

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de 6800 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 96/2009 vous est proposée (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur www.hokhma.org) pour la somme de 118 €, 173 FS (frais de port en sus), **soit une remise de 75 %.**

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Alain Décoppet et Gérard Pella : *responsables de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean Decorvet, Rue Saint-Roch 15,
CH-1400 Yverdon-les-Bains

Service de presse : Alain Décoppet, Av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Marc Hausmann, Christian Heyraud, David Martorana, Gérard Pella, Amédée Ruey, Daniel Schibler.

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

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

Composition et mise en page :
Scriptura – F-26200 Montélimar

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 3^e trimestre 2010.
N° d'impression 91536. ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

ID = 02453 - 5 42861

180383

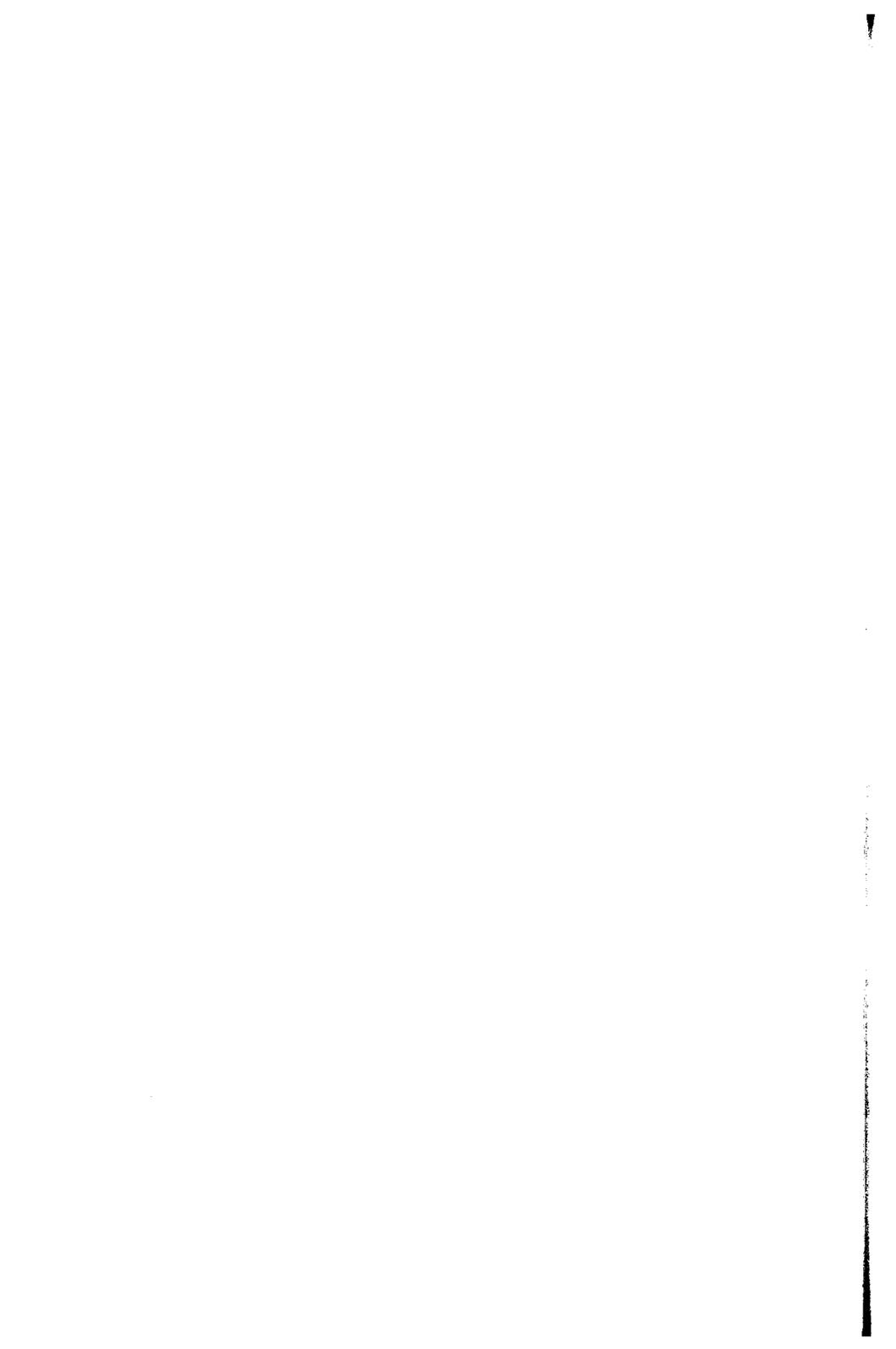
Proverbes 9,10

N° 97
2010

Revue
de réflexion
théologique



- 3 De l'usage de la Bible**
par Dietrich Bonhoeffer
- 8 Etre évangélique**
Une définition socio-historique
de l'identité évangélique
par Jean Decorvet
- 16 Etude du Psaume 139**
par Alain Décoppet
- 32 A la source de l'athéisme philosophique :**
Descartes
par Fritz Lienhard
- 60 Vers une théologie de la guérison**
par Thomas Allan Smail
- 86 Chronique de livres**
par Alain Décoppet



De l'usage de la Bible

par Dietrich
BONHOEFFER¹

**Dans une lettre
à son beau-frère,
le professeur
Rüdiger Schleicher**

Friedrichsbrunn, le 8 avril 1936

Cher Rüdiger,

Ta lettre vient d'arriver et j'y répons tout de suite, tant elle m'a réjoui. Si je t'écris à la machine, c'est par signe d'amitié envers toi ! J'ignorais que tu devais te reposer à nouveau. Maintenant qu'on entend de nouveau parler de la guerre partout avec une telle insouciance, voilà qu'on est tout particulièrement frappé par cela. Espérons seulement que tu pourras être là pour les enfants à Pâques ! J'aurais bien passé Pâques chez vous. J'apporterai la canne, mais il ne s'agit pas d'une canne pour la ville, n'est-ce pas ?

Mais maintenant, venons-en à l'essentiel. Nous nous sommes pas mal disputés déjà et cela a toujours bien fini. Ce sera pareil cette fois-ci. C'est bien de se rappeler que le pasteur ne peut satisfaire un vrai « laïc ». Si je prêche la foi et la grâce seules (à l'église de La Trinité !), tu me demandes où est passée la vie chrétienne. Si je parle du Sermon sur la montagne (au collègue !), tu me demandes : où est la vraie vie ? Si je fais l'exposé d'un homme de la Bible qui a été un vrai pécheur, tu me demandes : où sont les vérités éternelles ? A travers toutes ces questions, on n'entend en fait qu'une seule requête :

¹ Cette lettre a été traduite en français pour *Hokhma* par Daniel Schibler et Anne-Laure Pella, à partir de l'édition originale allemande : *DBW, Dietrich Bonhoeffer Werke*, Freudenstadt, Gütersloher Verlagshaus, 1996, tome XIV, pp. 144-148.

comment puis-je vivre dans le monde d'aujourd'hui une vraie vie de chrétien et quelles sont les dernières instances de référence pour une telle vie, la seule qui mérite d'être vécue ?

J'aimerais en premier lieu faire une simple confession : je crois que la Bible seule est la réponse à toutes ces questions et qu'il suffit que nous persistions humblement dans nos questionnements pour obtenir d'elle les réponses. On ne peut simplement *lire* la Bible comme n'importe quel autre livre. Il faut être prêt à lui poser vraiment des questions. C'est le seul moyen pour qu'elle s'ouvre à nous. Et elle ne peut nous donner des réponses que si nous attendons d'elle des réponses définitives. Cela tient au fait qu'en elle Dieu nous parle. Or, il ne suffit pas de réfléchir à Dieu, tout seul dans son coin ; au contraire, il faut le questionner directement. Nous devons le chercher pour qu'il nous réponde. Bien sûr, on peut *aussi* lire la Bible comme tout autre livre, par exemple sous l'angle de la critique textuelle, etc. On ne peut rien y objecter. Mais ce n'est tout bonnement pas l'approche qui permet de saisir l'essence de la Bible ; on ne touche qu'à sa surface. De la même façon que nous ne pouvons vraiment saisir la parole d'un être aimé en la disséquant d'abord, mais bien plutôt en la recevant telle quelle et telle qu'elle résonne en nous pendant des jours, simplement comme la parole d'un être aimé qui se révèle petit à petit à travers ces mots, au fur et à mesure que nous les « repassons dans notre cœur » comme Marie le fit ; ainsi devrions-nous lire la Bible. Il faut d'abord accepter de s'en remettre à la Bible, comme si Dieu s'adressait réellement à nous, lui qui nous aime et qui désire répondre à nos questions, pour pouvoir se réjouir de la Bible.

On ne cherche jamais que ce qu'on connaît déjà. Si je ne sais ce que je cherche, alors je ne cherche pas vraiment. Donc, il faut déjà savoir quel Dieu nous cherchons, avant que nous nous mettions à le chercher vraiment. Si je l'ignore, je ne fais que vagabonder et la quête devient une fin en soi, et l'objet de cette quête passe au second plan. Je ne puis donc trouver que lorsque je sais ce que je cherche. Or, soit j'obtiens des informations sur ce Dieu que je cherche, par moi-même, par mes expériences et mon discernement, par l'histoire ou la nature telles que je les comprends, bref, à partir de moi-même, soit je connais ce Dieu grâce à la révélation de sa propre Parole. Soit c'est moi qui détermine le lieu où je souhaite trouver Dieu, soit je le laisse m'indiquer où il veut être trouvé. Si c'est moi qui détermine où Dieu doit être, j'y trouverai toujours un Dieu qui me correspond d'une certaine manière, complaisant, faisant partie de ma nature. En revanche, si c'est Dieu lui-même qui me dit où il

veut être, ce sera probablement un lieu qui ne correspond pas du tout à mon être, qui me déplaira carrément. Or, ce lieu c'est la croix de Jésus. Quiconque cherche à le trouver là doit passer lui-même sous cette croix comme l'exige le Sermon sur la montagne. Cela ne correspond pas du tout à notre nature, c'est même totalement contraire à elle. Or, c'est le message de la Bible, tant de l'Ancien (Es 53) que du Nouveau Testament. Du moins, c'est ainsi que Jésus et Paul l'entendent : en la croix s'accomplissent les Ecritures, à savoir l'Ancien Testament. La Bible tout entière est la Parole dans laquelle Dieu veut que nous le cherchions et le trouvions. Ce n'est pas un lieu qui nous paraît accueillant ni évident *a priori*, mais c'est un lieu qui nous est de bout en bout étranger, profondément contraire à notre nature. Cependant, c'est bien le lieu que Dieu a choisi pour nous rencontrer.

C'est ainsi que je lis la Bible. J'interroge chaque verset : qu'est-ce que nous dit Dieu ici ? et je le prie pour qu'il me le montre. Nous n'avons donc *plus le droit* de chercher des vérités générales et éternelles qui correspondraient à notre propre « nature éternelle » et qu'il s'agirait de rendre évidentes. Nous cherchons plutôt la volonté de Dieu qui nous est complètement étrangère et opposée, dont les voies et les pensées ne sont pas semblables aux nôtres, un Dieu qui se cache sous le signe de la croix et auprès de qui toutes nos voies et pensées prendront fin. Dieu est tout autre que cette vérité *éternelle*, qui ne correspondra jamais qu'à l'éternité telle que *nous* nous l'imaginons, telle que *nous* en rêvons. Mais la Parole de Dieu commence par la croix, où Dieu nous montre le Christ, là où toutes nos voies et pensées, y compris les « pensées éternelles », mènent, à savoir à la mort et au jugement de Dieu.

Comprends-tu alors que je ne veuille en aucun cas abandonner la Bible comme cette Parole étrange de Dieu, que je veuille au contraire savoir à tout prix ce que Dieu veut nous y dire ? Tout autre lieu, hormis la Bible, est devenu trop incertain pour moi. Je crains de n'y trouver qu'une divinité sosie de moi-même. Peux-tu comprendre aussi, malgré tes réserves, que je préfère commettre un *sacrificium intellectus* – justement pour ces questions mais seulement pour celles-ci, et ce en gardant mes yeux fixés sur le Dieu véridique ? D'ailleurs, qui en cet instant-là ne commettrait pas lui aussi un *sacrificium intellectus*, qui n'en viendrait pas lui aussi à avouer qu'il ne comprend pas tel ou tel verset de la Bible, dans l'assurance cependant qu'il se révélera à lui un jour comme la Parole même de Dieu ? Comprends-tu que je préfère dire cela plutôt que de juger : ceci relève de Dieu, cela de l'homme ! ?

Et je souhaite te dire aussi, très personnellement : depuis que j'ai appris à lire la Bible ainsi – et cela ne fait pas très longtemps – elle m'apparaît tous les jours plus merveilleuse. Je la lis matin et soir, parfois aussi durant la journée, et chaque jour je reprends un texte que je garde pour toute la semaine, en tentant de m'y plonger entièrement pour l'entendre vraiment. Je sais que sans cela je ne pourrais plus vraiment vivre, et encore moins croire. Tous les jours, des énigmes se révèlent à moi, car nous ne touchons toujours que la surface. En retournant voir à Hildesheim un peu d'art médiéval, j'ai découvert à quel point ces gens-là avaient mieux compris la Bible. Dans leur combat pour la foi, nos pères, alors, n'avaient rien d'autre, ne voulaient rien d'autre que la Bible. C'est elle qui les a rendus si indépendants et fermes dans leur vie de foi. Cela fait bien réfléchir. Ce serait trop facile de dire qu'à leur époque tout était tellement différent, par rapport à nous aujourd'hui. Les hommes et leurs difficultés sont restés les mêmes et la Bible n'y répond pas moins bien aujourd'hui qu'elle ne le faisait alors. Cela pourra te paraître simpliste, mais tu ne peux pas t'imaginer la joie qu'on éprouve en sortant de ces impasses creusées par bien des théologies, pour en revenir à ces choses si simples. Je crois d'ailleurs que, dans le domaine de la foi, nous sommes tous et en tout temps pareillement simplistes (*primitiv*).

Dans quelques jours ce sera Pâques et je m'en réjouis. Mais crois-tu que l'un d'entre nous pourrait et voudrait par lui-même croire à ces choses impossibles qui nous sont racontées dans les Evangiles, si la Bible n'était là pour les porter ? Tout simplement la Parole, en tant que vérité de Dieu dont il se tient lui-même garant. La résurrection, c'est une pensée inintelligible en soi, pas une vérité éternelle. Je parle bien sûr de la résurrection selon la Bible, comme résurrection de la vraie mort (pas du sommeil) à la vraie vie, quand on passe d'un Dieu lointain, de l'impiété, à la nouvelle vie avec Christ en Dieu. Dieu a dit, et nous le savons par la Bible : « Voici je fais toutes choses nouvelles » (Ap 21,5). Cela, il l'a prouvé à Pâques. Ce message ne devrait-il pas nous paraître encore bien plus impossible, bien plus lointain, bien plus erroné que toute l'histoire de David, qui devient presque ordinaire en comparaison ?

