nous recommandons par-dessus tous autres traitements, Cornelius Van Til, *Common Grace and the Gospel*, Nutley, Presbyterian & Reformed, 1974, 233 p.

d'Esaïe le prophète : *Il a lui-même pris nos infirmités, et s'est chargé de nos maladies* » (Mt 8,16b-17, notre traduction).

Comment convient-il de comprendre ? Le « Chant » du Serviteur mêle au langage judiciaire et sacrificiel des termes évocateurs de la souffrance physique, et on a pu penser à la plaie d'un malade ; comme il est difficile de voir en lui, *à la fois*, un lépreux et un convict (pour reprendre la formule d'un commentateur), on s'accorde généralement pour privilégier ce qui prédomine, le thème du châtement substitutif — pour les fautes d'autrui¹⁴. Les termes d'Esaïe 53,4 (*h'li* et *mak'ov*) signifient la douleur mais n'appellent pas forcément la pensée de la maladie. « Porter les fautes » est une expression quasi technique pour l'infliction du châtement mérité, et « porter les douleurs/charrier les souffrances » semble une expression dérivée, de même sens. La guérison du v. 5 prend alors naturellement valeur métaphorique : il s'agit de la « justification » du v. 11, équivalente à la purification par aspersion du sang en 52,15a, et du partage du butin avec les multitudes du Serviteur (53,12).

Mais que dire alors de la citation par Matthieu ? Elle fait partie d'une série variée, où le concept d'*accomplissement* est mis en œuvre de façons diverses, parfois assez lâches (Mt 2,15 et 17s., par exemple). Matthieu ne précise pas le rapport à la Croix. Il serait périlleux, et contraire à l'analogie de la foi, de tirer de sa citation la conclusion que le Christ a porté à la Croix *semblablement* les péchés et les maladies¹⁵.

Quel est alors le lien, qui justifie l'usage de Matthieu ? Si la maladie, « petite monnaie » de la mort, fait partie des conséquences, et des conséquences pénales, du péché pour l'humanité globalement considérée, le pas est facile à faire. Porter les péchés pour le Christ, subir les souffrances mortelles qui sont le salaire du péché et auxquelles se rattachent théologiquement les maladies, c'est fonder en droit la grâce de la guérison. Porter les fautes en supportant la maladie totale qu'est la mort, c'est rendre possible le ministère de Matthieu 8,16b (la libération des personnes démonisées, en Mt 8,16a, est, de même, rendue possible par la victoire de la Croix sur l'Accusateur, par l'accomplissement de toute la justice). Ainsi, la guérison nous est bien acquise par la rédemption, à titre de conséquence, comme la maladie elle-même nous afflige à titre de conséquence.

¹⁴ On peut voir notre *Songs of the Servant.*, Londres, Inter-Varsity Press, 1975, ch. 5 ; nous ne désespérons pas de publier un jour en français sur le même sujet.

¹⁵ Le Dr Paul Bordreuil (et pasteur), *Péché & maladie*, Nogent-sur-Marne, éd. de l'Institut Biblique, s. d., p. 14s., plaide vigoureusement contre la confusion. Il s'appuie, entre autres, sur le fait que *bastazô* n'est jamais employé « dans le sens sacrificiel de substitution rédemptrice, d'expiation » (c'est plutôt *anaphêrô*, qui ne figure pas en Mt 8,17). L'argument est intéressant, mais nous croyons qu'en Es 53,4, où la LXX emploie *bastazô*, c'est dans le sens relatif à la rédemption.

Cette explication ne dit pas encore tout ce qu'il faut dire. Pour prévenir les malentendus, il faudrait préciser que l'*application* de ce fruit de la rédemption est réservée à l'âge à venir : Nous attendons encore la rédemption de notre corps (Rm 8,23). Nous n'en recevons que des signes, annonciateurs de la guérison *totale*, la résurrection du corps infirme dans l'incorruptibilité de la gloire. Soulignons aussi un autre point : la grâce spéciale n'est pas disjointe de la grâce commune, la grâce qui fait fonctionner les fonctions d'autoguérison de notre organisme. La grâce spéciale, la grâce de la croix, restaure notre création originelle. Certes, elle fait plus ! Mais elle ne fait pas moins ; elle défait les œuvres du diable et permet de recouvrer l'intégrité perdue. On observe une sorte de convergence et de concomitance avec l'œuvre de la grâce commune. La grâce commune maintient en partie ce qui était un don de la création. La grâce spéciale nous le rend totalement. Le don créationnel nous est restitué, le paradis nous est rendu. L'autre lien, c'est la finalité de la grâce commune : elle est répandue sur les humains *en vue de* la grâce spéciale. Pourquoi Dieu freine-t-il la logique destructrice du péché ? Si c'était simplement pour faire durer l'avorissante agonie et pour alourdir la culpabilité, on redouterait d'y déceler un fond de cruauté. Autant en finir tout de suite ! Si Dieu répand la grâce commune qui donne un sursis au monde, qui permet à l'histoire de se dérouler, c'est parce qu'il a prévu d'envoyer le fils de la femme qui écrasera la tête du serpent, c'est parce qu'il a prévu une rédemption ! La grâce commune, bien qu'elle soit définie comme une grâce de maintien des dons originels, est une grâce orientée vers l'avenir, vers l'œuvre de Jésus-Christ.

Ici se pose une question qui peut surprendre. Peut-on envisager une *troisième* catégorie après la grâce commune, universelle, et la grâce spéciale du salut ? On ne le fait pas habituellement, mais nous oserons la formule. Certaines guérisons pourraient relever d'une *grâce permissive* de Dieu. Des guérisons, dans la Bible, sont attribuées aux adversaires de Dieu, aux démons. Par l'énergie des démons aussi se font des prodiges, et des prodiges de guérison. Si la « bête », au chapitre treize de l'Apocalypse, est un antichrist personnel — interprétation légitime, la plus courante parmi les chrétiens évangéliques — il est prédit que, blessé à mort, il va guérir et faire ainsi l'admiration de toutes les nations qui applaudiront à cette guérison, à coup sûr une guérison par l'énergie de Satan. Des guérisons se produisent qui sont l'effet de puissances mauvaises. Et, pourtant, ces guérisons relèvent aussi de la grâce de Dieu, d'une grâce permissive !

C'est un bien en soi que la guérison. La guérison doit donc venir, comme telle, de Dieu, même dans ce cas, comme de l'origine tout à fait première. Les démons réussissent à déployer des forces, ils ont la capacité d'agir, mais ils ne sont que des créatures. Le diable lui-même a été créé par Dieu. S'il a des pouvoirs, ces pouvoirs viennent d'abord

de Dieu. Il reste, comme disait Luther, le « diable de Dieu » et ne fait rien sans sa permission. C'est dans leur usage que les pouvoirs guérisseurs deviennent des instruments de mal. La situation qui prévaut pour la maladie s'inverse : la maladie, un mal en soi, mais que Dieu utilise ; la guérison, un bien en soi, même dans ce cas-là, mais que les puissances mauvaises utilisent pour faire la guerre contre Dieu et perdre les humains.

Mieux vaut ne pas être guéri que de guérir par l'énergie diabolique. Autre cas particulier où la guérison, qui est un bien en soi, n'est pas souhaitable. Cela dit, on peut penser que, parfois, Dieu prend le Malin lui-même dans le filet de ses ruses : avec le Pervers, Dieu se montre encore plus retors. Lui aussi, le Malin, et sa troupe avec lui, font une œuvre qui les trompe. Dieu réussit à enrichir la grâce permissive de rayons bienfaisants de sa grâce créationnelle, voire rédemptrice. C'est là son secret, et nous serions follement présomptueux de jouer avec ce feu-là ; son précepte nous commande de nous tenir à l'écart de toute guérison qui émane des ténèbres. Complexité, humiliante, qui nous remet à notre rang ! Elle nous apparaîtra encore sous le troisième point.