Il nous reste donc à décider si nous voulons faire confiance à la Parole de la Bible ou non, et si nous voulons nous laisser porter par elle comme par aucune autre, dans la vie comme dans la mort. Je pense que nous ne serons vraiment heureux et sereins que lorsque nous aurons fait ce choix.

Je suis navré que ce soit devenu une si longue lettre. Je ne sais si c'était une bonne chose que j'écrive tout cela, mais je le crois tout

de même. Je suis très content d'avoir pu correspondre avec toi à ce sujet.

Seul nous importe, au fond, de nous poser toujours et encore ces questions, et de nous dire ce que nous pensons avoir trouvé comme réponses. J'ignore si nous avons le droit de parler ainsi que je viens de le faire avec toi – l'avenir nous le dira – mais je pense que nous devons le faire ici-bas, de notre vivant.

Avec tous mes bons vœux et mes cordiales salutations,
Ton Dietrich



par Jean DECORVET,

*pasteur de l'Eglise
Évangélique Réformée
du canton de Vaud,
Yverdon-les-Bains
(Suisse) ;
doctorant,
Wheaton College (USA)*

Etre évangélique

Une définition socio-historique de l'identité évangélique

Cet article s'inscrit dans un contexte. Il a d'abord été écrit pour les membres de Forum Évangélique Réformé de Suisse romande lors d'une rencontre à Yverdon-les-Bains en mai 2009. Les références à ce contexte helvétique et réformé ont été maintenues.

Qu'est-ce qu'un évangélique ?

La question de l'identité des évangéliques a fait couler beaucoup d'encre. Il faut dire que le spectre des chrétiens qui se reconnaissent dans le terme « évangélique » est large. De l'anglicanisme au pentecôtisme, du luthéranisme au baptisme en passant par le méthodisme et les Eglises réformées, il n'existe pratiquement aucune dénomination protestante qui ne compte parmi ses fidèles des chrétiens évangéliques.

Devant cet ensemble un peu hétéroclite, il n'est pas aisé de repérer les caractéristiques communes. La structure ecclésiale de l'Eglise anglicane, par exemple, est tellement différente de celle des congrégations pentecôtistes qu'il deviendrait compliqué, si ce n'est impossible, de définir le terme évangélique en fonction d'une structure précise d'Eglise. De même, la liturgie d'un luthérien évangélique danois¹ diffère considérablement de celle d'un membre marseillais

¹ Le mouvement évangélique luthérien danois est relativement important. Il soutient une faculté de théologie luthérienne confessante : la *Copenhagen Lutheran School of Theology*.

de la Mission tsigane². Il serait donc tout aussi délicat de définir l'identité des évangéliques en fonction d'un style d'Église ou même d'une expression type de la foi. Selon les arrière-plans ecclésiaux et culturels des uns et des autres, la spiritualité évangélique est diverse et multiforme.

Le dénominateur commun est à chercher ailleurs. Si la question identitaire restera probablement encore longtemps objet de débat, un consensus semble aujourd'hui se dégager parmi les socio-historiens³ pour dire qu'un noyau commun unit les différentes familles évangéliques. Ce noyau, qui se veut fidèle à l'héritage de la Réforme mais dans un contexte changé, est constitué de quatre thèmes fondamentaux :

1. *la conversion* comprise comme une rencontre personnelle avec Dieu à l'initiative de Dieu lui-même ;

² La Mission Évangélique des Tsiganes de France revendique 100 000 fidèles répartis sur l'ensemble du territoire. Elle est membre de la Fédération protestante de France.

³ Formulée par D. Bebbington en Angleterre, et développée par M. Noll aux États-Unis, cette définition s'est aujourd'hui imposée dans la recherche socio-historique sur le mouvement évangélique. Consulter tout spécialement : David Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*, Londres et New York, Routledge, 1989 ; David Bebbington et Mark Noll édés, *A History of Evangelicalism. People, Movements and Ideas in English-Speaking World*, 5 vol., Downers Grove, IVP, 2003 – en cours ; David Bebbington, Mark Noll et George Rawlyk édés, *Evangelicalism. Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1994 ; David Livingstone, D.G. Hart et Mark Noll édés, *Evangelicals and Science in Historical Perspective*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1999 ; en Europe francophone, Sébastien Fath, grand spécialiste de la sociologie des protestantismes évangéliques, reprend la définition de Bebbington/Noll : Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800-2005*, Genève, Labor et Fides, 2005 ; Sébastien Fath édés, *La diversité évangélique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2003 ; cette définition est partiellement reprise par Olivier Favre, *Les églises évangéliques de Suisse. Origines et identités*, Labor et Fides, 2006. John Stott s'en écarte mais essaye de l'inclure dans sa propre définition : John Stott, *La foi évangélique. Un défi pour l'unité*, trad. A. Doriath, Valence, LLB, 2000. Quant à la théologie évangélique, deux études récentes méritent une attention toute particulière : Timothy Larsen et Daniel J. Treier édés, *The Cambridge Companion to Evangelical Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; Alister McGrath, *La vérité pour passion. Cohérence et force de la pensée évangélique*, trad. Ch. Paya, Charols, Excelsis, 2008. Pour un regard subtilement critique, voir l'étude très documentée de Hykin et Stewart qui insiste sur les éléments de continuité entre le protestantisme des 16^e et 17^e siècles et le revivalisme du 18^e siècle : Michael A.G. Haykin et Kenneth J. Stewart, *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Nashville, B. & H. Academic, 2008.

2. *la Bible* comprise comme Parole de Dieu entièrement digne de confiance et suprême autorité sur toutes les questions de foi et de vie ;
3. *la croix*, ou la conviction que le sacrifice expiatoire du Christ est « l'unique fondement, pleinement suffisant, pour notre rédemption »⁴ ;
4. *l'action*, ou, plus précisément, le désir de communiquer sa foi par l'évangélisation et la mission.

Ces quatre points ne définissent pas l'ensemble de la foi évangélique, pas plus qu'ils n'excluent *a priori* d'autres aspects de la théologie chrétienne. Il s'agit plus simplement d'un dénominateur commun aux chrétiens évangéliques, un ensemble de thèmes mutuellement liés qui constitue le socle spirituel et théologique d'un réseau d'Eglises, d'œuvres, d'associations et d'individus.

Évangélique et réformé

Durant le 18^e siècle, le rationalisme des Lumières s'est progressivement introduit dans les Eglises en favorisant une théologie naturelle et une morale humaniste. La confiance que l'homme des Lumières mettait dans la raison humaine a permis l'émergence d'une théologie soumise au contrôle rationnel, une théologie critique et parfois même exempte de mystère et de révélation. Évalués au crible de la raison autonome, de nombreux points de la foi chrétienne, autrefois si chers à Luther et à Calvin, furent tus et parfois combattus. Ainsi en fut-il de doctrines comme la Trinité, la divinité de Jésus-Christ et le péché originel. Sur ce dernier point, le catéchisme genevois de 1788 est particulièrement intéressant. Il parle de l'utilité des œuvres en ces termes :

D[emande]. Pourquoi devons-nous faire des bonnes œuvres ?

R[éponse]. Parce qu'il y a une satisfaction réelle attachée à la pratique des bonnes œuvres, & que l'on s'attire par-là l'estime des hommes & leur bienveillance ; mais surtout, parce que *c'est le seul moyen de plaire à Dieu & d'obtenir le salut*⁵.

⁴ L'expression vient de la confession de foi de l'Alliance évangélique européenne.

⁵ *Catéchisme ou Instruction sur la Religion chrétienne, à l'usage des Jeunes Gens qui ont déjà fait des progrès dans l'étude de la Religion*, Genève, Bonnant, 1788, p. 127. C'est moi qui souligne.

Contrairement aux enseignements de la Réforme, l'homme n'est plus corrompu par le péché et le salut ne dépend plus de la grâce seule. Alors que pour Calvin, « la justice de Dieu [...] ne sera point satisfaite d'aucune œuvre humaine et nous accusera de mille crimes sans que nous puissions nous en laver d'un seul »⁶, les bonnes œuvres tout humaines du catéchisme de 1788 permettent de plaire à Dieu et même d'obtenir le salut.

Dès les années 1730, une réaction forte à ce rationalisme religieux se dessine, essentiellement dans les pays anglo-saxons, pour favoriser la dimension revivaliste de la foi contre le formalisme des Eglises traditionnelles. Ce sont les mouvements de réveil qui insistent sur la conversion du cœur rendue possible par l'œuvre du Christ mort en sacrifice pour nos péchés. Les méthodistes John et Charles Wesley, les calvinistes George Whitefield et Jonathan Edwards, de même que le piétiste morave Nicolas de Zinzendorf⁷ sont de ceux qui ont le plus contribué à diffuser ce message centré sur la croix et pétri d'appels à la repentance. Une rechristianisation des masses s'est ensuivie, qui interpella et parfois transforma en profondeur de nombreuses Eglises. Il n'est pas exagéré de parler d'un foisonnement d'activités religieuses et missionnaires qui façonna le christianisme évangélique et modifia le paysage religieux de nombreux pays, y compris la Suisse⁸. C'est ce foisonnement religieux qui favorisa la structuration du mouvement évangélique dès la fin du 18^e siècle. Face aux défis du monde contemporain, les chrétiens évangéliques ont ressenti le besoin de s'associer et de créer des réseaux pour faciliter la diffusion de l'Évangile. Voici quelques dates et œuvres clés de cette mise en réseau :

⁶ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne* III, xii, 2 ; voir aussi II, iii.

⁷ Détail intéressant pour la Suisse romande, le comte de Zinzendorf a effectué un bref passage à Genève en 1741. A son départ, il laisse une communauté qui rassemble 600-700 membres. Au début du 19^e siècle, cette communauté existe encore, bien que peu nombreuse. Elle jouera un rôle capital pour plusieurs étudiants en théologie qui deviendront les fervents artisans de ce que l'on nommera le premier Réveil de Genève.

⁸ A ce propos, il est tout particulièrement intéressant de consulter les ouvrages suivants : Léon Maury, *Le Réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France (1810-1850)*, 2 vol., Paris, Fischbacher, 1892 ; William Edgar, *La carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, Genève, Labor et Fides, 1997. Pour le monde anglo-saxon, et les Etats-Unis en particulier, le *magnum opus* de Mark Noll est un ouvrage incontournable : Mark Noll, *America's God*, Oxford et New York, Oxford University Press, 2004. Pour l'Europe continentale, la référence demeure : W.R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-240 et 296-352.

- 1795, fondation de la *London Missionary Society*, dont le célèbre explorateur David Livingstone fut l'un des premiers missionnaires en Afrique⁹,
- 1797, fondation de la Société néerlandaise des missions parmi les païens,
- 1799, fondation de la *Church Mission Society for Africa and the East*,
- 1804, fondation de la *British and Foreign Bible Society*, à l'origine de l'Alliance biblique universelle,
- 1810, fondation de l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*,
- 1815, fondation de la Société des missions de Bâle,
- 1820, fondation de la Société des missions de Genève¹⁰,
- 1822, fondation de la Société des missions évangéliques de Paris¹¹,
- 1825, fondation de la Mission presbytérienne d'Ecosse,
- 1826, fondation de la Société des missions évangéliques de Lausanne, plus tard devenue Mission romande, puis Mission suisse en Afrique du Sud,
- 1831, fondation de la Société évangélique de Genève, dont la Mission internationale de secours aux militaires blessés prélude à l'œuvre de la Croix-Rouge en 1859.
- Etc.

⁹ En 1797, une trentaine de missionnaires partirent sur le même navire pour Tahiti. La population polynésienne de Tahiti demeure aujourd'hui encore majoritairement protestante.

¹⁰ Le premier président de la Société des Missions fut Jacques-François-Louis Peschier (1759-1831) qui enseigna successivement les mathématiques, la philosophie et la théologie au sein l'Académie de Genève. Doué d'une science encyclopédique et d'un sens développé de l'organisation, il fut nommé « inspecteur de l'Académie impériale » lorsque Genève fut rattachée à la France napoléonienne. On trouve aussi dans le comité de fondation le pasteur Louis Gausson (1790-1863) qui deviendra la véritable cheville ouvrière du *Second Réveil* de Genève dans les années 1830 et le futur professeur de théologie systématique à la faculté de théologie libriste de l'Oratoire.

¹¹ La théologie évangélique de la Mission ne fut pas unanimement approuvée à ses débuts. Les autorités ecclésiastiques réformées et luthériennes refusèrent d'accueillir dans leurs locaux la première assemblée en 1824. Il est à noter que l'un des membres fondateurs de la Mission fut Auguste de Staël, fils de Mme de Staël. Auguste de Staël fut également l'un des initiateurs de la Société de la morale chrétienne (fondée en 1821), qui œuvra pour la justice sociale et l'abolition de la traite des Noirs.

La liste est longue. Elle illustre le dynamisme, la créativité et le zèle des œuvres évangéliques. Elle met aussi en exergue le caractère interconfessionnel de chaque entreprise. La Société biblique britannique (British and Foreign Bible Society), par exemple, a toujours compté dans ses rangs des anglicans tout comme des méthodistes et des presbytériens. Plus près de nous, la Société évangélique de Genève a toujours regroupé libristes et nationaux¹². Ce fut d'ailleurs l'une de ses figures de proue, l'historien Jean-Henri Merle d'Aubigné, qui initia et permit la construction de la salle de la Réformation à Genève¹³. L'un de ses lointains successeurs à la tête de la Société évangélique de Genève, l'historien Gabriel Mützenberg, était membre de l'Église protestante de Genève (anciennement Église nationale protestante) et deux fois lauréat du Prix Henri Dunant. Nulle part dans ces exemples, le terme « évangélique » ne se réfère exclusivement à une union d'Églises mais renvoie bien plutôt à une identité commune, ce socle spirituel et théologique dont j'ai parlé plus haut.