Modes de guérison

Sous un angle de vue différent, selon d'autres axes de coordonnées, la guérison se diversifie selon ses modes. Quatre principaux se laissent repérer.

Le premier mode de guérison, le plus fréquent, mais on ne s'en doute guère parce qu'il implique une manière cachée, silencieuse. C'est le *mode ordinaire spontané*. Par la grâce commune, l'organisme réagit et réussit à guérir. Ce mode de guérison joue souvent en concomitance avec les traitements médicaux. Ce ne sont pas alors les traitements médicaux qui guérissent (de simples placebos font parfois aussi bien que ces traitements !), c'est la grâce commune de Dieu. Elle a mis en œuvre dans l'organisme les moyens que le Seigneur lui a donnés. Des guérisons spectaculaires tout à fait inexplicables, indépendamment d'un contexte de foi ou de prière, semblent devoir être attribuées à ce fonctionnement ordinaire, spontané. Le Dr André Schlemmer cite le grand psychiatre français (c'était un croyant juif), Henri Baruk, qui rapporte plusieurs cas de guérison soudaine après des pronostics désespérés :

... personne ne peut être sûr qu'un malade soit incurable : Baruk décrit le cas d'un peintre célèbre qui, après avoir été trois ans privé de parole, poussant des grognements de bête sauvage, déchirant ses draps et mangeant ses matières, se mit à parler un matin, et guérit totalement en quinze jours. En suivant cent quatre-vingt-sept cas de schizophrénie condamnés à la chronicité par les maîtres les plus émi-

nents, Baruk et ses élèves ont observé cinquante cas de guérison complète et prolongée¹⁶.

De telles surprises, qui font ressortir l'efficacité du mode ordinaire spontané, ne sont pas réservées au domaine psychiatrique.

Le deuxième mode tient la plus grande place dans la conscience de tous les modernes, mais aussi une grande place dans d'autres civilisations, avec le recours à d'autres techniques, c'est la guérison *médicalement assistée ou induite*. Avec finesse et réalisme biblique, le Dr Schlemmer ne définit pas la médecine comme l'art de guérir, mais comme l'art d'aider l'organisme à guérir. Mais cette vue rigoureuse n'exclut pas le rôle agressif de certains agents pathogènes distincts du corps. La médecine peut aider le corps à guérir en attaquant le microbe directement par l'antibiotique, ou des cellules cancéreuses par des rayons, ou aussi par le mode chirurgical en enlevant une partie qui se gangrène, etc. La Bible est favorable à la médecine. C'est Dieu qui a créé les moyens mis en œuvre pour aider l'organisme à guérir. On achoppe sur un passage qui ne veut pas du tout dire que la Bible condamnerait la médecine ou le recours à la médecine : le roi Asa a mal agi lorsqu'il est tombé malade — infection-des pieds — et qu'il n'a même pas, dans cette maladie, consulté l'Eternel, recourant plutôt au médecin (2 Ch 16,12). Ce que l'Ecriture condamne dans la conduite d'Asa, ce n'est pas le recours au médecin, c'est le recours au médecin seulement ! Qu'il n'ait pas eu d'autre pensée et qu'il n'ait pas consulté l'Eternel¹⁷. L'enseignement est constant : l'entreprise thérapeutique est légitime, recommandable ; nulle part elle ne serait considérée comme une béquille pour ceux qui manquent de foi. Calvin l'a vigoureusement fait valoir de son temps contre des esprits excités (rien de nouveau sous le soleil !). Il écrit :

Quand ce vient à la médecine, il [le prétendu spirituel] s'y déborde aussi bien, autant ou plus, grinçant les dents, & se tempêtant à l'encontre, à la façon des frénétiques, qui frappent, égratignent & mordent ceux qui leur assistent pour leur bien. [...] c'est une honte, qu'il faille débattre avec ceux qui s'appellent Chrétiens, & veulent être estimés tels, qui

¹⁶ « La Sécularisation de la cure d'âmes », *La Revue Réformée* 25/n° 97-98, janvier 1974, p. 59. Le Dr Schlemmer (1890-1973) fut une haute figure du protestantisme réformé français ; le n° cité de *la Revue Réformée* est un recueil de textes publiés *in memoriam*, et, sur notre sujet, nous ne saurions trop les recommander.

¹⁷ Voir P. Bordreuil, *op. cit.*, p. 12s., qui note : « Le mot Asa lui-même veut dire, en hébreu, médecin » ; c'est, en effet, une signification possible du nom du roi, mais d'autres hypothèses sont envisagées (comme c'est si souvent le cas avec les noms hébraïques !). Si la racine évoque bien la médecine, Asa pourrait bien être la contraction de *ʾasàʾél* ou *ʾasāyā*, « Que Dieu (l'Eternel) guérisse », ce qui rehausserait la tragique ironie de l'épisode.

plus est, veulent faire des docteurs, d'une chose, qui de tout temps a été toute résolue entre les Païens. Car ç'a été une sentence commune entre eux, que la médecine est un don de Dieu. [...] Je dis, & qui plus est, je prouve, qu'elle est venue de Dieu : en tant que c'est une science de bien user des créatures qu'il nous donne, selon les nécessités auxquelles il nous assujettit. Car tout ainsi que Dieu ayant assujetti nos corps à faim & à soif, nous a donné à boire & à manger, pour subvenir à cette indigence ; nous ayant assujettis au froid & au chaud, nous a donné des aides pour y remédier : pareillement nous ayant assujettis à maladies, nous a donné de quoi y pourvoir. [...] Quand saint Paul fait mention de saint Luc, il le nomme médecin. Luc, dit-il, médecin, vous salue [Col 4.14]. Le veut-il déshonorer par ce titre, comme s'il l'appelait brigand ou larron ? [...] Pour montrer que nous ne tenterions pas Dieu, méprisant la médecine : il [toujours le sectaire] dit que c'est une parole diabolique, ruinant toute Chrétienté. Voire, mais la raison ? Parce que celui qui met toute sa fiance en Dieu ne le tente point. Je le confesse. Mais je dis que celui qui ne tient compte des moyens que Dieu a ordonnés, ne se fie pas en lui : mais est enflé d'une fausse présomption & témérité¹⁸.

La Bible évoque même les moyens médicaux. Moins élaborés que les nôtres, bien sûr ! Le Bon Samaritain use de l'huile et du vin, le baume et l'antiseptique. C'est la pharmacopée de l'époque. Jérémie se lamente : N'y a-t-il plus de baume en Galaad (il était célèbre) ? N'y a-t-il plus de médecin là-bas ? Il y a la fameuse ordonnance du Dr Saul-Paul à Timothée qui souffre d'aigreurs d'estomac et de troubles digestifs (1 Tm 5,23). « A cause de tes nombreuses indispositions », voici le remède que je te prescris, *dosim, repetatur*, on sait lequel. Imaginons ce que certains auraient conseillé ! Qu'auraient-ils dit à Timothée ? Timothée, tu souffres de mauvaise santé, il doit y avoir un péché dans ta vie, un problème spirituel quelque part. Ou bien : Timothée, c'est un symptôme typiquement psychosomatique, tu devrais suivre une psychothérapie... Timothée, va voir quelqu'un qui exerce le ministère de délivrance pour qu'il te délivre de l'esprit d'indigestion !... L'apôtre Paul dit simplement : prends un peu de vin ! Prends un peu de vin ! Telle est la sagesse authentiquement divine et l'attitude biblique à l'égard de la médecine !

Sur la pluralité des médecines, retenons seulement le conseil de circonspection, contre les excès de droite comme de gauche. Il convient de se garder de l'extravagance imprudente comme de la mentalité *païenne* du tabou : Ne prends pas ! Ne goûte pas ! Ne touche pas ! La peur d'être souillé par le moindre contact élève un démenti contre la sereine liberté chrétienne. Des viandes sacrifiées aux idoles ?