La création de l'Alliance évangélique en 1846 s'inscrit dans une perspective identique. Elle vise la fédération des chrétiens évangéliques à l'échelle mondiale, une fédération qui ne soit pas comprise comme rassemblement d'Églises de professants mais association d'individus confessant une foi commune¹⁴. Historien des origines de l'Alliance, G. Godet précise bien que « le but de l'Alliance évangélique est de réaliser une union spirituelle »¹⁵. Si organisation structurée il y a, c'est pour « dire au monde : 'Nous tels et tels, luthériens, réformés, anglicans, baptistes, indépendants, presbytériens, wesleyens, etc., réunis tel jour, dans tel lieu, nous déclarons que,

¹² Par « libristes », il faut comprendre les membres de l'Église évangélique libre, fondée en 1849 suite au rapprochement des Églises indépendantes, et par « nationaux » les membres de l'Église nationale protestante, c'est-à-dire l'Église réformée soutenue et financée par l'État. La séparation de l'Église et de l'État survenue en 1909 n'a pas affecté l'appellation officielle de l'Église réformée. Ce n'est qu'en 2000 que l'expression « Église nationale protestante » est abandonnée au profit de « Église protestante de Genève ».

¹³ Malheureusement détruite en 1969, la salle de la Réformation fut inaugurée en 1867 avec l'appui de l'Alliance évangélique. Entre 1920 et 1929, elle accueillit les assemblées annuelles de la Société des Nations.

¹⁴ En Suisse romande, l'Alliance Évangélique (AE) a fusionné en 2006 avec la Fédération Romande des Églises et Œuvres Évangéliques (FREOE) pour donner naissance au Réseau évangélique. Le Réseau est inter-dénominationnel et regroupe aussi bien des individus, comme le faisait l'AE, que des Églises, paroisses ou œuvres évangéliques, comme le faisait la FREOE.

¹⁵ G. Godet, *L'Alliance évangélique*, Neuchâtel, Attinger, 1893, p. 14.

malgré les différences qui nous séparent encore, nous sommes uns dans tels et tels points et qu'en comparaison de cette unité nous envisageons toutes nos divergences comme secondaires.' »¹⁶ Aux côtés de l'anglican Edward Bickersteth, du wesleyen Jabez Bunting, et du baptiste Edward Steane, entre autres personnes, le pasteur et professeur réformé français Adolphe Monod fut l'un des membres fondateurs. Considéré comme « la voix du Réveil » grâce à ses talents oratoires exceptionnels, Monod fut professeur de théologie à Montauban, prédicateur revivaliste et artisan d'un renouveau des Eglises réformées françaises. Son ministère illustre parfaitement toute la richesse qu'un réformé évangélique peut offrir à son Eglise¹⁷.

Pour conclure

Persuadés que la théologie réformée classique fait bon ménage avec le revivalisme du mouvement évangélique, les membres fondateurs de la Société évangélique de Genève, pour beaucoup pasteurs, font état de leurs convictions dans un texte paru l'année même de la création de l'œuvre. On y trouve à la fois un attachement fort à la Réforme protestante – c'est leur théologie calvinienne – et un souci d'évangélisation – c'est l'empreinte de leur zèle évangélique. Les deux vont de pair et sont mutuellement liés. Voici un extrait du texte :

Nous sommes convaincus que la foi des Réformateurs et des Apôtres, qui convertit maintenant au vrai Dieu les nations de la terre, est seule en rapport avec les besoins nouveaux de notre siècle, comme avec les besoins immuables de l'homme ; [...] elle est aussi seule puissante, au temps où nous sommes, pour apporter aux nations agitées et travaillées la lumière, la paix, la justice, le bonheur et la vraie liberté¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ Un ouvrage récent s'attache à montrer les fruits que l'on peut récolter en liant le zèle d'une foi confessante à une ecclésiologie multitudiniste : M. Longeiret, *Réformés et confessants. Pourquoi pas !*, Charols, Excelsis, 2008.

¹⁸ L.G. Cramer, S.R.L. Gaussen, P. Gaussen *et alii*, *Communication respectueuse à Messieurs les syndics et Conseil d'Etat de la République de Genève, et aux citoyens protestants [sic] de ce canton, sur l'établissement d'une école de théologie évangélique dans l'Eglise de Genève*, in Louis Gaussen, *Mémoires adressés au Conseil d'Etat de la République de Genève*, Genève et Paris, Suzanne Guers et J. J. Risler, 1832, p. 116.

Ecrit en 1831, ce texte pourrait tout aussi bien émaner d'un pasteur évangélique actuel. Il rappelle cette caractéristique essentielle de la foi évangélique : le message du Christ mort sur la croix pour nos péchés et ressuscité pour notre justification est aujourd'hui encore capable de toucher des cœurs et de transformer des vies. Ce message ne demande pas qu'à être prêché. Il demande à être vécu dans une vie de foi personnelle et communautaire.



par Alain
DÉCOPPET,
*diacre à la Mission
Évangélique Braille,
Vevey (Suisse)*

Étude du Psaume 139

Cet article est la reprise d'une étude parue dans un cours biblique par correspondance en braille que j'avais mis sur pied pour les aveugles, il y a une vingtaine d'années. Je l'ai complètement mis à jour et y ai ajouté une traduction personnelle de travail que je n'avais pas publiée. Il s'agit d'une traduction littérale destinée à faire ressortir la structure concentrique du psaume. Elle a été entièrement revue pour cette publication et accompagnée d'une abondante annotation technique destinée à expliquer les options prises dans la traduction.

Je suggère au lecteur pressé ou qui ne maîtriserait pas bien l'hébreu de ne lire que la traduction, en sautant les notes, puis de passer directement à l'étude, beaucoup plus accessible, dont les notes sont réduites au minimum.

Pour la translittération de l'hébreu, j'ai utilisé les majuscules pour représenter les consonnes hébraïques, réservant les minuscules pour transcrire, approximativement, les points voyelles. Les mots suppléés pour la bonne compréhension du texte sont placés entre crochets [...].

Les lettres majuscules placées à gauche du texte servent à illustrer le développement de la structure du psaume et le parallélisme existant entre les structures ayant la même lettre : A et A', B et B', etc. Les lettres minuscules jouent le même rôle dans les structures plus petites, appelées *parties*. Les lettres en gras attirent l'attention sur les mots ayant une relation significative pour la structure des parties et les mots encadrés jouent un rôle semblable pour le psaume dans son ensemble.

Liste des abréviations utilisées :

- ANET J.B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Third edition with supplement, Princeton University Press, 1969.
- BHK R. Kittel, P. Kahle, *Biblia Hebraica*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1937 – 16^e éd. 1973.
- BHS K. Ellinger, W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5^e éd. 1997, Deutsche Bibelgesellschaft.
- CE Cahiers Evangile, Paris, Editions du Cerf.
- CoS I, II, III William W. Hallo, K. Lawson Younger, *The Context of the Scripture (I, II, III)*, Leiden, Brill, 2003.
- DHAB Philippe Reymond, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf/SBF, 1991.
- HALOT L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (trad. anglaise : M. Richardson), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden, Brill, 1994-2000.
- KB L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden, Brill, 1985.
- LXX Traduction grecque des Septante : citée d'après Alfred Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt/Deutsche Bibelstiftung, 1935.
- NIDOTTE Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary Of Old Testament Theology & Exegesis*, Carlisle, Paternoster Press, 1997.
- SupCE Supplément au Cahier Evangile, Paris, Editions du Cerf.
- TDOT G. Johannes Botterweck et Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1974ss.
- TWOT R. Laird Harris, Gleason L. Archer, Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago, Moody Bible Institute, 1980.
- TynB *Tyndale Bulletin*, Cambridge, Tyndale House.
- Vulgate *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*, Rome, Tournai et Paris, eds Desclée, 1947.

1. Traduction

¹Au chef de chœur, à David¹, Psaume.

¹ La préposition rendue par *à* a un sens très large ; son sens le plus fréquent est *à, pour* ; cela voudrait dire que ce psaume a été dédié à David ou composé en pensant

A SEIGNEUR, tu me sondes² et tu connais.

a ²Toi, tu **connais** mon asseoir et mon lever,
tu discernes mes intentions³ de loin,

b ³ma marche et mon coucher, tu [les] jauges⁴
et de tous mes chemins tu es un habitué.

B c ⁴Lorsqu'il n'y a pas [encore] un mot sur ma langue,
voilà [que toi,] SEIGNEUR, tu le **connais** entièrement.

b' ⁵Par derrière et par devant, tu m'entoures⁵
et tu poses sur moi ta main.

a' ⁶Extraordinaire **connaissance** ! trop pour moi !
inaccessible, je ne peux [aller] à elle.

a ⁷Où irais-je loin de ton **Esprit** ?
et où loin de ta **face** m'enfuirais-je ?

b ⁸Si } je m'envolais en fumée⁶ dans les cieux, là... toi !

C } je faisais mon lit au Shéol : t'y voici !

b' } ⁹je prenais les ailes de l'aurore,

à lui, en faisant allusion à des circonstances de sa vie. Dans des documents trouvés à Ugarit, cette préposition a parfois le sens d'*appartenant à la collection sur* : cf. K.A. Kitchen, *On the reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, éd. Eerdmans Publishing Company, 2003, p. 106. Le sens *de*, qui signifierait que David est l'auteur du psaume, est tout à fait soutenable d'un point de vue grammatical : cf. Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 130 (le § 130b traite du *lamed auctoris*, c'est-à-dire de la préposition לְ (*Le*) équivalant à un génitif), éd. de l'Institut biblique pontifical, Rome, 1923. Kitchen, *op. cit.*, p. 106, admet aussi la possibilité du *lamed auctoris*.

² *Sonder* : HALOT : « Questionner quelqu'un pour savoir ses intentions profondes » ; est utilisé aussi pour parler de l'exploration d'un pays (Jg 18,2).

³ *Intention* : même mot qu'au v. 17.

⁴ זָרַח II (ZRH) : c'est un hapax auquel HALOT, KB et DHAB donnent le sens de *mesurer*, sans doute à cause du substantif זָרַח (ZRH) rendu traditionnellement par *empan*, qui a la même racine, d'où notre traduction *jauger* – cf. NIDOTTE I, pp. 1145-1146. La TOB donne à ce terme un sens négatif qui à mon sens ne se recommande pas dans le contexte, en traduisant *tu surveilles*.

⁵ L'idée suggérée ici par ce verbe est à mon avis positive, comme *serrer* quelque chose de précieux dans sa main ou contre soi, par exemple de l'argent (Dt 14,25). L'idée d'*assiéger* aurait été marquée soit par עָלַ ('*al*) ou אָל ('*el*) (cf. HALOT צוֹרֵר (TSWR) I 3.a-b). L'idée de *poser sa main sur quelqu'un* dans le stique suivant (parallèle) dénote la bénédiction souhaitée à quelqu'un ou le fait de reconnaître une personne plutôt qu'une idée d'hostilité.

⁶ La racine סָלַק (SLQ) est un hapax : elle ne se trouve qu'ici dans la bible hébraïque, mais elle est plus courante en araméen, où elle signifie *monter* ou *escalader*, qui

} je demeurais dans les extrémités de la mer,
 a' 10là aussi **ta main** me guiderait
 et [elle] me tiendrait, **ta droite**.

a 11Mais je dis :
 « A coup sûr⁷ les ténèbres vont m'écraser⁸
 et la lumière [devenir] nuit autour de moi. »
 12Eh bien !⁹ les ténèbres n'enténébrent pas pour toi
D b et la nuit comme le jour brille ;
 [pour toi] telles sont les ténèbres, telle est la lumière,
 a' 13Car, toi, tu as créé mes reins,
 tu m'as élaboré¹⁰ dans le sein de ma mère.

est la traduction généralement adoptée pour ce passage. Mais R.D. Paterson propose comme sens possible « *to go up in flames* » (TWOT II, p. 628), d'où ma traduction « s'envoler en fumée ». Malgré son caractère conjectural, cette traduction a le mérite de suggérer que même si l'homme réalisait des exploits pour atteindre des endroits impossibles, Dieu l'y attendrait quand même.

⁷ *A coup sûr* : שׁוּר (‘ak) est une particule emphatique qui signifie *sûrement*, à *coup sûr*, dans son acception positive, et *seulement* dans son sens restrictif. Ici, le sens positif est à préférer, comme dans Gn 26,9 ; 1 R 22,32 ; Ex 31,13 ; etc. ; c'est aussi l'avis d'Evode Beaucamp, *Le Psautier II, Ps 73-150*, Paris, éd. Gabalda & Cie, 1979, p. 280, et de Leslie S. M'Caw et J.A. Motyer, *Nouveau Commentaire Biblique*, Saint-Légier, éd. Emmaüs, 1978.

⁸ שׁוּר (SHouP) ne se trouve que 4 fois dans la Bible : Gn 3,15 (2 x) ; Jb 9,17 et ici. Les dictionnaires le rendent généralement par « écraser, broyer » ; ce sens n'est pas certain, mais peut convenir pour ce passage : on le trouve déjà dans la LXX (καταπατήσει – *katapatèsei*) et la Vulgate (*conculcabunt*). Sur la base de la Symmaque (ἐπισκεπάσει – *episkepasei* [couvrir ou cacher] – ou καλύψει – *kalypsei* [voiler ou cacher]) et de Jérôme (*operient*), la BHS propose de corriger en שׁוּר (SouK) שׁכך (SKK) = *couvrir*, ce qui pourrait créer une inclusion avec le שׁכך (SKK) « élaborer ou tisser » du v. 13. Mais שׁוּר (SHouP) demeure à mon sens la *lectio difficilior* qu'il faut préférer : en effet, comme il convient mieux aux ténèbres de *cacher/envelopper* que d'*écraser*, on aura eu tendance à corriger *écraser* en *cacher*, plutôt que le contraire. Et puis le שׁ (P) de שׁוּר (SHouP) a fort bien pu être confondu avec le כׁ (K) de שׁוּר (SouK), car la graphie de ces deux consonnes était très semblable au 1^{er} siècle de notre ère. Voir *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, éd. Excelsis, 2004, p. 457.

⁹ *Eh bien !*, הִנֵּה (GaM). Quand cette particule associe deux propositions, elle met en relief la partie qui l'emporte ; cf. Ps 52,7, HALOT הִנֵּה. 4.

¹⁰ שׁכך (SKK), qui a pour sens de base *tisser, tresser*, est ici parallèle à קנה (QNH), *créer*, et prend le sens de *former*, d'où notre *élaborer*. HALOT renvoie à *Enuma Elish* 6.5 : que Marie-Joseph Seux traduit : « *Je veux coaguler du sang et faire être de l'os* » (SupCE 34, p. 35). En anglais, cf. ANET, p. 68 ou CoS I, p. 400. Remarquons le parallélisme antithétique avec le v. 11, où *écraser* trouve son antonyme dans *élaborer*.

a ¹⁴Je te loue du fait que
E b d'une manière terriblement extraordinaire j'ai été [créé]¹¹.
 b' Extraordinaires, tes œuvres,
 a' mon âme [le] **connaît** fort [bien].

a ¹⁵[Elle] ne t'a pas été cachée, mon ossature¹²,
D' b lorsque tu m'as fait dans le secret,
 b' j'ai été formé dans les profondeurs de la terre.
 a' ¹⁶Mon embryon, tes yeux [l']ont vu.

a Et sur ton livre¹³,
 ils étaient tous écrits les jours qui furent formés,
 alors qu'il n'y en avait pas un seul d'entre eux.
C' b ¹⁷et pour moi,
 combien précieuses sont tes intentions, ô Dieu,
 combien important leur nombre.
 a' ¹⁸Je les compte, elles sont plus nombreuses que le sable.
 Je me réveille¹⁴, et encore moi, avec toi.

¹¹ La racine פלח (PLH) signifie au niph'al : « être traité spécialement » (HALOT). Ce verbe est utilisé pour mettre en évidence la différence de traitement que Dieu réserve à son peuple par rapport à l'Égypte (Ex 8,18 ; 9,4 ; 11,7) ou aux autres peuples de la terre (Ex 33,16) ou à son fidèle par rapport aux autres hommes (Ps 4,4).

¹² Au lieu de עצמי ('TSMY = mon ossature), 11QPs^a a עצבי ('TSBY = ma forme, dans le sens d'image ou apparence). Le substantif avec les mêmes consonnes (les voyelles ne s'écrivaient pas) signifie peine, souffrance, mais en Es 48,5, il est parallèle avec פסל (PeSeL), image taillée, et a le sens d'idole ou quelque chose d'approchant – la TOB traduit figurine. עצב ('TSB) serait la lectio difficilior et pourrait faire assez bien pendant à גלמי (GML = embryon ?) de 16a ; de plus il formerait une inclusion avec ערב (DeReK 'oTSeB) « chemin d'idole », du v. 24, et délimiterait ainsi cette seconde partie du psaume. Cette solution est tentante, mais elle nous semble trop fragile pour devoir s'imposer. De toute façon, la correction n'est pas nécessaire pour qu'il y ait inclusion, car עצם ('TSM) et ערב ('TSB) ont une certaine parenté : dans son *Shorashon, lexique de près de 4000 racines hébraïques* (Paris, 2001), Ilan Lev place ces deux mots sous la même entrée, où l'on trouve les idées communes de *modeler, former, ossifier, matérialiser*.

¹³ « Livre » fait inclusion avec « compte » du v. 18.

¹⁴ « Se réveiller » indique un retour à la réalité, une prise de conscience, cf. Jr 31,26.

- a 19Ah Dieu ! si seulement tu tuais le méchant !
– hommes de sang, écarter-vous de moi –
- a' 20car ils se réclament de toi pour des combines,
B' ils élèvent [ton nom] pour le néant¹⁵, tes adversaires.
- b 21N'est-ce pas que
pour tes haineux, SEIGNEUR, j'aurai de la haine ?¹⁶
pour ceux qui se lèvent contre toi, j'aurai de l'aversion ?
- b' 22De haine complète, je les hais,
des ennemis, [voilà ce qu'ils sont devenus pour moi.

A'

- a 23[**Sonde**]–moi, Dieu, et [connais] mon cœur,
a' examine-moi et connais mes doutes,
b 24et vois s'[il y a] un chemin d'idole¹⁷ en moi
b' et conduis-moi sur la voie de toujours.

2. Introduction

L'interprétation du Psaume 139 pose divers problèmes aux spécialistes : d'une part, on y trouve nombre de mots rares dont la traduction reste hypothétique, d'autre part, l'emploi de plusieurs termes à double sens a pu orienter les commentateurs dans des interprétations diverses. La TOB, par exemple, laisse entendre que le psalmiste, tout comme Jonas, chercherait à fuir un Dieu dont la trop grande proximité deviendrait gênante ; pour cela, elle traduit par « Tu surveilles » (v. 3) un terme rare qu'on pourrait tout simplement traduire par « tu examines » (Syn. : « tu observes ») ; au v. 5, elle a : « Tu me serres de près », alors qu'on pourrait traduire positivement par « Tu m'entoures » (sous-entendu comme une muraille de protection).

Penser que le psalmiste trouve gênante la présence de Dieu cadre mal avec l'ensemble du psaume : en effet, s'il cherche à fuir

¹⁵ C'est-à-dire qu'ils violent le 3^e commandement ; formulation semblable à Ex 20,7.

¹⁶ La littérature antique fournit d'intéressants parallèles à ces vv. 19-22 pour signifier sa vassalité à un suzerain. Cf. traité entre Tudhalyia IV et Karunta de Tarhunta, IV.5-15, in *CoS* II, § 25, p. 105 ; = § 18, in *SupCE* N° 81, p. 41 ; traité entre Mursili II et Tuppi-Teshub d'Amurru, *CoS* II, p. 97 = *SupCE* N° 81, § 8, p. 21 ; traité entre Mursili II et Niqmepa, *SupCE* N° 81, pp. 43ss ; traité entre Assurbanipal et les Babyloniens, *SupCE* N° 81, p. 85-86 ; etc. On trouve la même approche de ces versets 19-22 chez M. Mannati, *Prier avec les Psaumes*, CE 13, p. 62 ; et Eric Peels, « I hate them with perfect hatred », *TynB* 59.1, 2008, pp. 34-51. Voir aussi 1 QS 1.3-4, 10 et Josèphe, BJ II.139 ; Mt 13,30 ; Lc 11,23 et 14,26.

¹⁷ *Chemin d'idole* : עֲנִיבֵי דִּי־אִדֹלָה (DeReK 'oTSeB) pourrait aussi se traduire *chemin pénible, difficile, douloureux*.

Dieu, pourquoi l'invite-t-il à le *sonder* et à connaître son cœur (vv. 1 et 23) ? D'autres indices (en particulier les vv. 13-18) montrent que l'auteur est heureux d'être dans la présence de Dieu.

L'étude de l'ensemble du psaume fait apparaître une personne qui se présente devant Dieu, s'expose à sa lumière pour être sondée et scrutée et y voir plus clair en elle. Le verset 24, qu'on pourrait traduire plus littéralement : « Regarde s'il y a en moi un chemin d'idole », montre que le psalmiste a le souci de ne pas s'écarter du vrai Dieu et d'éviter l'idolâtrie. On a le sentiment d'une personne quelque peu déstabilisée spirituellement, craignant de se faire broyer par des forces ténébreuses (v. 11), mais cherchant en même temps à retrouver en Dieu un centre de gravité et une assise solide en se laissant sonder par lui. Le psalmiste découvre que Dieu sait tout de lui, il pressent que par une relation claire et nette avec Dieu, il retrouvera sa propre identité. Ayant ainsi retrouvé sa juste place devant Dieu, il pourra être bien dans sa peau.

En l'interprétant ainsi, nous pouvons nous demander dans quelles circonstances ce psaume a vu le jour. La subscription du v. 1 affirme au moins qu'il a été écrit en relation avec David. La préposition utilisée peut se traduire en effet soit par *à*, *de*, ou *pour David*. Cela signifie soit que David l'a composé, soit que quelqu'un le lui a dédié. La LXX traduit par un datif. D'après des documents trouvés à Ugarit, cette préposition signifie « *appartenant à la collection sur* ». Cela voudrait dire qu'un ou plusieurs auteurs ont écrit des psaumes en pensant à David et à certaines circonstances de sa vie, psaumes qu'on trouve réunis aujourd'hui dans notre psautier. Les subscriptions des psaumes doivent être anciennes, remonter souvent au premier temple, puisqu'elles n'étaient plus toujours comprises à l'époque de la LXX¹⁸. Mais nous croyons que ces psaumes, tout en ayant une origine pouvant remonter à l'époque de David, ont vécu, ont été chantés dans le temple, ont pu recevoir au cours de l'histoire des interprétations nouvelles. C'est ainsi que la traduction grecque des Septante¹⁹ attribue ce psaume à *Zacharie, pour David*, en précisant « *Dans la diaspora* » – la communauté juive disséminée en dehors de la terre d'Israël après l'exil. Cette dernière indication nous autorise à penser qu'Israël a compris ce psaume, du moins à partir de l'exil, comme une prière adressée à Dieu par une communauté ou une personne craignant de se tourner vers l'idolâtrie des païens au milieu desquels elle résidait.

¹⁸ A ce sujet, cf. K.A. Kitchen, *On the reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, pp. 106-107.

¹⁹ Codex A.

Du même coup, elle risquait d'abandonner le vrai Dieu et, par là, de perdre son identité. La présence d'aramaïsmes dans le texte du psaume incline à penser qu'il a trouvé sa forme définitive assez tardivement, après l'exil. Mais ces aramaïsmes ne prouvent pas que le psaume aurait été composé à cette époque. Un psaume plus ancien a fort bien pu être adapté à la langue parlée au moment de la fixation du texte, comme les cantiques du 16^e siècle figurent dans nos recueils en français moderne.

Si l'on veut faire remonter ce psaume à David lui-même ou trouver à quel épisode de sa vie les auteurs de la subscription ont pu penser, en le lui dédiant, on peut se poser la question suivante : y a-t-il, dans la vie de David, une situation analogue qui pourrait bien être le contexte dans lequel ce psaume a primitivement vu le jour ? La réponse qui nous est venue à l'esprit – cela reste bien entendu une hypothèse – se trouve dans le premier livre de Samuel : à partir du chapitre 17, on nous raconte comment Saül, jaloux de David, le pourchasse pour tenter, par tous les moyens, de le mettre à mort. David a pu échapper, mais il se rend compte que rester à portée des attaques de Saül est dangereux. Dans la dernière rencontre entre les deux hommes que nous rapporte la Bible, David a pu crier ceci à Saül, de loin : « Si c'est le Seigneur qui t'a excité contre moi, qu'il respire le parfum d'une offrande ! Mais si ce sont des hommes, qu'ils soient maudits devant le Seigneur pour m'avoir chassé aujourd'hui et coupé de l'héritage du Seigneur en me disant : 'Va servir d'autres dieux !' » (1 S 26,19-20). Au chapitre 27 on voit David contraint de quitter la terre d'Israël pour fuir Saül et se réfugier chez Akish, l'un des princes philistins. Selon la mentalité de l'époque, reflétée par les paroles de David citées plus haut, être séparé de son peuple et éloigné du pays promis, c'était être condamné en quelque sorte à ne plus pouvoir adorer convenablement le Seigneur et à adorer d'autres dieux. David se trouve dans des circonstances très semblables à celles des exilés judéens à Babylone, quelques siècles plus tard. Dans ces circonstances, David comprend tout à coup que le Dieu d'Israël n'est pas limité aux frontières, il est partout présent. Il découvre avec émerveillement que le Seigneur son Dieu est celui qui l'a créé (v. 14). Nous sommes ici au centre de ce psaume : cette confession du psalmiste, d'être une véritable merveille de Dieu, lui permet de se situer en tant que créature en face de son créateur. Sur la terre étrangère où il est exilé, il sait (v. 14) que Dieu le voit, lui qui voit même dans les ténèbres (vv. 11-13), lui qui voyait déjà son embryon avant même sa naissance (vv. 15-16a). Le psalmiste découvre aussi que Dieu dépasse notre compréhension : d'une part il est partout (vv. 7-10), même au-

delà de la terre (vv. 8-9) ; d'autre part, il nous dépasse par ses projets ou ses pensées qui défient toute intelligence (vv. 16b-18). Malgré cela, Dieu reste étonnamment proche (vv. 10 et 18). Ces constatations conduisent le psalmiste à confirmer qu'il est du côté de Dieu, à son service. C'est en effet ainsi qu'il faut comprendre les versets 2 à 6 et 19 à 22²⁰. Enfin, au verset 1 comme aux versets 23-24, le psalmiste s'expose à Dieu, l'invite à le sonder, à le scruter et à le diriger sur la bonne voie. Ce découpage correspond aussi à une structure formelle du psaume, comme on le verra dans les notes utiles pour comprendre le psaume.

La plupart des commentateurs divisent ce psaume en 4 strophes : 1-6, 7-12, 13-18, 19-24²¹, mais cela ne me semble pas très bien correspondre aux critères de la rhétorique sémitique. Fondamentalement le psaume est structuré par le verbe *connaître*, qu'on trouve aux versets 1, 14 et 23, c'est-à-dire au début, au centre et à la fin. « Sonder » (vv. 1 et 23) accentue cet effet d'inclusion. La partie centrale, v. 14, est encadrée par deux allusions à l'acte créateur de Dieu (vv. 13 et 15). Alors que le premier versant (A, B, C, D – vv. 1-13) se centre sur le fait que Dieu voit et connaît l'homme, la notion de création introduite dans le point central (E – v. 14) éclaire le deuxième versant du psaume (D', C', B', A' – vv. 15-24) avec l'idée de *projet*, les *intentions*, du v. 17. On n'est pas très loin des *projets de paix* que Dieu fait pour Israël en exil dans Jr 29,11. Ma traduction ci-dessus permet de voir la structure de chaque partie et le commentaire ci-dessous les décrira plus complètement.

Mis en schéma, ce psaume a donc la structure suivante :

- A : 1 : le psalmiste s'expose au regard de Dieu
- B : 2-6 : acte d'allégeance à Dieu
- C : 7-10 : Dieu nous dépasse en étant partout
- D : 11-13 : Dieu voit tout
- E : 14 : louanges au Créateur
- D' : 15-16A : Dieu voit tout
- C' : 16B-18 : Dieu nous dépasse par ses projets
- B' : 19-22 : acte d'allégeance à Dieu
- A' : 23-24 : le psalmiste demande à Dieu de le sonder.

²⁰ Voir plus bas les remarques concernant ces vv. 2-6 et 19-22.

²¹ Jean-Noël Aletti et Jacques Trublet, *Approche poétique et théologique des Psaumes*, Paris, éd. du Cerf, 1983, pp. 102-103. Et L.C. Allen, « Faith on Trial: An Analysis of Psalm 139 », *Vox Evangelica* 10 (1977) p. 6 (l'article s'étend sur les pages 5-23).

3. Notes utiles pour comprendre ce psaume

Subscription : *chef de chœur* : celui qui dirigeait les chants dans le temple.

A – v. 1 :

Cette première partie (A) du psaume ne comprend qu'un membre ; elle correspond aux vv. 23-24, qui font inclusion avec la reprise des verbes ***sonder*** et ***connaître***.