¹⁸ *Contre la secte phantastique & furieuse des Libertins, qui se nomment spirituels*, dans *Recueil des opuscules, c'est-à-dire Petits traictez de M. Jean Calvin*, Genève, Baptiste Pinereul, 1566, p. 711s. Nous avons été conduit à ces pages par la citation qu'en fait A. Schlemmer, « Foi et médecine », in *op. cit.*, p. 18. (Orthographe modernisée).

Rien ne pourra vous nuire si vous jouissez de la liberté en Christ. Une idole n'est rien, usez de votre liberté, sauf si cela fait chuter le frère faible. Liberté chrétienne, et non pas crainte crispée et soupçonneuse de toucher à quoi que ce soit qu'on ne comprend pas !

Le troisième mode de la guérison, le mode *miraculeux*, fait couler pas mal d'encre dans les Eglises. Le Seigneur met ce mode en œuvre et par lui nous montre sa compassion, sa compassion de père pour ses enfants. Certains défendent la thèse selon laquelle le temps des miracles de guérison serait passé, que de tels signes auraient été réservés l'époque apostolique¹⁹. Il ne semble pas que les bases suffisantes d'une telle opinion soient présentes dans le Nouveau Testament. Des nuances et des précisions sont pourtant opportunes. Rappelons-nous la grande difficulté de discerner le miraculeux de ce qui ne l'est pas, de ce qui est guérison selon les modes ordinaires, mais incompris de nous. La guérison du peintre schizophrène dans l'état si pitoyable qu'évoquait Henri Baruk aurait passé pour miraculeuse, s'il y avait eu le moindre élément contextuel relatif à la prière, à une démarche de foi. Le psychosomatique fait des choses spectaculaires. Ce n'est pas parce qu'une guérison nous étonne, parce qu'elle obtient une restauration soudaine et de très grande envergure, qu'elle est forcément miraculeuse. On supposerait à bon droit l'existence d'une « zone » intermédiaire où Dieu se sert extraordinairement des mécanismes ordinaires. Intervention spéciale du Seigneur *sans* ce dépassement des lois de la nature que nous associons volontiers à l'idée de miracle.

Le débat le plus important concerne l'*attente* légitime des croyants à propos de guérison miraculeuse. Osons dénoncer comme non conforme à l'Ecriture, comme une tromperie (même avec les meilleures intentions du monde), l'idée que le chrétien pourrait attendre la guérison toujours, en toute circonstance, pourvu qu'il place en Dieu une foi suffisante. Le *Health & Wealth Gospel*, qui promet la forme et les fonds, n'est qu'un faux évangile, qui berne les plus faibles et immunise un grand nombre contre le véritable message. Les échecs, lorsque la guérison est prêchée de cette façon fallacieuse, sont tragiques : ceux qui ne sont pas guéris (durablement) sont accusés, implicitement ou explicitement, de ne pas avoir assez de foi. L'Ecriture s'inscrit en faux. Elle ne suit pas ce chemin, elle ne promet pas la guérison automatique à la foi : elle fait l'éloge spirituel d'un Gaïus dont le corps n'est pas en aussi bonne santé que son âme (3 Jn 2) ! Paul, par qui des guérisons

¹⁹ Avec des nuances, R. B. Gaffin, *op. cit.*, privilégie cette option. Considérant « la guérison et les dons apparentés », il écrit : « La conclusion à tirer est que ces dons, énumérés en 1 Corinthiens 12,9, 29 et présents dans les Actes, surtout lorsqu'ils sont exercés régulièrement par un individu, font partie de la structure de l'Eglise au moment de sa fondation. Ils sont au nombre des « signes des apôtres » au sens large, qui ont disparu de la vie de l'Eglise » (p. 55).

miraculeuses se sont faites à profusion, a laissé Trophime *malade* à Ephèse (2 Tm 4,20). Aucune insinuation de la moindre faute du côté de Trophime, ou que l'apôtre ait failli à son ministère d'instrument de guérison.

Le vrai débat tourne autour de la question suivante : l'erreur écartée, deux possibilités peuvent être admises. Ou bien on dit : « La guérison est normale pour le chrétien aujourd'hui, mais Dieu est libre de faire des exceptions, selon sa sagesse » ; ou bien l'on dit : « La guérison, c'est l'exception. Il est normal que nous partagions la situation des autres hommes dans le temps présent, malades comme eux, guéris comme eux par l'effet de la grâce commune, spontanément et par la médecine. Ce qui est exceptionnel, quand Dieu le veut, c'est la guérison miraculeuse ». Les textes bibliques qui avertissent : Nous attendons encore la rédemption de notre corps, l'homme extérieur se détruit, le corps présent reste mortel, infirme, corruptible, semble exclure la guérison comme la norme, dans le cheminement de la vie chrétienne. Aucun passage ne l'implique de façon nette. Comme nous l'avons fait ressortir, si la guérison est bien impliquée par l'œuvre de la croix, elle ne nous est pas encore appliquée dans le temps présent. Le Christ nous a acquis la parfaite santé, la guérison totale et radicale ; mais pour le moment, nous n'avons que les prémisses de l'Esprit. Cette guérison nous sera donnée quand il reviendra, quand il rendra notre corps de misère semblable à son corps de gloire (Ph 3,21). C'est alors que l'effet de sa croix pour notre corps sera réalisé. Le régime « normal » pour un corps marqué par la chute comme tous ceux autour de nous, c'est que nous nous soyons sujets aux mêmes types de maladies et aux mêmes procédures de guérison que les autres. Dieu accorde les *signes* de la promesse comme il veut, quand il veut — dans son amour.

Reste un quatrième mode : depuis deux ou trois décennies, on parle beaucoup de guérison *intérieure*, tout spécialement de la guérison des souvenirs. Il n'est pas possible d'en écrire ici plus que quelques lignes²⁰. Plusieurs ont développé une technique de relation d'aide selon laquelle des gens blessés et handicapés dans leur relation avec les autres, et dans leur cheminement spirituel, peuvent être guéris, guéris de traumatismes de leur vie affective remontant souvent à la petite enfance. Ils revivent en quelque sorte les scènes d'autrefois, y introduisent le Christ par la pensée et la prière, et se font guérir de la blessure que leurs émotions ont subie et qui les gêne. L'entrelacs est constant entre le psychique et le spirituel, entre l'aspect d'organisme de notre être intérieur même et l'aspect de concentration responsable et de liberté spirituelle. Les questions d'émotion et les questions d'obéissance et de pardon s'entremêlent.

Sans pouvoir prétendre à un verdict ultime, nous ne voyons rien qui condamne cette technique dans l'Écriture. Elle porte de beaux fruits. Nous porte, cependant, à la prudence que l'Écriture ne représente guère de procédures qui ressemblent à celle-là. Le risque subtil de la concentration sur soi, sur ses propres problèmes, sur le vécu et le ressenti, ne serait-il pas d'une conformation trop aisée au présent siècle ? Si la relation d'aide se généralise, ne serait-ce pas, au moins un peu, que notre société a mis au tout premier rang des valeurs le fait de bien se sentir dans sa peau, de se sentir épanoui, avec des échanges faciles. A privilégier ce bien, ne modifie-t-on pas subrepticement la hiérarchie biblique des valeurs ? Au lieu de l'obéissance au commandement de Dieu, du zèle pour répandre sa Parole, la priorité ne devient-elle pas que je me sente bien ? Les techniques de relation d'aide apparaissent clairement apparentées à celles des psychologies contemporaines, revêtues d'un vernis biblique ou pieux. A l'analyse transactionnelle, par exemple, on ajoute des versets et des scènes bibliques. Rien de répréhensible en cette combinaison : les trouvailles des incroyants mêmes relèvent de la grâce commune ! Le risque, c'est que la compétence voulue manque, et que certains utilisent des instruments qu'ils ne maîtrisent pas tout à fait. La piété est utile à tout, mais ne remplace pas tout — un maniement malheureux peut entraîner de graves dégâts²¹. Conduits avec sagesse, avec la conscience des divers dangers, les traitements de guérison intérieure libèrent pour un meilleur service de Dieu et illustrent avec éclat que toute guérison est de la grâce.