B – vv. 2-6 :

Dans cette partie B, comme dans les vv. 19-22, qui lui correspondent, le psalmiste reconnaît à sa manière la suzeraineté de Dieu. Il lui confirme qu'il est son serviteur et que le fait d'être sur une terre étrangère ne va pas l'entraîner à l'idolâtrie. Cette partie est structurée par l'idée de ***connaître*** (vv. 2, 4 et 6), qui en est aussi la caractéristique majeure. Dans la pensée biblique la notion de ***connaître/savoir*** est très proche de l'idée de pouvoir. Celui qui ***connaît*** maîtrise celui qui est ***connu*** (cf. en particulier Es 37,28-29, mais aussi Jr 23,23-24 ; Ap 2,13). En fait, en confessant que Dieu ***sait*** tout de lui, le psalmiste se reconnaît serviteur de Dieu, dans le sens de vassal. L'archéologie a mis au jour, à El-Amarna en Egypte, une correspondance entre le pharaon et les roitelets habitant le pays de Canaan avant l'arrivée des Israélites. Il est frappant de constater que lorsque ces roitelets veulent témoigner au pharaon de leur loyauté ou lui dire qu'ils sont innocents de fausses accusations qu'on aurait portées contre eux, ils écrivent à leur suzerain « Tu sais... »²². David – ou les Israélites se trouvant en terre païenne – proteste de sa bonne foi et de sa loyauté envers le Seigneur dans les mêmes termes que les roitelets cananéens ; il a confiance que Dieu, qui connaît ses paroles avant qu'il les ait prononcées, saura juger justement le fond de son cœur.

Toutes les actions humaines mentionnées, ***lever/asseoir, marcher/coucher, devant/derrrière*** (vv. 2, 3, 5) sont des ***mérismes***, c'est-à-dire une manière d'exprimer une totalité en mettant ensemble deux termes plus ou moins contraires (de Dan à Béer-Shéba est un

²² *Les lettres d'El-Amarna – Correspondance diplomatique du pharaon*, trad. anglaise : William Moran ; trad. française : Dominique Collon et Henri Cazelles, Paris, éd. du Cerf, 1987, EA 73 et 157, pp. 248-249 et 392-393. A ce sujet, voir encore *TDOT* V, pp. 456-457 et Evode Beaucamp, *Le Psautier II, Ps 73-150*, Paris, éd. Gabalda & Cie, Paris, 1979, p. 279.

mérisme pour désigner « tout Israël ») ; ces mérismes décrivent ici l'ensemble des activités humaines. David confesse son assurance que rien de ce qu'il peut faire n'échappe au contrôle de Dieu.

C – vv. 7-10 :

Le psalmiste est un loyal vassal et il s'est présenté comme tel à Dieu. Mais même s'il était déloyal, il ne pourrait pas aller bien loin : Dieu est partout et le retrouverait aux endroits les plus inimaginables de l'univers. Cette vérité serait certes valable pour le cas où le psalmiste voudrait fuir, mais il comprend que, par la même vertu, Dieu serait aussi présent en cas de danger. Pour lui, Israélite limité à la conception d'un Dieu national, présent seulement en Israël, c'est une révélation extraordinaire, qui dépasse tout ce qu'il aurait pu imaginer !... On est donc près des pensées exprimées dans les vv. 16-18, qui constituent la partie C' correspondante. Cette partie a une structure concentrique dont les segments centraux (b et b') dépendent du **si** et les segments initiaux et finaux (a et a') mettent en scène des « aspects » de Dieu : *Esprit* et *face* (a) et *main* et *droite* (a').

L'*Esprit* et la *face* représentent la présence de Dieu (v. 7).

Dans les cieux : là où Dieu est seul à résider ; **au Shéol** : la TOB traduit « enfers » ; c'est le séjour des morts inaccessible aux vivants.

Les ailes de l'aurore... au-delà des mers : respectivement l'extrême est, au-delà du lever du soleil, et l'extrême ouest : prises ensemble (mérisme), ces quatre directions (avec cieux et Shéol) indiquent l'au-delà de la terre, impossible à atteindre pour les humains ; mais même s'il y arrivait, Dieu serait encore là !

Me conduit (v. 10) : même aux endroits les plus reculés de l'univers, Dieu précède le psalmiste et le **tient** !

D – vv. 11-13 :

Maintenant le psalmiste confronte ce qu'il vient de comprendre à la réalité dans laquelle il se trouve : exilé et perdu en terre étrangère, il se sent faible et vulnérable. Il aime son Dieu, certes, mais doute de sa capacité à résister aux forces de ténèbres qui menacent de le broyer (v. 11). Mais le psalmiste a compris que Dieu voit ce qui est caché au-delà de la terre (vv. 7-10) ; il peut logiquement en déduire qu'il le voit aussi dans les ténèbres ; il comprend alors que la capacité divine de faire briller les ténèbres dans la nuit est une capacité créatrice (Gn 1,1-5) qui a présidé à son développement dans le sein

maternel (v. 13). Il peut avoir confiance : il va être gardé et préservé dans cette situation.

La TOB et quasiment toutes les traductions ont compris le début du v. 11 comme un souhait de pouvoir échapper à Dieu en faisant appel aux ténèbres : « *Au moins, que les ténèbres m'engloutissent* », mais il est plus naturel de traduire par « **A coup sûr** »²³ ; David redoute, sur cette terre étrangère, d'être absorbé comme dans la nuit ; mais il découvre en même temps que ce n'est pas un obstacle susceptible de le priver de la présence de Dieu ; pour ce dernier, que ce soit lumière ou ténèbres n'a aucune importance. Cette certitude, il la tient du fait que Dieu l'abritait déjà dans la nuit du sein maternel et présidait à sa création (v. 13).

E – v. 14 :

Nous sommes au cœur du psaume : le psalmiste trouve dans le face-à-face avec son créateur sa place de créature et s'en trouve bien. On pourrait traduire littéralement : « Je te **loue** du fait (ou je confesse) que **d'une manière terriblement extraordinaire j'ai été [créé]...** » : le psalmiste confesse que Dieu, en le créant, a fait de lui un être unique. En y pensant, il est comme pris de vertige, c'est tellement extraordinaire. Il **re-connaît** maintenant qui il est, parce qu'il a compris sa place de créature par rapport à Dieu. Cette reconnaissance, au double sens d'être reconnaissant et de découvrir tout à nouveau comme si l'on n'avait jamais compris auparavant, fait écho à la connaissance que Dieu a de lui (vv. 1-6). Une relation à double sens s'est établie entre Dieu et l'homme.

D' – vv. 15-16a :

Parce qu'il se sait créature de Dieu, le psalmiste peut maintenant redire sa certitude, déjà exprimée dans les vv. 11-13, que rien ne peut le dérober à la sollicitude de Dieu.

« **Mon ossature** » : c'est-à-dire la partie solide de l'être humain, qui lui permet de tenir debout. Au lieu d'*ossature*, un manuscrit de Qumrân a lu « mon image » ; le mot hébreu est le même que celui traduit par « idole » au v. 24, dans l'expression « chemin d'idole ».

« **Terre profonde** » : image désignant le sein maternel.

²³ C'est le sens naturel de la particule utilisée en hébreu ; cf. les notes de ma traduction. Remarquons que le choix de la traduction « *Au moins que...* » irait dans le sens d'un psalmiste qui chercherait à fuir le Seigneur et qui, en dernier recours, demanderait aux ténèbres de le cacher.

C'– vv. 16b-18 :

Aux vv. 7-10 le psalmiste était dépassé par l'omniprésence de Dieu ; ici, il est dépassé par le nombre et la profondeur des projets divins en sa faveur. Ce sont ainsi des perspectives d'avenir à espérer qui lui sont offertes (Jr 29,11). Le dernier vers du v. 18 est difficile à traduire ; la TOB a : « Je me réveille, et me voici encore avec toi », ce qui reflète bien le texte hébreu traditionnel ; la BJ, en suivant 3 manuscrits hébreux²⁴, a : « Ai-je fini, je te retrouve encore » ; la Syn. a suppléé l'absence de sujet en pensant qu'il s'agissait des pensées mentionnées plus haut (mot équivalant à projets dans la TOB), ce qui donne : « Quand je me réveille, elles occupent encore mon esprit » ; toutefois le texte suivi par la TOB peut donner un sens satisfaisant qu'on peut interpréter ainsi : la certitude que Dieu tient en main la destinée du psalmiste lui donne une telle confiance que même s'il mourait, à son réveil il serait encore avec le Dieu qui peut même aller au séjour des morts (cf. v. 8).

B'– vv. 19-22 :

La violence des propos contenus dans ces versets a de quoi choquer. Si, selon l'hypothèse retenue plus haut, les adversaires représentent Saül et ses hommes, ces propos sont bien dans le ton du texte de 1 Samuel 26, cité ci-dessus. Mais rappelons que David les a prononcés alors qu'il venait d'épargner la vie à un Saül pourtant réduit à sa merci. C'est donc une manière de s'en remettre simplement à Dieu, de ne pas vouloir exercer soi-même la vengeance, mais de laisser à Dieu le soin de s'en occuper. Et puis, surtout, ces versets, plus qu'une haine des ennemis, montrent que le psalmiste épouse la cause de Dieu et devient en quelque sorte son allié ou plus exactement son vassal. A l'époque, un roi plus fort pouvait imposer à un roi plus faible un traité qui établissait entre eux un rapport suzerain-vassal en demandant explicitement au vassal d'avoir les mêmes amis et ennemis que son Seigneur : « Avec mon ami, sois ami ; avec mon ennemi, ennemi », ordonne le roi hittite Mursili II à Niqmepa d'Ugarit²⁵. Et de leur côté, les Babyloniens faisaient allégeance à Assurbanipal en ces termes : « Nous aimerons Assurbanipal, roi d'Assyrie, et nous haïrons ses ennemis. »²⁶

²⁴ D'après BHK.

²⁵ Cf. traité entre Mursili II et Niqmepa, *SupCE*, p. 44.

²⁶ Traité entre Assurbanipal et les Babyloniens, *SupCE* N° 81, p. 86 ; etc.

A'– vv. 23-24 :

Le psalmiste est maintenant devant Dieu comme devant un ami à qui il n'a rien à cacher et qu'il a seulement peur de trahir. C'est pourquoi il lui demande de le scruter et de vite le remettre sur le bon chemin s'il le voyait tout à coup prendre le *chemin périlleux de l'idolâtrie* (voir l'introduction).

4. Réflexions pour aujourd'hui

1. Notre véritable identité est en Dieu

Qui suis-je ? Qu'est-ce que je fais là ? Ce sont les grandes questions qu'on se pose à l'adolescence, qu'on se repose aussi quand surviennent de grandes ou parfois de petites catastrophes dans notre existence, quand tout semble vaciller sous nos pas. Ce psaume nous rappelle que pour être soi-même, il faut être dans une juste relation avec Dieu : il s'agit d'abord d'accepter sa place de créature devant Dieu. David s'émerveille de la manière dont Dieu l'a tissé, formé dans le sein maternel et a fait de lui une vraie merveille (v. 14). Dans cette certitude, il découvre paix et sécurité. On dirait aujourd'hui qu'il est bien dans sa peau. Et pourtant, de tout temps, l'homme a voulu se dégager de sa simple condition de créature pour devenir autonome à l'égard de Dieu. Refusant de reconnaître le Seigneur comme le seul vrai Dieu, l'homme se fait un dieu de ce qui n'est pas Dieu, car il y a en lui un besoin de Dieu, et s'il ne laisse pas le vrai Dieu y répondre, il le remplace par quelque chose d'autre. Ainsi naît l'idolâtrie, dont le psalmiste demande d'être préservé (v. 24). L'idolâtrie, ce n'est pas seulement faire une statue, c'est vouloir y enfermer la divinité pour que sa puissance soit disponible au moment opportun. L'homme met la divinité à son service et se fait dieu, par cette voie détournée. Ainsi, il obéit de nouveau à la voix du serpent ancien l'invitant à être « comme des dieux » (Gn 3,5). Dans son épître aux Romains (1,18-32), Paul décrit d'une manière pénétrante ce processus avec les conséquences morales désastreuses qui en découlent, car l'homme étant créé à l'image de Dieu, une perturbation des relations homme-Dieu entraînera par contrecoup une perturbation semblable dans les relations humaines. Genèse 2-4 ne nous dit pas autre chose si l'on lit l'histoire de Caïn et Abel comme la conséquence de la rupture entre Dieu et l'homme.

Il ne faut donc pas s'attendre à trouver le salut dans des spiritualités d'origine orientale qui obtiennent un succès croissant dans

nos sociétés : elles reposent sur la conception que l'homme est une partie de la divinité et donc que chaque homme peut s'attendre à trouver en lui au moins une parcelle de Dieu. Il lui suffit d'en prendre conscience, puis de la développer par toutes sortes de techniques appropriées. Concevoir l'homme comme un dieu est à l'opposé de la révélation qui le voit comme une créature. La paix obtenue par ces techniques n'est pas celle que le psalmiste a vécue en acceptant sa place de créature devant Dieu. En nous invitant à accepter notre place de créature, ce psaume est donc un puissant antidote contre l'idolâtrie. « O Dieu, scrute-moi... vois donc si je prends le chemin de l'idolâtrie et conduis-moi dans le chemin qui a toujours été le tien. »

2. Jésus a accompli ce psaume

Jésus a parfaitement vécu ce psaume : « Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme... » (Ph 2,6-7). Les Evangiles nous présentent Jésus, vivant parfaitement son humanité, en tant que Fils incarné. Dans cette condition, il vécut dans une communion sans faille avec Dieu. Il est intéressant de remarquer que les tentations qu'il a subies visaient précisément à détruire sa relation juste avec Dieu : « Si tu es le Fils de Dieu... » (Luc 4,3 et 9). A trois reprises Satan essaie de lui faire prendre le « chemin des idoles », c'est-à-dire de le pousser à sortir de la place que Dieu lui avait assignée pendant son incarnation. Il est intéressant de remarquer aussi que lors de la tentation suprême, au jardin de Gethsémani, Jésus trouve sa force en se replaçant délibérément dans son humble position de Fils : « Abba... » (terme qu'on pourrait traduire par « papa »), s'écrie-t-il (Marc 14,36).

A la suite de Jésus, en tant que chrétiens, nous avons un avantage pour prier et vivre ce Psaume 139 : nous avons reçu de Dieu « l'Esprit qui fait de nous des fils adoptifs par lequel nous crions : Abba, Père. » (Rm 8,15).

5. Plan de travail

Projection (Quelles sont les idées courantes qu'on projette habituellement sur le thème du texte ?) :

30

1. Réfléchir à notre réaction quand intérieurement on ne se sent pas en sécurité, comme c'était le cas de l'auteur. A quoi cherche-

t-on à se raccrocher ? Que font nos contemporains ? Que signifient la recherche de l'argent, le retour de l'intégrisme dans la plupart des religions mondiales ?... En quoi l'argent, le pouvoir, le sexe, la famille, le travail, voire la religion peuvent-ils devenir des idoles qui remplacent Dieu pour nous libérer de notre insécurité intérieure ? (Limiter les réponses à celles qu'apportent nos contemporains, celles qu'apporte le Psaume 139 viennent plus tard dans la démarche).