La guérison intérieure *radicale*, à coup sûr, qui touche le centre de la personnalité, le cœur et non pas seulement les émotions, c'est le salut ! « Guérison » est pris alors de façon métaphorique²², mais, dans la fidélité à l'évangile, l'accent doit demeurer sur le salut comme le but que Dieu vise. C'est pour nous sauver que le Seigneur Jésus est venu : non pas pour que nous ayons une vie un peu plus agréable pendant ce passage terrestre, mais la *vie éternelle* en sa présence, et que nous portions du fruit qui demeure jusqu'en cette vie éternelle. Ne méprisons pas toutes les bontés de Dieu, à tous les échelons de sa hiérarchie. Mais respectons son échelle de valeurs ! Discernons quel est le sens de notre temps dans son plan sans nous croire déjà « arrivés ». Acquittons-nous sobrement de la mission qui nous est confiée, en attendant que le Seigneur Jésus revienne, et qu'il change notre corps d'humiliation en la similitude parfaite de son corps de gloire. ■

²¹ Voir l'important article du Dr Daniel Déjardin, « Les Pouvoirs illimités de la psychologie », *Fac-Réflexion* n° 37, 1996/4, p. 18-30.

²² Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 202 note dans les « nouveaux mouvements religieux » qu'elle étudie un renversement du rapport métaphorique : « Dans ce processus de réinterprétation individualisante de l'articulation entre salut et guérison, c'est la vision du salut qui devient une métaphore de la guérison ».

LE LANGAGE DE L'ESPACE DANS LA COMMUNION

Par Jean-Michel

SORDET

Pasteur de
l'Eglise Réformée
de Suisse Romande
à Lonay

Communication brève présentée au Congrès de la Societas liturgica, Fribourg, août 1993

Cet article a paru dans une forme un peu différente en anglais sous le titre « Proxemic Signs in the Eucharist » dans Studia Liturgica 24, 1994/2, p. 159-167.

1. Introduction

Dans le contexte qu'il nous a été donné d'observer, la Suisse romande protestante, on connaît trois manières d'utiliser l'espace cultuel au moment de l'eucharistie. Deux d'entre elles, la communion par défilé et la communion en tablée sont classiques, la troisième, plus récente et souvent encore expérimentale dans les paroisses que nous connaissons, consiste à remplacer les tabléees successives par un seul grand cercle se déployant depuis le chœur dans la nef, jusqu'à l'arrière de l'église s'il y a beaucoup de fidèles¹.

La grille d'analyse proxémique² invite à observer principalement les *distances* que les partenaires d'une interaction respectent, les *zones* qu'ils occupent et l'*orientation* qu'ils établissent entre eux. Ces diverses distances entre les personnes, la répartition spatiale des zones et les

¹ Il faudrait encore évoquer la communion dans les bancs, debout, avec les espèces qui circulent. Cette formule est adoptée, mais rarement, en cas de forte affluence, ou plus souvent dans les assemblées évangéliques. Nous laissons le lecteur transposer notre grille de lecture à ce cas-là.

² On appelle proxémique l'étude des significations liées à l'utilisation de l'espace : la distance entre les personnes, les zones utilisées par un groupe, etc. Le langage proxémique fait partie du langage non verbal.

orientations sont la substance matérielle du code proxémique ou, en termes plus techniques, l'aspect *signifiant* des signes proxémiques. L'observation et la description de cette matière concrète, par exemple à partir d'enregistrements vidéo, constituent la première partie de l'analyse proxémique. La seconde consiste à établir le *sens* de ces marqueurs spatiaux, constamment présents dans toute eucharistie, à l'aide d'une sorte de lexique proxémique minimal, d'une sorte de recueil de leurs signifiés possibles. Rappelons que dans tout code symbolique et dans une culture donnée, le *signifié* désigne une valeur attachée à un signifiant et adoptée par convention ou par l'usage. C'est sur la base de cette valeur conventionnelle que le donneur de l'acte signifiant cherche à transmettre un sens, ou un message, et c'est sur la même base que le receveur de l'acte tente d'identifier correctement le sens et le message.

Les signifiants matérialisés par les distances se rattachent à des signifiés qui courent sur une sorte de *continuum* qu'on peut sommairement concentrer dans une métaphore : plus la distance est petite, plus la relation est *chaude*, et plus elle est *froide* dans le cas contraire. Les signifiés plus précis que la métaphore englobe sont nombreux, parfois ambivalents. Citons, en conservant les polarités, les signifiés suivants :

- Nous sommes reliés/nous sommes séparés ou indifférents (la relation existe ou n'existe pas)
- Nous sommes amicaux, nous nous aimons/nous sommes hostiles (amitié et hostilité)
- Nous nous connaissons/nous nous ignorons, nous sommes étrangers (familiarité et étrangeté)
- Nous sommes égaux/nous sommes hiérarchisés, subordonnés, surordonnés (égalité et hiérarchie)
- Nous sommes ouverts/nous sommes fermés, cloisonnés (ouverture et fermeture).

Les signifiants matérialisés par les zones se rattachent à un signifié central qui implique l'idée que la zone est *réservée* pour un individu ou un groupe, ou encore pour un usage habituel : la zone est à moi ou à nous, elle est faite pour ceci ou cela, n'y entre pas qui veut, et pas n'importe comment !

Les signifiés liés à l'orientation sont souvent chargés d'ambiguïté : le face à face entre égaux peut confirmer le message de la proximité, mais il peut souligner la distance respectée entre deux personnes hiérarchiquement subordonnées. Le côte à côte permet aussi bien de dire que l'on reste chacun dans sa bulle (zone intime individuelle) ou que l'on cherche à fraterniser. Seuls des facteurs extra-proxémiques peuvent lever l'ambiguïté.

Dans la succession des événements liturgiques, le discours porté par les actes proxémiques va se développer en trois temps : nous nous demanderons d'abord quelle est le discours proxémique ambiant au

moment où débute la liturgie eucharistique, comment il se construit au cours de cette liturgie, et à quelle conclusion il aboutit à la fin de l'eucharistie.

2. La situation avant l'eucharistie

Avant l'eucharistie, les signes proxémiques sont statiques. Depuis le début du culte, la majorité des interactants se trouvent réunis et figés dans une zone des participants, définie par plusieurs variables proxémiques : la distance moyenne entre les participants qui hésite entre la catégorie du personnel (distance de deux amis qui se parlent ; plutôt moins d'un mètre) et celle du social (distance un peu plus grande ; supérieure à un mètre ; observée par deux personnes qui ne se connaissent pas mais doivent se parler, comme le client et le vendeur dans un magasin). Plus que la distance, c'est l'orientation commune de ces personnes assises en rangs, renforcée par la disposition du mobilier, qui les groupe dans la même zone.

Les officiants, eux, occupent clairement une zone qui leur est propre, structurée autour de l'ambon, de la chaire ou de ce qui en tient lieu. Souvent, deux ou trois marches d'accès au chœur marquent matériellement la frontière de cette zone. La distance de cette zone à celle de l'assemblée, égale ou supérieure à quelques mètres, inscrit typiquement l'officiant dans la catégorie du personnage public ou important envers qui une forme de respect est attendue, comme le confirme l'orientation, indiscutablement frontale. Le jeu des distances et de l'orientation, mais bien plus encore le fait que les deux zones soit répétitivement utilisées par les mêmes acteurs pour les mêmes actions les désignent comme des zones réservées et spécifiques.