Observation :

2. Rappeler les circonstances historiques dans lesquelles ce psaume a pu voir le jour.

3. Quelles découvertes ont empêché le psalmiste de tomber dans cette idolâtrie ? Cf. la partie E (v. 14), puis les parties C-D et D'-C' (vv. 7-13 et 15-18). En quoi ces découvertes sont-elles un antidote à l'idolâtrie ?

4. Quelles conséquences le psalmiste en a-t-il tirées ? Cf. les parties B et B' (vv. 2-6 et 19-22).

Appropriation (Comment s'appropriier le texte aujourd'hui ?) :

5. « Reconnaître l'autorité du Seigneur est l'a b c de la sagesse » (Ps 111,10, dans la traduction en français courant). Comment expliqueriez-vous ce proverbe d'après ce Psaume 139 ?

6. Comment ce psaume, avec l'éclairage que lui apporte Jésus (cf. ci-dessus : 4. Réflexions pour aujourd'hui, 2), nous aide-t-il à assumer les faiblesses liées à notre humanité ?

7. En quoi ce psaume m'aide-t-il à trouver la place qui m'est propre devant Dieu et parmi les hommes ?



par
Fritz LIENHARD,
professeur de
théologie pratique
(théorie de l'Église et
théologie pastorale)
à Heidelberg
(Allemagne)

A la source de l'athéisme philosophique : Descartes

Tout projet de proclamation de l'Évangile suppose une prise en compte de la situation dans laquelle elle se produit. En grande partie, le contexte actuel demeure marqué par la sécularisation¹. Le présent article s'attache à un de ses aspects particuliers, qui est l'athéisme philosophique. L'hypothèse dont il fait part est la suivante : le philosophe René Descartes, emblème de la modernité, est à la fois l'héritier du christianisme et l'ancêtre de la forme moderne de l'athéisme. Comme telle, cette hypothèse n'est pas nouvelle. Les deux éclairages les plus innovateurs consistent d'une part à lire Descartes à la lumière des propos du sociologue M. Gauchet au sujet du christianisme comme « religion de la sortie de la religion », et d'autre part à voir les conséquences immédiates de sa pensée chez certains auteurs du 18^e siècle et chez le philosophe de l'athéisme par excellence, L. Feuerbach. Finalement, nous verrons un point particulier de la réponse possible du christianisme à l'athéisme ainsi décrit.

1. L'hypothèse de Marcel Gauchet

Pour comparer Descartes et le christianisme, nous allons partir des hypothèses de M. Gauchet au sujet du « désenchantement du monde ».

Pour M. Gauchet, la religion consiste à subir un ordre reçu du passé au lieu de fabriquer un ordre à la convenance de l'être humain. La sécularisation, à l'inverse, représente la prise en charge par l'homme de son univers. En Occident, Gauchet distingue deux seuils de sécularisation. Aux environs de 1300, le manant dispose d'une certaine autonomie dans l'organisation de son travail et l'individu accède à une maîtrise croissante de son environnement immédiat. Vers 1700 apparaît une pluralité de champs de connaissance et l'élaboration d'un monde profane².

Même si en Occident elle s'est faite contre l'Église chrétienne, la sécularisation n'en présente pas moins certains traits qui en font la conséquence de la foi chrétienne elle-même. En effet, si elle est l'émancipation d'un ordre religieux donné, il faut remarquer que le *judaïsme antique* est déjà fondé sur la sortie d'Égypte et trouve ainsi son origine dans la rupture avec un ordre unifiant les pouvoirs politiques et religieux. Vécu sur le mode de la rébellion par rapport à un ordre oppresseur, le judaïsme inclut la désacralisation des pouvoirs politiques. D'un point de vue théologique, cette désacralisation signifie affirmer la transcendance de Dieu face au cosmos et à ses pouvoirs, ce qui conduit à une rupture entre le monde et Dieu. Dans le judaïsme, la divinité, d'une certaine manière, conteste l'ordre du monde au lieu de le cautionner. En effet, le Dieu d'Israël est en opposition à tous les dieux qui justifient les pouvoirs politiques et religieux dans les civilisations naissantes. De même, à cause de cette désacralisation, l'israélite vit une relation directe avec Dieu, en faisant l'impasse sur les médiations hiérarchiques qui constituent l'ordre sacré du monde dans les autres religions³. Ainsi, le judaïsme, en affirmant la transcendance de Dieu et sa proximité avec chacun, représente un facteur de rupture avec l'ordre religieux dont Gauchet suppose le caractère originnaire.

Pour sa part, le *christianisme* renforce la distinction entre Dieu et la hiérarchie du monde, en mettant au centre de la foi le Christ crucifié. En effet, confesser le Christ crucifié signifie mettre en question toute sacralisation d'un pouvoir humain. Ainsi, Gauchet considère la *christologie* comme la cause théologique de la déconstruction occidentale du principe hiérarchique organisant intellectuellement le

² Voir Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. VI.

³ Les médiations propres au judaïsme (temple et Torah) lui-même n'invalident pas cette thèse, dans la mesure où c'est toujours l'individu lui-même qui se présente devant Dieu. Il doit faire le pèlerinage au temple en personne, et plus tard chaque juif doit pouvoir lire la Torah lui-même dans le texte.

monde dans une vision unitaire-inégalitaire de l'être. La rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà se fait dans un corps, une personne, un crucifié qui ne s'identifie pas au pouvoir terrestre, mais se trouve au contraire dans la plus grande distance possible avec lui. De même, en Christ, la rencontre individuelle avec Dieu relativise toutes les appartenances « charnelles » et renvoie néanmoins vers elles, car elles sont valorisées par l'incarnation du Verbe. De la sorte, l'incarnation signifie distance au monde, mais aussi justification de la matière dans sa consistance propre devant Dieu. La christologie affirme qu'il n'y a point de sens à prétendre échapper à la condition terrestre et mortelle. Au contraire, il faut s'y laisser rejoindre et en assumer les lourdeurs dans l'effort de transformation du monde (pp. 174s.). Dans cette logique, le christianisme est un facteur de sécularisation en plaçant l'obéissance à Dieu *dans* le monde. La foi chrétienne inverse la logique religieuse dans la mesure où le salut se gagne non en se détournant de ce monde, mais en l'investissant, au contraire. Pourtant, l'ordre du monde est contesté par la transcendance de Dieu. Loin d'être légitimé en l'état, il est à modifier. Ainsi, le monde est à la fois refusé et investi pour être transformé. Gauchet parle de « négation active » et évoque l'« entreprise assimilatrice visant à le surmonter et à le réduire comme donné autre, [...] une entreprise transformatrice destinée à le produire comme autre qu'il n'est donné » (p. 98). En faisant passer d'un ordre reçu à un ordre à construire, le christianisme est la véritable matrice de la sécularisation. En particulier, en invitant à la transformation du monde, la foi chrétienne est à l'origine de l'essor de la technique.

Il est frappant de voir que pour Gauchet, il en va de même pour la science. Le monothéisme juif, musulman et chrétien affirme l'unité de l'univers et suscite donc la science essayant de comprendre la cohérence supposée de la réalité. Le monothéiste postule l'« existence d'un point de vue englobant, d'où l'ensemble de ce qui a sens à être se tient rassemblé, cohérent, présent à soi » (p. 57).

Il n'est jusqu'à l'Eglise qui ne soit un facteur de sécularisation. Pour Gauchet, elle représente le prolongement et la traduction au plan collectif de la distance intérieure de chaque croyant par rapport au monde, qui va de pair avec son investissement dans le monde. En effet, par sa différence avec le monde et la communion avec Dieu qu'elle propose, l'Eglise est la grande destructrice du plus solide ennemi de l'indépendance d'examen, qui est l'esprit de la coutume et de l'ordre reçu. Gauchet met en lumière un paradoxe : l'Eglise exige l'adhésion de l'esprit, ce qui signifie qu'elle attend de chaque croyant qu'il comprenne par lui-même. Ainsi, l'Eglise a conduit les

humains à se déterminer selon leurs propres lumières. Certes, il est nécessaire pour le salut de croire en Dieu et de recevoir les dogmes de l'Eglise. Mais en même temps cette foi doit se faire en conscience, personnellement. C'est pourquoi Gauchet écrit : « Si par un côté l'asservissement au dogme va plus loin que partout ailleurs, c'est en fonction d'une virtualité connexe plus originale encore, celle de l'autonomie des consciences » (p. 108).

Pour Gauchet, la foi chrétienne a ainsi joué un rôle considérable dans le désenchantement du monde. En effet, elle est la matrice à la fois de l'essor de la technique et de l'avancée de la démocratie. Il affirme donc que le christianisme est « la religion de la sortie de la religion ».

On peut évidemment se poser la question de la validité des remarques très générales de Gauchet. Peut-être que la définition de la religion, fondamentale pour son propos d'ensemble, est trop restrictive et n'a jamais correspondu à une réalité. De même, la description du christianisme comme « religion de la sortie de la religion » montre éventuellement l'ambiguïté de la définition de la religion, puisque la foi chrétienne y correspond tout en n'y correspondant pas⁴. En fait, la question est de savoir dans quelle mesure les réflexions de Gauchet s'appliquent aux différents stades de l'évolution qu'il cherche à décrire. Nous allons voir plus en détail sa réflexion au sujet de l'Etat absolu.

Pour le sociologue, l'Etat absolu est un facteur de sécularisation, car il est l'instrument d'une maîtrise collective du destin, d'un changement du monde par l'être humain. On passe « du registre de l'ordre reçu au registre de l'ordre voulu » (p. 31). Se donne ainsi l'« accès des acteurs humains à la maîtrise de leur destin collectif » (p. 67). Paradoxalement, l'absolutisme conduit à la démocratie en modifiant librement le monde et en refusant ainsi l'idée que le monde est organisé par avance, dans le passé, sans que l'on ait le droit de le changer⁵.

Pourtant, pour comprendre l'absolutisme royal dans son contexte plus étroit, il importe de rappeler qu'il représente une réaction

⁴ Ainsi Paul Valadier, *L'Eglise en procès. Catholicisme et société moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1987, pp. 115 à 117.

⁵ Karl Barth a d'ailleurs eu la même intuition que Gauchet quand il a dit que l'homme du 18^e siècle est celui qui n'a plus d'empereur. L'ordre reçu, lié à l'Empire médiéval, n'a plus cours face à la volonté absolue des souverains. Ainsi survient ce que le théologien a appelé une « révolution par en haut », précédant et préparant la « révolution par en bas ». Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, Zollikon, 1947, p. 25.

contre les « guerres de religion ». La différence a conduit au chaos, et les traditions humaines dans leurs contradictions et les provinces dans leurs particularités médiévales se sont fait une guerre sanglante sans que l'ordre ancien ne puisse rien y faire. C'est pour remédier à ce risque qu'il faut s'unir autour d'un souverain absolu. Si l'on passe de l'ordre reçu à l'ordre construit, c'est parce que l'ordre reçu s'est montré irrecevable. Cependant une telle vision de l'Etat s'oppose à d'autres liens de socialité, tels que les communautés locales ou provinciales. Elle conduit également à ne pouvoir accepter de différence religieuse et cherche l'unité du royaume avec la formule « une foi, une loi, un roi »⁶. En effet, l'unité religieuse est considérée comme un ciment essentiel de la cohésion politique, et la pluralité se présente comme une faiblesse interne. En d'autres termes, la monarchie « absolue » ne peut tolérer d'altérité au sein du royaume.

Il n'en demeure pas moins que, conformément à l'hypothèse de Gauchet, l'absolutisme royal consiste en effet à passer d'un ordre reçu à un ordre fabriqué. La souveraineté humaine par rapport à l'espace et à la nature conduit à un esprit géométrique, symbole de la raison humaine imposant ses lois au monde⁷. D'un point de vue culturel, c'est la volonté d'imposer une forme humaine à l'ensemble de la réalité qui est la conséquence de l'absolutisme. Cela peut s'observer dans l'art. L'historien P. Hazard écrit : « La beauté, c'est la raison mise en recettes... »⁸. Les « jardins à la française » sont peut-être caractéristiques de ce point de vue : même la nature doit se plier à l'ordre humain. De même, l'être humain devient maître de lui-même, avec la pédagogie, et l'idée que les souverains forment les peuples apparaît avec Voltaire :

Ce n'est point le climat qui fait ce que nous sommes.

[...] ce sont les souverains

Qui font le caractère et les mœurs des humains.⁹

De ce point de vue, ce n'est pas la nature (selon la théorie des climats de Montesquieu par exemple) qui crée les humains, mais l'être humain, par l'intermédiaire du souverain, se détermine en quelque sorte lui-même.

⁶ Elisabeth Labrousse, *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Payot, 1990², pp. 93s.

⁷ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Boivin, 1935, p. 76.

⁸ Hazard, *op. cit.*, p. 236.

⁹ Voltaire, *Poésie*, Paris, Mignot, sans date, p. 100.

Cette volonté d'ordre et de maîtrise s'applique également au langage. L'invention de la grammaire et l'institution de l'Académie française conduisent à mettre fin au parler « spontané ». Par la mise en place de normes applicables au langage, le parler populaire est contrôlé et normalisé. La langue devient un instrument (*artificio*, dans la bouche de Nebrija, l'inventeur de la grammaire espagnole au 16^e siècle), qui n'est pas simplement reçu de la tradition familiale et locale de chacun, mais qui est fabriqué « artificiellement » par le souverain et ses serviteurs¹⁰.

Nous voyons donc comment les caractéristiques de la sécularisation proposées par Gauchet s'appliquent effectivement à l'absolutisme royal du 18^e siècle. La monarchie absolue conduit d'un ordre reçu à un ordre décidé par une instance humaine. La nuance à apporter, pourtant, est la suivante : ce n'est pas seulement l'évolution millénaire qui conduit à la prise en main active du destin collectif, mais aussi le caractère insupportable de l'ordre reçu, qui n'a pas pu empêcher la guerre en Europe. Ce ne sont pas seulement les tendances lourdes de la sécularisation depuis le judaïsme antique qui sont à l'œuvre dans la modernité, mais aussi le refus des conséquences délé-tères de l'altérité religieuse, manifestées dans les guerres de religion. L'ordre à la fois religieux et « naturel » s'est révélé destructeur pour l'humanité. C'est également pour cette raison que cette dernière va prendre en main son destin, au lieu de le subir en le reliant à la « volonté de Dieu ». Tout en invitant à compléter les propositions de Gauchet, cette nuance n'enlève pourtant rien à la pertinence générale de ses hypothèses, dont nous allons voir à présent la fécondité pour relire Descartes.