L'utilisation de l'espace par les divers partenaires avant l'eucharistie dégage un discours qui se trouve plutôt du côté du pôle froid. Les phrases de ce discours ont été émises au tout début du culte, lorsque les interactants ont pris place, mais elles résonnent encore bien après. On pourrait les transcoder à peu près comme suit en langage verbal :

« Je m'approche un peu pour entrer dans l'interaction cultuelle, mais pas trop, car nous n'en sommes qu'au tout début » ; « Je m'assieds seul sur ce banc, car je ne connais personne » ; « Je me place à côté de toi, car je te connais, tu es un ami, nous nous aimons bien » ; « J'évite un tel, il est bizarre » ; « Je préfère me retrouver dans un groupe de gens jeunes comme moi » ; « Je ne me mets pas trop en avant au début, et je respecte les zones et leur fonction consacrée par un usage séculaire, car je suis un laïc qui vient pour écouter ». Le message porté par cette disposition est souvent décrit par les personnes qui réfléchissent à leur pratique comme relativement frais, ou tiède. D'autres facteurs viennent accentuer ou relativiser ce message : s'il y a peu de monde

dans l'église, les distances interpersonnelles, plutôt grandes, souligneront le froid. S'il y a plus de monde, ou que les gens se tiennent plus près les uns des autres, ce sera plus chaud, mais l'effet de foule ou d'une forte densité dans l'église reste ambivalent. La foule réduit en effet les distances au point de faire se toucher les personnes. Mais au lieu de faire entrer le voisin dans sa bulle très personnelle ou intime, chacun rétracte plutôt cette bulle, comme on le fait si bien dans les transports publics ou dans l'ascenseur, là où règne la promiscuité sans l'intimité, dans le plus parfait isolement. Cet isolement par la foule, accentuant le froid, est contredit par la sensation d'être nombreux, donc forts, en sécurité, en pleine action, toutes caractéristiques appartenant au pôle chaud des messages.

C'est dans ce positionnement issu du début du culte que l'on retrouve généralement les fidèles au seuil de la liturgie eucharistique. Ce positionnement dit donc en sourdine, ou en écho, ou en bruit de fond, ou en parole plus ou moins synchronisée, un tissu relationnel relativement lâche dans l'assemblée, et la hiérarchisation assez nette des laïcs et des officiants, chacun dans leur zone. On pourrait se demander en passant, mais cela sortirait de notre sujet proprement dit, pourquoi le déroulement liturgique du début du culte, ainsi que la liturgie de la Parole, n'ont pas eu pour effet, peu à peu, de rapprocher les personnes, de proclamer une communauté un peu plus chaude et conviviale.

Au terme de cette partie, nous voyons donc que la situation existant avant l'eucharistie est *grosso modo* identique dans les trois cas que nous envisageons. Nous pouvons considérer maintenant l'aspect dynamique, c'est-à-dire les mouvements qui conduisent à des modifications des distances et à des transformations des zones, donc à une évolution du discours codé en signes proxémiques.

3. La dynamique de l'action eucharistique

3.1. Le défilé

Dans le cas de la communion par défilé, les fidèles sont invités, par exemple après l'*Agnus Dei*, à faire mouvement pour recevoir le pain et la coupe. Tout d'abord, chaque participant, mais aussi les officiants concernés, se rendent au lieu précis de la distribution où, dans un bref face à face, le participant reçoit le pain des mains du ministre. Un pas plus loin, il reçoit le vin des mains d'un conseiller laïc ou d'un diacre. Après la distribution, chacun regagne sa place respective. Les signes proxémiques principaux de cette phase sont les suivants :

- la distance relativement petite entre les participants dans le défilé proprement dit, mais selon une orientation sans contact, l'un derrière l'autre ;

- la distance de l'officiant et du communiant fortement réduite : de publique qu'elle était auparavant, elle se fait clairement personnelle, dans un face à face proche au moment de recevoir le pain ou le vin ;
- le rapprochement des deux zones qui existaient auparavant, celle des officiants et celle des participants, jusqu'à les faire se toucher au moment et au lieu précis de la communion ;
- éventuellement, la création d'une nouvelle zone, petite et fugace, qui réunit un officiant et chaque communiant successivement.

Le rapprochement global des deux zones et le contact proche impliqué par la distribution elle-même semblent annoncer une relation qui se réchauffe. Mais ces phénomènes disent-ils vraiment une plus grande amitié ? une plus forte fraternité ? une égalité mieux affirmée ? bref un contact plus étroit ? Nous pouvons en douter, car le discours proxémique du moment contient de fortes ambiguïtés. D'abord, si les zones se rapprochent, elles ne font que s'effleurer, et rien ne relie tous les communiants entre eux : à part quelques souplesses permises au cours du déplacement, les personnes restent l'une derrière l'autre, chacune dans leur bulle ! Ensuite, si l'on interprète la disposition imposée par la distribution comme la création de petites zones entre l'officiant et chaque communiant, le phénomène est si rapide que le message proxémique du rapprochement personnel a bien de la peine à se faire entendre. Enfin, les statuts liés aux zones précédentes ne sont pas redistribués : en effet, la zone haute d'où vient l'officiant est encore soulignée par sa position matériellement surélevée, sur une marche par exemple. Ainsi, quoique l'on puisse dire théologiquement sur le sacrement et sa force de communion, ou pastoralement avec la métaphore du peuple en marche souvent évoquée dans ce cas, le message proxémique marqué par le défilé ne traduit que faiblement la convivialité, la communion, la dimension de corps de la communauté. Il dit plutôt la persistance et le non mélange des deux zones avec leurs rôles et leurs statuts particuliers. Il confirme que la matière, et peut-être bien la grâce du sacrement, descend d'une zone vers l'autre, par-dessus une frontière qui, bien qu'immatérielle, reste respectée de part et d'autre.

3.2. La tablée

Dans la communion par tablée, les fidèles viennent autour de la table, ce qui les amène dans le chœur ou sur le devant du chœur. Maintenant leur zone est précisément là où se trouvait celle des officiants avant la liturgie eucharistique. La superposition n'est pourtant pas exacte, car la nouvelle zone se déploie comme une sorte de ruban plus ou moins circulaire autour de la zone des officiants qui s'est peu auparavant contractée et rapprochée de la table. Dans ce ruban, les

fidèles sont proches, côte à côte, et annoncent un message clairement porteur d'une thématique de la convivialité : tous autour de la même table. La tablée implique en effet une proximité avec les voisins directs et une orientation convergente qui supprime la disposition frontale, pour dire l'existence d'une relation, d'une amitié, d'une égalité dans l'assemblée, d'une ouverture les uns aux autres. D'autre part, cette assemblée qui vient occuper la zone jusque-là réservée aux officiants peut dire son égalité avec eux. Les officiants confirmeront ce message d'égalité s'ils se sont placés sur le cercle formé par la tablée avec l'assemblée, car en se plaçant à l'intérieur du cercle, plus près du centre et de la table, ils réaffirmeraient une forme de séparation et de hiérarchie. Ce dernier détail prend encore plus de poids si l'on considère la table elle-même comme une zone symbolique, celle d'un absent, réservée à Celui qui n'est pas directement sensible et perceptible.

Au moment de la communion, le rapprochement se fait maximal grâce au contact qu'impose la distribution concrète du pain et du vin, mais à la différence du défilé, ce sont les officiants qui se déplacent tout au long de la zone des fidèles. Le message trahit ici plutôt l'égalité des statuts, le partage et la fraternité.

La tablée implique donc, au niveau signifiant, une forte redistribution des zones porteuse d'un sens de communion et de convivialité. Le message peut être rendu plus ambigu en utilisant une disposition concentrique étagée autour de la table, ou bien en renouvelant une disposition frontale avec une zone des fidèles en demi-cercle devant la table face aux officiants derrière elle.

3.3. Le grand cercle

Dans le cas du grand cercle, les fidèles forment la tablée non pas en avant de l'église, dans le chœur, mais tout autour de l'église, pour éviter de multiplier les tablées si le chœur est très petit ou si l'assemblée est très nombreuse. Lorsque l'architecture et le mobilier du lieu rendent cette disposition techniquement praticable, le grand cercle renforce de deux manières les messages d'égalité entre assemblée et officiants. D'une part les officiants quittent leur ancienne zone pour la distribution (descente des personnes de la zone haute dans la zone basse). D'autre part, l'assemblée ainsi disposée occupe simultanément les deux anciennes zones et les redistribue ainsi mieux que la tablée qui fait venir ceux d'une zone dans l'autre. Ce dispositif permet de faire de l'église entière une seule zone où se déroule la communion. Le message de l'évolution d'une communauté célébrante marquée par des rôles frontaux vers une communauté conviviale est ainsi plus fermement articulé, sous réserve de la même remarque que pour la tablée : les officiants, aussi longtemps qu'ils sont à la table de communion, doivent se trouver *sur* et non *dans* le cercle.

4. Les messages finaux, post eucharistiques

L'eucharistie est donc accompagnée d'un discours proxémique tenu simultanément par l'assemblée et les officiants. Ce discours annonce, timidement dans le défilé, avec des ambiguïtés possibles dans la tablee, très clairement dans le grand cercle, la relation, la familiarité, l'égalité, la convivialité. Sur le plan proxémique, la fin de la célébration est un nouveau segment de discours dont la face signifiante consiste en un retour quasi exact à la disposition d'avant la communion. Le message proxémique émis par la communauté célébrante est donc le même après et avant la communion, celui d'une relative fraîcheur. Nous avons déjà demandé pourquoi la liturgie qui suit l'arrivée des participants et le tout début du culte n'ont pas élaboré peu à peu des messages de convivialité. A plus forte raison pouvons-nous demander pourquoi la thématique conviviale de la communion, faiblement ou fortement marquée, peu importe, ne se répercute pas dans le message du dernier moment de la célébration. Pourquoi ce gain d'amitié, de familiarité, d'ouverture acquis au cours de la communion ne trouve-t-il pas un écho marqué par une configuration des zones et des distances spécifiques à la fin du culte ?

5. Enjeux théologiques et conclusion

La mise en évidence d'un discours proxémique pose la question du lieu de la parole dans le culte et dans la communion en particulier. L'exposé qui précède repose sur l'hypothèse qu'il existe plusieurs discours qui se déploient simultanément dans le culte : d'une part les mots de la liturgie qui forment le discours le plus familier ; d'autre part l'utilisation de l'espace, comme nous venons de le mettre en évidence ; mais encore d'autres langages, comme celui du temps, celui des gestes et des positions du corps, celui du regard, des mimiques du visage, sans compter les éléments symboliques et artistiques traditionnels de la liturgie. Il faut donc penser pratiquement et théologiquement cette multiplicité des langages et des discours. La conclusion que voici indique brièvement quelques pistes.

Sur le plan pratique, une synchronisation et une congruence maximales sont requises. Comme dans la conversation banale, on ne saurait envisager de dire simultanément des choses contradictoires ou sans rapport. Ce que dit l'espace doit s'articuler aux autres formes de parole, et *vice versa*, sans confusion, sans sortir du sujet. Mais cette exigence pratique doit s'accompagner d'une réflexion sur le statut théologique de la Parole : si notre analyse est pertinente, la Parole de Dieu ne prend pas forme que dans le *verbum audibile* de la proclamation évangélique, ni seulement dans le *verbum visibile* des symboles eucharistiques, mais

tout autant dans le dispositif spatial. Une des conséquences tient au fait que l'expression de cette Parole est aussi confiée à l'assemblée célébrante, et pas seulement aux officiants : il n'existe aucune disposition spatiale de l'assemblée qui puisse correspondre à une neutralité ou à un silence proxémique. On ne peut pas ne pas communiquer !

Théologiquement, nous sommes donc conduits à des questions de statut et de rôle dans la célébration. La théologie des ministères et du laïcat, l'ecclésiologie est donc en jeu dans la proxémique : les zones tangentielles du défilé ou la contraction de la zone officiants au centre de la table disent le cléricalisme aussi bien que le schéma frontal de la prédication et de la célébration jusqu'à l'eucharistie.

Notre analyse proxémique de la communion n'a pas dégagé que des marqueurs d'une fraternité entre les participants. Elle a aussi signalé la question de l'absent symbolisé par la zone réservée de la table de communion – elle renvoie à Celui qui n'est pas directement perceptible. Elle articule ainsi la zone de l'absent sur la question théologique de la présence du Seigneur : si l'on organise les données proxémiques autour d'un centre, zone sacramentelle structurée par le pain, la coupe et la table de communion, on structure alors un mouvement allant du plus sacré vers le plus mondain en passant d'abord par les officiants, puis par les laïcs, peut-être même jusqu'à l'extérieur, à la zone hors-culte. Mais le lieu de la présence peut être pensé non pas comme centralisé, mais comme donné là où le pain et le vin sont reçus dans la communion, là où les signes proxémiques disent la fraternité, dans ce moment où le Christ peut être dit « présent » parce que la convivialité est réellement exprimée.

Il est donc dans la responsabilité de la communauté célébrante de régler le plus soigneusement possible son discours proxémique pour que la parole qui s'en dégage précisément soit celle qui révèle la présence du Christ, en reconnaissant paradoxalement que la maîtrise de cette présence lui échappe. ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Antoine NOUIS, *Un catéchisme protestant.*

Réveil publications, Lyon, 1997, 574 p.,

préface de Michel Bouttier. ISBN 2-90216-31-0, 165 FF.

Un catéchisme voit sa valeur révélée à l'utilisation. Celui-ci, destiné à des adultes, a fait l'objet d'une expérimentation préalable (l'auteur est pasteur), ce qui a permis une bonne mise au point pédagogique. Chaque chapitre commence par un plan détaillé qui permet d'en survoler rapidement le contenu. Les grands débats dogmatiques ne sont pas passés sous silence, mais n'enlèvent rien à la lisibilité d'un langage accessible à tous, évitant tout charabia théologique. L'essentiel porte sur l'examen des données bibliques, mais les précisions sur l'histoire de la doctrine, depuis les Pères jusqu'à nos jours, ne manquent pas quand elles sont nécessaires (par exemple dans les chapitres sur la Trinité, la prédestination, ou Israël). Un envoi final vient toujours inviter à la prière ou à l'action, avec des questions pour poursuivre la discussion en groupe. Des encadrés, brefs récits, paraboles, ou commentaires théologiques, invitent à la pause et à la méditation au cœur de la réflexion. Ils empruntent librement aux sources les plus diverses : chrétiennes (avec renvois aux théologiens récents comme aux Pères de l'Eglise), juive (l'auteur la connaît bien), philosophiques, parfois d'autres religions. Un index thématique, une table des références bibliques ajoutent à la maniabilité qu'une mise en page aérée confère à l'ensemble. L'outil est au point.