2. Descartes, héritier et fossoyeur du christianisme

Tournons-nous à présent vers l'auteur emblématique de la modernité, René Descartes. Dans quelle mesure sa pensée correspond-elle au phénomène de l'absolutisme et reflète-t-elle la sécularisation décrite par M. Gauchet ? Par quels aspects prépare-t-elle l'athéisme ultérieur ? Je m'en tiendrai à l'étude du *Discours de la méthode*¹¹.

¹⁰ Cité par Ivan Illich, *Le travail fantôme*, Paris, Seuil, 1981, p. 42.

¹¹ Voir René Descartes, *Œuvres morales et philosophiques*, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1879.

2.1. *Projet et méthode*

Le *projet* de Descartes consiste à proposer une réflexion valable universellement, pour tous ceux qui sont dotés du « bon sens ». Cet esprit dont tout le monde dispose doit être « bien appliqué », et tel est le but de la réflexion méthodologique de Descartes (pp. 29 à 31). Descartes joint ainsi l'universalisme, dans l'idée que chacun dispose d'une forme de raison, et la normativité, dans la méthode qu'il propose, sachant que cette méthode doit pouvoir recueillir l'adhésion de tous. Cet universalisme est pourtant lié à l'individu, puisqu'une bonne philosophie doit pouvoir être enseignée à chacun, même si c'est pour l'inviter à l'usage d'une méthode précise, faisant consensus.

La *méthode* joue de la sorte un rôle essentiel, puisque c'est elle qui doit recueillir le consensus permettant au système de faire l'unanimité. Le premier principe de cette méthode consiste à refuser « la précipitation et la prévention » et à n'admettre une chose pour vraie que dans la mesure où elle est connue « évidemment », sans possibilité de douter¹². Le second principe revient à diviser chaque difficulté examinée « en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ». Le troisième principe est lié au second : après avoir divisé la réalité, il convient de « monter peu à peu comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres » (c'est moi qui souligne). Enfin, Descartes veut, selon ses dires, « faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre ».

Chaque principe a ses présupposés : le second principe tient pour acquis que l'on comprend une réalité en l'analysant, et le quatrième principe suppose qu'il soit possible à l'être humain de considérer véritablement la réalité dans son entier. Néanmoins, c'est le troisième principe qui m'intéresse plus particulièrement dans un premier temps. En effet, il signifie que l'on suppose *un ordre* dans les réalités étudiées. Avec ce principe de méthode, Descartes correspond à la proposition de Gauchet suggérant que le monothéisme favorise l'esprit scientifique, puisqu'il suppose une cohérence du monde, qui de plus est accessible à l'esprit humain. Avec la pétition de principe

¹² Dans les *Méditations métaphysiques*, Descartes insistera plus sur la contingence des idées innées, ainsi d'ailleurs que sur l'aspect constitutif de l'idée de Dieu pour le sujet lui-même. Dans le présent travail, nous nous contentons cependant du *Discours de la méthode*, dont l'impact historique fut bien plus grand.

selon laquelle le monde est cohérent, Descartes pose l'hypothèse d'une unité de la réalité dans son ensemble, et suppose que les différentes parties qui composent l'univers ne sont pas hétérogènes l'une à l'autre. Nous sommes ainsi en présence d'un premier héritage du christianisme, lié au monothéisme proclamant la cohérence du monde créé par une seule instance raisonnable. Ainsi, le monothéisme serait à la base d'un principe important de la méthode de Descartes, considérée par les siècles suivants comme l'héritage le plus sûr à recevoir du philosophe¹³.

Le premier principe est important également, celui qui consiste à refuser la prévention pour vérifier chaque point *soi-même*. Le bon sens utilisé avec méthode, qui représente la norme de la pensée, conduit à une *critique de la tradition*, et l'on ne s'étonnera pas que l'usage de la « raison naturelle » s'oppose à « ne croire qu'aux livres anciens » (p. 88). Ainsi surgit la méfiance vis-à-vis des traditions reçues, pleines d'erreurs, qui sont à vérifier par soi-même. Ce refus de la tradition s'exprime chez Descartes avec la métaphore de la ville, particulièrement caractéristique. Pour lui, les vieilles villes sont mal organisées : « Ici un grand, là un petit, et comme ils rendent les rues courbées et inégales » ; celles qui sont élaborées par un ingénieur unique, « ces places régulières qu'un ingénieur trace à sa fantaisie dans une plaine », n'ayant pas à tenir compte du passé, ont bien plus d'art (p. 37). Pour Descartes, il en va de même de celui qui travaille à partir des ouvrages d'autrui. Sa pensée demeure plus mal organisée que celle qui est bâtie à partir de rien. Ainsi, la méthode philosophique de Descartes ressemble à la volonté politique d'organiser le monde selon les perspectives de la géométrie.

Dans son refus des opinions traditionnelles, Descartes commence par *le doute méthodique*, consistant à enlever toutes les idées reçues de son esprit pour les soumettre au critère de la raison. Aussi bien les informations données par les sens que les démonstrations rationnelles sont remises en question. Or l'origine de ce doute est intéressante dans le cadre de notre propos d'ensemble. En effet, Descartes écrit :

« Et pour moi j'aurais été sans doute du nombre de ces derniers (ceux qui suivent les opinions des autres), si je n'avais jamais eu qu'un seul maître, ou que je n'eusse point su les *différences* qui ont été de tout temps entre les opinions des plus doctes » (p. 40, c'est moi qui souligne).

¹³ Paul Hazard, *op. cit.*, p. 172.

De même que l'absolutisme royal était né des différences et de leur refus, c'est la confrontation à la différence qui conduit le philosophe au doute dans sa radicalité et à la tentative de le surmonter rationnellement. Le constat des différences conduit à l'idée que les opinions sont fondées sur la coutume et l'exemple et n'ont donc aucun caractère de certitude (p. 41). C'est ce point de vue qui conduit au doute. Il apparaît combien une situation historique, celle de l'apparition de différences au sein de l'Europe en route vers la pluralité religieuse, se trouve à l'origine de la pensée cartésienne.

2.2. La conscience contre l'histoire

Le doute n'est pourtant pas le dernier mot de la pensée. Erigé en méthode, il est destiné à refonder toutes les certitudes à partir de la raison humaine. Ne pouvant se fier à personne, le philosophe doit trouver la vérité lui-même. Dès lors, la véritable autorité, c'est la raison. L'incertitude au sujet des doctrines reçues conduit à l'autonomie de la raison individuelle, car personne ne peut remplacer l'individu dans la conception et l'appropriation d'une vérité (p. 82).

Nous voyons là un second héritage que le philosophe reçoit, sans trop s'en rendre compte, du christianisme, tout en préparant le détachement de la culture occidentale vis-à-vis de la foi chrétienne. Gauchet a relevé en effet combien l'adhésion à un dogme est de l'ordre de la nécessité de salut dans le christianisme, et que cette approbation doit pourtant être de l'ordre de la liberté de l'individu. Chez Descartes, c'est la raison individuelle qui représente le critère de vérification de la vérité, conformément à la foi chrétienne, qui est d'abord le fait de l'individu¹⁴, et c'est ce critère qui conduira à refuser l'adhésion au christianisme dans la suite de la modernité.

Pour Descartes, parce qu'il n'est pas possible de trouver une certitude dans les opinions reçues, il faut placer le point de départ de la philosophie *en soi-même*. La seule réalité dont le penseur ne puisse douter, c'est de sa pensée qui doute. « Je pense donc je suis » est « le premier principe de la philosophie ». Cette affirmation « je pense donc je suis » paraît d'une évidence si lumineuse qu'elle passe presque pour un truisme. Pourtant, elle signifie penser que l'on pense, et donc avoir une pensée qui se rapporte à elle-même, prendre *conscience* du

¹⁴ Certes, cette adhésion individuelle est toujours réponse à une parole extérieure. Mais il n'en demeure pas moins que, depuis Paul, le christianisme considère l'individu en faisant abstraction de ses liens communautaires, de son genre et de son statut social (Ga 3,28). Cf. Alain Badiou, *Saint Paul, fondateur de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.

fait que l'on pense. Le mot important est lâché : c'est le terme de conscience, au sens de « *cum-scire* », « savoir avec ». Celui qui dit « je pense donc je suis » sait avec soi qu'il pense, il se dédouble d'une certaine manière dans une distance avec soi-même et une relation avec soi-même, pour se regarder penser. Nous reprendrons ce constat par la suite. Pour l'instant, il convient de relever que cela signifie, conformément à la dynamique esquissée, que Descartes pose en fondement de la philosophie entière la conscience individuelle. Elle est non seulement le critère de toute pensée héritée, mais encore le point de départ de la pensée.

La conséquence que Descartes tire de son fameux *cogito*, c'est que son « moi » est

« une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » (p. 54).

Un tel fondement de la pensée en elle-même ne distingue pas le plan noétique du plan ontologique : la pensée ne dépend pas d'une autre réalité, et notamment pas du corps, car elle se découvre elle-même d'abord et donc elle est préalable. Dans ce raisonnement, notre être est tel qu'il se découvre, chose pensante et autonome. Descartes en déduira l'immortalité de l'âme. Dans le cadre de notre propos, relevons qu'une telle conception pose la conscience comme seul fondement d'elle-même, qui n'est pas fondée sur autre chose qu'elle-même.

La conséquence de cette manière de penser par rapport à la foi chrétienne apparaîtra au 18^e siècle. A partir du moment où la raison individuelle donne les critères de ce qui est vrai et ce qui est faux, tout argument historique est méthodologiquement exclu. En particulier, il ne peut se produire quelque chose qui ne soit pas conforme à la raison. Ainsi, **Diderot** affirme un principe de vraisemblance : même si tout un peuple lui affirmait la réalisation d'un miracle, d'après ce principe, il le croirait moins qu'un seul individu qui lui dit une chose qui soit « vraisemblable ». Il écrit :

« Une seule démonstration me frappe plus que cinquante faits. Grâce à l'extrême confiance que j'ai en ma raison, ma foi n'est point à la merci du premier saltimbanque.

Pontife de Mahomet, redresse des boiteux ; fais parler des muets ; rends la vue aux aveugles ; guéris des paralytiques ; ressuscite des morts ; restitue même aux estropiés les membres qui leur manquent, miracle qu'on n'a point encore tenté, et à ton grand étonnement ma foi n'en sera point ébranlée ; veux-tu que je devienne ton prosélyte ? laisse tous ces prestiges, et raisonnons. Je suis plus sûr de mon jugement que de mes yeux. »¹⁵

Dans ce passage, à la suite de Descartes, Diderot accorde une plus grande confiance à la raison qu'aux sens. Même la vue d'un miracle ne peut ébranler les convictions de la raison. Si des miracles accessibles aux sens ne peuvent infléchir les affirmations rationnelles, *a fortiori* des événements du passé ne peuvent contredire la raison, qui est le critère absolu de la vérité.

C'est pourquoi les événements historiques sont relativisés dans leur portée philosophique. De manière caractéristique, G.E. **Lessing**, le membre le plus éminent des Lumières en Allemagne, écrit : « Des vérités historiques et contingentes ne peuvent jamais devenir des preuves pour une vérité rationnelle et nécessaire »¹⁶. Pour Lessing, cela signifie précisément que la résurrection du Christ, comme événement historique, ne peut rien modifier aux conceptions métaphysiques et morales. Lessing refuse en particulier de modifier son idée de l'essence de Dieu à la lumière de cet événement. Or l'ensemble de la Bible se présente comme un message lié à une histoire et se trouve ainsi frappé de non-pertinence d'un point de vue philosophique. Lessing parle donc du fossé « large et repoussant » entre les textes et lui, qu'il ne peut franchir¹⁷.

Plus généralement, dans la mesure où un texte traditionnel ne peut plus être normatif pour la raison, il convient dans l'étude de la Bible de distinguer la lettre de l'Esprit et de disjoindre la Bible de la religion qui fait autorité. En effet, la Bible contient des choses qui ne font pas partie de la religion, et elle n'est donc pas infaillible. La religion a précédé la Bible, et même le christianisme a d'abord vécu sans écrits. Cela conduit Lessing à affirmer indirectement le primat de la raison comme critère de vérité. Ce n'est pas l'autorité de la Bible qui

¹⁵ Denis Diderot, « Pensées philosophiques », dans *Supplément au voyage de Bougainville*, Paris, GF – Flammarion, 1972, p. 54.

¹⁶ Georg Ephraim Lessing, « Theologische Abhandlungen », dans *Lessings sämtliche Werke*, Stuttgart, Cotta et Kröner (sans date), vol. 17, p. 27.

¹⁷ Lessing, *op. cit.*, pp. 28s.

fait la vérité, c'est la vérité qui sert de principe d'interprétation des textes¹⁸.

Chez le philosophe E. **Kant**, cette attitude rationaliste conduit également à relativiser l'histoire. La foi pratique est à préférer à la foi historique, car pour montrer qu'une révélation est divine, le critère de la raison est nécessaire. La foi religieuse, contrairement à la foi ecclésiastique, ne peut se contenter du fait que les doctrines soient attestées par l'histoire et le témoignage d'autrui, pour les admettre il faut aussi qu'elles soient vraies aux yeux de la raison. Dans des doctrines historiques, contingentes et imposées d'autorité, le risque sectaire, celui qui conduit aux guerres de religion, est présent. C'est la critique rationnelle qui prévient ce danger. Il convient donc d'interpréter par la raison la foi chrétienne et l'Écriture. Pour Kant, les passages bibliques considérant l'approbation d'une doctrine révélée (foi) comme plus importante que les bonnes œuvres morales sont à interpréter dans le sens que la foi qui sauve est celle qui améliore l'être humain d'un point de vue moral. Il apparaît ainsi que la raison (pratique en l'occurrence) prend définitivement le pas sur cette autorité extérieure, historique et particulière que représente l'Écriture¹⁹.

Dans cette logique cartésienne qui se développe et s'épanouit au 18^e siècle, plus encore que Dieu, c'est la christologie qui fait problème. Ainsi, Lessing distingue la religion du Christ et la religion chrétienne. La religion du Christ, tout homme peut la partager avec lui, d'autant plus qu'il peut admirer Jésus comme être humain. À l'inverse, la religion chrétienne voit en Christ plus qu'un homme. Pour le philosophe, les Évangiles ne parlent que de la religion du Christ. À l'inverse, la religion chrétienne est source de toutes les divisions²⁰. De même, l'incarnation pose problème à Kant. Si l'homme-Dieu ne représente pas l'idée de l'humanité moralement parfaite, il n'y a rien de pratique à tirer de ce concept, parce que sa divinité empêche de faire du Christ un exemple. Se pose aussi la question de savoir pourquoi Dieu a réservé le destin particulier du Christ à un seul être humain et ne l'a pas fait partager à tous. Il y a ainsi comme un déficit d'universalité dans la christologie. Kant interprète donc le Christ comme l'idéal de la perfection morale, dont nous ne sommes pas les auteurs, et dont on peut dire qu'il « est descendu du ciel jusqu'à nous et qu'il a revêtu l'humanité et s'abaisse jusqu'à elle ». En fait,

¹⁸ Lessing, *op. cit.*, pp. 262s.