Le titre, notamment le pronom indéfini, annonce la couleur : l'ouvrage se veut fruit d'un ministère, pas un magistère, et se situe dans le sillage de la Réforme. Il est divisé en deux parties, Dieu et l'Homme ; comme pour rappeler, à l'instar de Jean Calvin au début de l'*Institution Chrétienne* (autre réussite catéchétique) que connaître l'un et l'autre sont choses conjointes. Les grands thèmes chrétiens sont abordés en 20 chapitres, depuis les lieux classiques (la Trinité, le mal, le péché,

tout autant dans le dispositif spatial. Une des conséquences tient au fait que l'expression de cette Parole est aussi confiée à l'assemblée célébrante, et pas seulement aux officiants : il n'existe aucune disposition spatiale de l'assemblée qui puisse correspondre à une neutralité ou à un silence proxémique. On ne peut pas ne pas communiquer !

Théologiquement, nous sommes donc conduits à des questions de statut et de rôle dans la célébration. La théologie des ministères et du laïc, l'ecclésiologie est donc en jeu dans la proxémique : les zones tangentielles du défilé ou la contraction de la zone officiants au centre de la table disent le cléricalisme aussi bien que le schéma frontal de la prédication et de la célébration jusqu'à l'eucharistie.

Notre analyse proxémique de la communion n'a pas dégagé que des marqueurs d'une fraternité entre les participants. Elle a aussi signalé la question de l'absent symbolisé par la zone réservée de la table de communion – elle renvoie à Celui qui n'est pas directement perceptible. Elle articule ainsi la zone de l'absent sur la question théologique de la présence du Seigneur : si l'on organise les données proxémiques autour d'un centre, zone sacramentelle structurée par le pain, la coupe et la table de communion, on structure alors un mouvement allant du plus sacré vers le plus mondain en passant d'abord par les officiants, puis par les laïcs, peut-être même jusqu'à l'extérieur, à la zone hors-culte. Mais le lieu de la présence peut être pensé non pas comme centralisé, mais comme donné là où le pain et le vin sont reçus dans la communion, là où les signes proxémiques disent la fraternité, dans ce moment où le Christ peut être dit « présent » parce que la convivialité est réellement exprimée.

Il est donc dans la responsabilité de la communauté célébrante de régler le plus soigneusement possible son discours proxémique pour que la parole qui s'en dégage précisément soit celle qui révèle la présence du Christ, en reconnaissant paradoxalement que la maîtrise de cette présence lui échappe. ■

CHRONIQUE DE LIVRES

Antoine NOUIS, *Un catéchisme protestant.*

Réveil publications, Lyon, 1997, 574 p.,

préface de Michel Bouttier. ISBN 2-90216-31-0, 165 FF.

Un catéchisme voit sa valeur révélée à l'utilisation. Celui-ci, destiné à des adultes, a fait l'objet d'une expérimentation préalable (l'auteur est pasteur), ce qui a permis une bonne mise au point pédagogique. Chaque chapitre commence par un plan détaillé qui permet d'en survoler rapidement le contenu. Les grands débats dogmatiques ne sont pas passés sous silence, mais n'enlèvent rien à la lisibilité d'un langage accessible à tous, évitant tout charabia théologique. L'essentiel porte sur l'examen des données bibliques, mais les précisions sur l'histoire de la doctrine, depuis les Pères jusqu'à nos jours, ne manquent pas quand elles sont nécessaires (par exemple dans les chapitres sur la Trinité, la prédestination, ou Israël). Un envoi final vient toujours inviter à la prière ou à l'action, avec des questions pour poursuivre la discussion en groupe. Des encadrés, brefs récits, paraboles, ou commentaires théologiques, invitent à la pause et à la méditation au cœur de la réflexion. Ils empruntent librement aux sources les plus diverses : chrétiennes (avec renvois aux théologiens récents comme aux Pères de l'Eglise), juive (l'auteur la connaît bien), philosophiques, parfois d'autres religions. Un index thématique, une table des références bibliques ajoutent à la maniabilité qu'une mise en page aérée confère à l'ensemble. L'outil est au point.

Le titre, notamment le pronom indéfini, annonce la couleur : l'ouvrage se veut fruit d'un ministère, pas un magistère, et se situe dans le sillage de la Réforme. Il est divisé en deux parties, Dieu et l'Homme ; comme pour rappeler, à l'instar de Jean Calvin au début de l'*Institution Chrétienne* (autre réussite catéchétique) que connaître l'un et l'autre sont choses conjointes. Les grands thèmes chrétiens sont abordés en 20 chapitres, depuis les lieux classiques (la Trinité, le mal, le péché,

les sacrements, etc.) jusqu'aux enjeux qui passionnent notre fin de XXe siècle, comme le dialogue avec les autres religions, les rapports entre l'Eglise et Israël... Antoine Nousis sait être courageux face aux questions délicates : sur la prédestination, il dégage les thèses calviniennes de leurs caricatures habituelles (p. 326-329) ; il fait droit aux affirmations bibliques concernant le jugement, ou le sens sacrificiel de la croix ; bref, il ne suit pas les modes, même s'il les connaît et leur répond, par exemple le refus féministe de la « paternité » de Dieu, p. 63. Mais il sait aussi être prudent face aux débats qu'une lecture honnête de la Bible empêche de trancher trop catégoriquement (l'âge du baptême, la portée du Salut, le pourquoi du mal dont l'auteur se garde de réduire le scandale à un accident possible de la liberté).

Comme dans toute somme, le traitement de certains thèmes reste discutable, notamment, à mon sens, celui du baptême du Saint-Esprit (p. 162-164) qui laisse en suspens les problèmes posés par une théologie charismatique encline à en faire une seconde expérience, distincte de la conversion « ordinaire ». Le malaise s'accroît d'un manque de cohérence entre le point de vue équilibré des p. 175-177 sur le *filioque*, les risques respectifs des positions occidentale et orientale, et le rejet assez net du *filioque*, dans le chapitre sur le dialogue avec les religions, qui recouvre la question du témoignage et de la mission (p. 254). J'aurais personnellement préféré les concepts de *grâce commune* ou de *révélation générale* à ceux de « figures christiques » ou de « grains d'Evangile » pour qualifier ce qu'il y a de positif dans les autres religions (p. 263). La souveraineté de Dieu, autre sujet sensible, paraît traitée timidement, eu égard à l'audace des affirmations bibliques, et en tout cas singulièrement limitée par son amour et la liberté qu'il accorde à l'homme, ce qui constitue, bibliquement, un contresens (p. 69-73. Cf. à ce sujet les articles d'Henri Blocher, « la pensée chrétienne et le mal », *Hokhma* 22/1983, p. 7-13, et de R. Vercellino-Aris, « la prédestination », *Hokhma* 65/1997, p. 1-24). Enfin, il nous semble que l'ascension de Jésus et son sens théologique auraient mérité un développement particulier...

Ces réserves n'ont empêché le recenseur ni d'utiliser ni de diffuser ce *Catéchisme protestant* dans sa paroisse ! Car A. Nousis, à qui l'on doit déjà le recueil de textes liturgiques *La galette et la cruche*, sait être à la fois bibliste, systématicien et pratique quand il dégage des données bibliques des critères concrets de discernement pour la foi, la vie et le témoignage chrétien. Les pages sur l'usage de la Bible (ch. 1), sur les difficultés de la prière (p. 399-408) ou sur les choix éthiques (p. 381-383) sont exemplaires à cet égard. Ce manuel mérite de figurer dans la bibliothèque de tout chrétien, proche ou non du protestantisme, qui veut se donner les moyens d'éprouver ses convictions, et en rendre compte autour de lui (à ses enfants par exemple). Gageons que l'ouvrage, sans équivalent récent comme le souligne Michel Bouttier dans sa préface, devra faire rapidement l'objet d'une réédition ; c'est en tout cas

la fortune que le recenseur lui souhaite, pour le bien de nos Eglises et de leurs membres. Nous avons trop tendance à oublier qu'il n'est pas de témoignage percutant sans convictions solides et fondées, qu'il est donc vain et néfaste d'opposer la foi et les doctrines. ■

Ch. Desplanque

Bernard COTTRET, *Calvin*

Lattès, 1995, ISBN 2-7096-1632-7, 455 p., 149 FF.

C'est un livre qui manquait. Il ne comblera pas nécessairement les plus fervents adeptes de Calvin, mais a le mérite d'éclairer à travers une étude de haute tenue cette figure ignorée (même si son nom est universellement connu) de l'Histoire.

En effet, dès l'introduction, l'auteur met en garde contre « le risque d'amnésie qui rend plus que jamais nécessaire l'évocation du XVI^e siècle... » Il souhaite évoquer Calvin « en son temps » et, ce par quoi sa démarche innove, il arrache le Réformateur aux théologiens afin de restituer « un Calvin d'historien ». Dans un style qui prend en compte sa propre modernité (ainsi, pour rappeler la discrétion de Calvin, B. Cottret écrit, en un saisissant anachronisme métaphorique, « Calvin se dérobe aux caméras » !), cet ouvrage nous donne à voir un XVI^e siècle étonnant d'authenticité.

Le livre est organisé en trois parties. Les deux premières (« Jeunesse d'un Réformateur » et « Organiser et résister ») relèvent plus directement de la démarche biographique que la troisième (« Croire »), où est analysée l'expression calvinienne de la foi.

Nous l'avons dit, B. Cottret déborde la démarche théologique ; à preuve, le savoureux chapitre 15 intitulé « Calvin, écrivain français » où il résiste à la tentation de trop rapprocher Calvin et Montaigne. Et l'on découvre avec délice que des mots du langage courant naquirent sous la plume du Réformateur : « tergiverser », « hyperbolique », « manigance », « antiquailles » : qui l'eût cru ? Les candidats à l'agrégation de 1996 ont eu avantage à lire Cottret.

L'auteur attire notre attention sur la polysémie du mot « humaniste ». C'est avisé : en effet, on le dit différemment chez les théologiens et chez les littéraires. Aussi est-il utile qu'il écrive : « Si l'on entend par humanisme le souci des Belles Lettres et la restitution des textes, alors Calvin fut incontestablement un humaniste renaissant [...] Si, par contre, on entend pas humaniste la foi en l'homme, en ses droits et ses vertus ou la confiance dans le progrès indéfini de l'esprit humain, Calvin fut l'absolu contraire d'un humaniste » (p. 335).

Débarassé de la piété excessive des hagiographes, avec ce soupçon d'impertinence bien dans l'air du temps, cet ouvrage témoigne

pour le personnage de Jean Calvin d'une sympathie profonde, mais exprimée avec une réserve de fort bon aloi. ■

Jean-Marc Daumas

Ouvrages reçus

Olivier Pigeaud, *Syméon et l'Enfant. Lendemain de Noël au seuil de l'Evangile*, Ed. du Moulin, CH — 1041 Poliez-le-Grand, 1997, 88 p. 56 FF.

Jacques Gruber, *Journal à contretemps - l'être humain. La foi au Christ. La vie en société*, chez l'auteur, Limeil-Brévannes 1997, 130 p.

GLOSSAIRE

Ad maiorem hominis gloriam : Formule latine signifiant : Pour la plus grande gloire de l'homme.

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

Apologétique : Défense de la foi et, plus précisément, partie de la théologie qui y concourt par des arguments rationnels et historiques. L'apologétique s'adresse en particulier à quiconque demande au Chrétien *raison* de son espérance. Cf. 1 P 3,15.

Controverse théopaschite (533), Théopaschitisme : Controverse basée sur un syllogisme simple — Jésus a souffert, il est mort ; Jésus est Dieu ; donc Dieu a souffert. Cette controverse touchait donc à la souffrance de Dieu à la croix.

Déréliction : (lat. *derelictio* « abandon »). En théologie, état misérable de la créature lorsqu'elle se sent abandonnée de Dieu.

Deuxième fausse antinomie : 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. On comprend aussi cette antinomie comme opposant la souveraineté divine à la liberté humaine. On oublie que la liberté humaine, créée, n'est pas absolue (pour les contresens sur la liberté, cf. les chapitres 2 de la première partie et 1 de la seconde). Ces incompatibilités ne sont pas bibliques ainsi qu'il ressort de plusieurs textes dont les plus frappants sont Ac 2,23 et 4,27-28. En conformité avec l'Ecriture Calvin et, à sa suite, A. Lecerf ont constamment rejeté cette antinomie.

Eternel, éternité : Le sens fort de ces mots est retenu et s'oppose à l'espace-temps créé et à ses catégories ; ils ne peuvent donc s'appliquer qu'à Dieu.

Immuabilité, immutabilité : (lat. *immutabilitas*, de *mutare* « changer »). Qui reste identique à soi-même. Propriété attribuée à Dieu concernant

sa nature et sa volonté par laquelle on affirme qu'on ne peut trouver en lui de changement, ni l'ombre d'une variation.

La grande aporie : Une aporie est une difficulté d'ordre rationnel apparemment sans issue. La grande aporie concerne l'articulation entre l'éternité* incréée de Dieu et l'espace-temps créé. Nous qui appartenons entièrement au second, ainsi que notre pensée (cf. Kant et les deux formes a priori de l'expérience sensible), nous ne pouvons pas comprendre *comment* les décisions éternelles* de Dieu s'articulent avec le temps et les lieux de l'histoire. Cette grande aporie est donc fondée et intelligible... comme aporie ! Cf. Dt 29,28 ; Qo 3,11 ; Es 55,9 et Rm 11,33.

Longanimité : (lat. *longanimitas*, de *longus* « patient » et *anima* « âme »). Mansuétude, indulgence à l'égard de ceux qui font le mal. Touche à la patience de Dieu envers l'homme pécheur — sa compassion.

Nestorius, Nestorianisme : Patriarche de Constantinople au Ve siècle, Nestorius fut condamné une première fois lors du troisième concile œcuménique d'Ephèse en 431 puis à Chalcédoine en 451. Il affirmait que les deux natures de Christ (divine et humaine) possédaient leur individualité propre et n'étaient unies que par une « simple conjonction »

Nécessaire, nécessité : Toujours employés au sens logique fort dans l'article, par opposition au seulement possible et à la contingence.

Paralogisme : Raisonnement faux (fait de bonne foi, contrairement au sophisme).

Première fausse antinomie : Elle consisterait à opposer, à tort, les qualités de Dieu les unes aux autres comme si elles étaient contradictoires (son amour à sa justice, sa miséricorde à sa puissance, sa compassion à sa souveraineté...). Or cette opposition n'a aucun répondant biblique. Calvin disait, dans sa langue vigoureuse (et rigoureuse !) : « c'est comme si nous voulions déchirer Dieu par pièces, et toutefois il n'y a qu'union en lui ». Et, de fait, « Dieu est le même dans le tout et dans les parties [...] Tout ce qu'il est une fois ou bien d'une manière, il l'est toujours et totalement ». Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*.

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 ».

Soli Deo gloria : Formule latine signifant : A Dieu seul soit la gloire.

Théodicée : Justification de Dieu par rapport à l'existence du mal, d'après le titre d'un ouvrage du philosophe Leibniz. A ne pas confondre avec l'apologétique.

Trithéisme : Le mystère de la Trinité consiste dans l'affirmation simultanée de l'unité divine et de la multiplicité des personnes — un seul Dieu en trois personnes. Dans le cours de l'histoire, des erreurs « hérésies » se sont glissées dans l'une ou l'autre de ces affirmations. On peut mettre l'accent sur l'unité divine avec une telle force que la distinction entre les trois personnes disparaît, chacune d'entre elles n'étant plus considérée que comme l'un des aspect ou des modes de l'être divin. Inversement, à vouloir trop accentuer la distinction des personnes divines on peut être taxé de trithéisme. C'est-à-dire d'enseigner l'existence de plusieurs (trois) dieux.