¹⁹ Emmanuel Kant, « Der Streit der Fakultäten » dans *Immanuel Kants Werke*, édité par H. Renner, Berlin, Globus Verlag, sans date, pp. 27, 31 et 34.

²⁰ Lessing, *op. cit.*, p. 284.

cet idéal est à chercher en nous-mêmes, dans notre raison, il n'y a pas lieu d'admettre que cet idéal soit hypostasié dans un homme particulier. Ainsi, l'idée d'une réalité qui s'abaisse à nous est maintenue, mais sans véritable incarnation en une personne²¹.

En rapport avec le thème de la conscience, nous voyons une seconde fois comment Descartes hérite du christianisme, mais cette fois aussi comment il conduit à s'en détacher. La nécessité d'une adhésion personnelle de l'individu à la vérité, liée à la foi chrétienne, conduit à refuser toute autorité extérieure à la raison, que ce soit un événement historique, un texte ou un dogme. En particulier, la christologie ne peut être déduite de la raison et il convient donc d'y renoncer. Certes, Descartes n'est pas le seul acteur de l'émergence de la « libre conscience » (un terme qui ne se trouve pas chez lui). Son héritage rejoindra celui du protestantisme lors de ce que P. Hazard a appelé « la crise de la conscience européenne ». L'historien date cette crise de 1685 à 1715, et il la résume d'une manière saisissante : « La majorité des Français pensait comme Bossuet ; tout d'un coup, les Français pensent comme Voltaire : c'est une révolution »²². Mais il n'en demeure pas moins que Descartes, à son niveau, fonctionne comme héritier du christianisme et ancêtre du refus du christianisme en faisant de la raison individuelle le critère de la vérité.

2.3. « Maîtres et possesseurs de la nature »

Voyons à présent un troisième thème pour lequel se vérifie cette position charnière de Descartes. Le philosophe déclare qu'il préfère la physique à la métaphysique, dans la mesure où la première permet d'accéder à des connaissances utiles :

« On en peut trouver une *pratique* par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (p. 76, c'est moi qui souligne).

²¹ Kant, *Streit der Fakultäten*, *op. cit.*, pp. 24s. Voir aussi *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Alcan, 1913, pp. 69 et 72.

²² Hazard, *op. cit.*, p. I.

Nous trouvons dans ce texte une illustration du changement de relation à la nature, qui découle de la nouvelle vision du monde telle que Gauchet l'a décrite. Chez Descartes, il ne s'agit plus de cultiver et de garder le jardin de la création, mais de nous en rendre « maîtres et possesseurs ». En d'autres termes, la science n'est pas « théorie », contemplation, mais se trouve à la base d'une « pratique » de transformation du monde, de « négation active », selon l'expression de Gauchet. Le but de cette pratique consiste à imposer un ordre humain au monde au lieu de subir une organisation préétablie. Descartes convie d'ailleurs la communauté scientifique à s'atteler à cette tâche collective, confiée à l'ensemble de l'humanité et destinée à améliorer sa condition commune²³.

Cet héritage se développe au 18^e siècle dans une volonté de maîtrise de la nature, qui conduit à une sorte d'absolutisation du travail et de l'économie. Les contraintes économiques s'imposent aux autres domaines de la vie que sont la politique, la famille, la religion. Voltaire écrit : « Travailler est le lot et l'honneur d'un mortel »²⁴. Le travail sert de principe fédérateur par-delà les divergences religieuses, et c'est cela qui est peut-être caractéristique de la modernité : non pas l'importance du travail, mais le fait qu'il représente un idéal permettant de surmonter les divisions trouvant leurs sources ailleurs. En rapport avec son projet économique, Voltaire écrit :

« Et, pour mieux cimenter mon utile entreprise,
J'unis le protestant avec ma sainte Eglise.
Toi qui vois d'un même œil frère Ignace et Calvin,
Dieu tolérant, Dieu bon, tu bénis mon dessein ! »²⁵

Le paradoxe de l'histoire, c'est que cette logique économique invoquée pour fédérer les humains par-delà les différences confessionnelles ne manqua pas de se retourner contre ce « Dieu tolérant, Dieu bon ». En effet, les sociologues constatent que le détachement vis-à-vis des pratiques liées à la foi chrétienne ne concerne pas simultanément toutes les catégories de la population. Il affecte plutôt les hommes que les femmes, les personnes entre deux âges que les vieux et les jeunes, les villes que les campagnes, les classes directement

²³ De fait, dans ce domaine comme dans celui de la liberté de conscience, l'héritage cartésien rejoint celui des puritains et des philosophes qui en dépendent, comme Bacon, Locke et Newton. Discerner ces différentes traditions ne fait pourtant pas l'objet du présent article.

²⁴ Voltaire, *op. cit.*, p. 79.

²⁵ Voltaire, *op. cit.*, p. 103.

associées à la production industrielle moderne que celles qui sont vouées aux occupations traditionnelles, etc. Tout se passe comme si la société industrielle était le « foyer » de la sécularisation, qui s'est étendue en direction des autres domaines de la vie humaine, en repoussant la religion vers la vie privée des humains. Le véritable support de la sécularisation des mentalités est donc la rationalité économique qui, axée sur la fabrication de choses et sur l'objectivité, caractérisée par une prétention d'universalité, représente la pensée dominante de l'époque moderne²⁶. Nous voyons donc là encore combien Descartes, tout en héritant de la foi chrétienne, en prépare la perte de pouvoir en Occident.

2.4. Dieu, perfection et projection

En ce qui concerne Dieu, il faut d'abord voir la problématique de son concept, avec le refus du Dieu sectaire. Dans la modernité, la critique de la religion consiste d'abord à dire qu'elle est cause de guerre. Pour **Diderot**, par exemple, le lien entre la religion et la guerre n'est pas accidentel, mais nécessaire, lié au concept de Dieu lui-même. Le philosophe raconte comment un homme trahi par tous ses proches, plein de haine, se retire dans une caverne et « les poings appuyés sur les yeux » cherche une vengeance. Il finit par la trouver en inventant « Dieu ». Cette notion provoque en effet la guerre dans la mesure où « Dieu » est « toujours également important et incompréhensible »²⁷. Loin d'être bénéfique pour le genre humain, l'invention de ce concept représente une vengeance terrible, car le propre de « Dieu » est qu'il est plus important que la vie humaine, et que les hommes ne peuvent se mettre d'accord à son sujet. Parce qu'il est « important et incompréhensible », « Dieu » conduit fatalement à se haïr et à se faire la guerre. Ainsi, Diderot proclame la nocuité du concept même de « Dieu », du moins dans la mesure où il se présente d'une part comme un absolu et d'autre part ne se définit pas, de telle sorte qu'aucun consensus, même relatif, ne puisse être trouvé. Il est important de rappeler ce point aujourd'hui : pour la modernité, un Dieu indéterminé et absolu est insupportable car il a montré combien il est dangereux pour la vie commune dans la société occidentale.

C'est dans cette optique que la particularité de la foi chrétienne, telle qu'elle s'exprime dans les différentes confessions antagonistes,

²⁶ Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Paris, Le Centurion, 1971, pp. 203ss.

²⁷ Diderot, *op. cit.*, pp. 74s.

doit être abandonnée au profit de ce qui sera appelé la « religion naturelle ». Pour **Kant**, par exemple, seule cette dernière peut convaincre tous les hommes et donc atteindre « l'unanimité absolue », en évitant les « différences de sectes ». Cette religion naturelle a pour contenu le « concept pratique et pur de la raison », dont chacun dispose. C'est pourquoi, comme Descartes, Kant propose de chercher la religion non en dehors de nous, mais en nous, en vertu de « la lumière intérieure où tout laïc peut prétendre »²⁸.

En ce qui concerne **Descartes** lui-même, rappelons que c'est à partir de la conscience, en rapport avec le doute, que Descartes déduit Dieu. Lui aussi cherche à en déterminer le concept de manière à susciter un consensus. En effet, le fait de douter montre que l'être humain n'est pas parfait. La question surgit : d'où vient l'idée de quelque chose de plus parfait que l'être humain ? Cette idée doit venir « de quelque nature qui fût en effet plus parfaite ». Généralement, les pensées dépendent de la nature humaine, de sa perfection si elles correspondent à la réalité, de son imperfection si elles n'y correspondent pas. Il n'en va pas ainsi de l'idée de la perfection. Elle ne peut « manifestement » être issue du néant. De même, dans la mesure où le plus parfait ne peut venir du moins parfait, elle ne peut trouver son origine dans l'être humain lui-même. Descartes en déduit qu'il faut « qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu » (p. 55). Après avoir identifié l'idée humaine de perfection avec Dieu, Descartes enlève à l'idée de Dieu tout ce qui représente une imperfection en l'être humain : « le doute, l'inconstance, la tristesse, et choses semblables ». Le critère utilisé à ce sujet, c'est le fait que lui-même aimerait en être dépourvu : « J'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt » (p. 56).

Nous voyons ainsi que c'est la conjonction de l'idée de perfection dans la conscience humaine et du constat de l'imperfection de la conscience humaine qui démontre Dieu pour Descartes. Le concept de Dieu se déduit de la raison humaine, dans un assemblage de ce que la tradition appelle la *via negationis* et la *via eminentiae*. La première voie consiste à nier les défauts humains et la seconde à élever les qualités humaines à la perfection pour déduire des attributs de Dieu. Chez Descartes, la présence simultanée dans la conscience de l'idée de la perfection et des limites de la raison marquée par le

²⁸ Kant, *La religion...*, op. cit., p. 202.

doute signifie que la perfection existe, et qu'elle a sa réalité hors de la conscience humaine²⁹.

Cette manière de prouver Dieu conduira à sa négation par Ludwig **Feuerbach**, qui se trouve lui-même à la source des critiques de la religion formulées par Marx, Nietzsche et Freud. Nous nous attarderons plus longuement sur Feuerbach pour comprendre l'athéisme moderne.

Selon l'ouvrage majeur de ce philosophe, *l'Essence du christianisme*³⁰, le message essentiel de la religion, c'est : « Dieu est homme, l'homme Dieu » (X). Son but est de dévoiler les « mystères » du christianisme à la lumière de cette thèse. En particulier, Feuerbach procède à partir des « attributs » de Dieu pour montrer qu'ils conviennent à l'être humain, et ainsi que « la religion [...] ne croit à rien autre chose qu'à la vérité et à la divinité de l'être de l'homme » (XI). Il s'agit donc de montrer que la distinction entre l'humain et le divin est illusoire, et correspond à la différence entre l'être humain comme individu et l'humanité comme espèce. En fait, Dieu a les attributs de l'être humain, mais « délivré[s] des liens et des bornes de l'individu, c'est-à-dire des liens du corps, de la réalité » (p. 38).

Dans cette perspective, Feuerbach reprend la preuve de l'existence de Dieu chez Descartes, parce qu'elle « exprime la nature la plus secrète et la plus intime de l'idée religieuse » (p. 239). Feuerbach reprend le constat de la présence du concept d'infini dans la raison humaine. Mais alors que Descartes suppose l'extériorité de cet infini au nom d'un autre constat, celui de l'imperfection humaine, Feuerbach affirme que cet infini existe dans l'humanité, qui n'est nullement imparfaite. Il n'y a pas de constat de l'imperfection qui conduise à l'affirmation que ce concept d'infini doit avoir sa source à l'extérieur de l'être humain, dans un Dieu distinct de l'humanité. La religion est bien la conscience de l'infini, mais de l'infini de l'être humain, car « un être réellement fini, borné, n'a pas le pressentiment le plus éloigné, et, à plus forte raison, ne peut avoir la conscience d'un être infini ; car la borne de l'être est aussi la borne de la conscience » (p. 23). Ainsi, le concept d'infini, présent dans l'humanité, loin de renvoyer à un Dieu extérieur, conduit à l'affirmation de la divinité de l'humanité.

²⁹ Dans les *Méditations métaphysiques*, l'idée de Dieu n'est pas simplement déduite de la conscience humaine, mais en assure en retour la continuité. Mais à ce sujet également, le *Discours sur la méthode* a eu bien plus d'impact dans l'histoire de la pensée.

³⁰ Les numéros de pages correspondent à la première édition française : Ludwig Feuerbach, *Essence du christianisme*, trad. J. Roy, Paris, 1864.

Dans sa démarche, Feuerbach est convaincu de faire la même opération mentale que la tradition théologique. Les attributs de Dieu sont définis par suréminence des qualités et par négation des défauts des humains. En l'exprimant sur le mode d'une recette de cuisine, nous pourrions dire que, pour obtenir un attribut de Dieu, il suffit de prendre les qualités humaines, de leur enlever les défauts et de leur donner une quantité infinie. Ce procédé habituel de la théologie révèle pour Feuerbach l'humanité de Dieu. Or cette identité de Dieu avec l'être humain suppose que l'être humain est une réalité infinie et représente un absolu. Je voudrais insister sur ce point qui est peut-être caractéristique : dans une logique de balance Roberval, c'est dans la mesure où l'humanité est considérée comme infinie que Dieu est inutile. Ce raisonnement n'est d'ailleurs que le décalque inversé de celui de Descartes affirmant que c'est dans la mesure où je suis imparfait qu'un Dieu extérieur à moi-même doit correspondre à mon concept de l'infini. Dieu et l'humanité sont ainsi placés dans une sorte de concurrence, où il faut enlever à l'un ce que l'on accorde à l'autre.

Bien entendu, ce n'est pas l'individu qui est infini, mais l'espèce humaine. Le sentiment de l'infini est la preuve de l'infinité de l'humanité. Se sentir borné, pour l'individu, témoigne du fait qu'il a « l'idée de la perfection et de l'infinité de son espèce » (p. 29). L'espèce humaine prend ainsi la place que tenait Dieu dans la pensée de Descartes. « *Homo homini Deus est*. Tel est le principe, le point de vue nouveau de l'histoire » (p. 311). C'est l'union avec les autres humains qui fait accéder l'être humain à la divinité. Du point de vue de la raison : « Bornée est la connaissance de l'individu, mais infinie est la raison, infinie la science, car elle est un acte commun de l'humanité » (p. 114). C'est pourquoi Feuerbach prétend parfois ne pas être athée, dans la mesure où, en reniant Dieu comme sujet, il n'en renie pas les attributs, qui sont considérés comme des réalités humaines. L'amour, la sagesse, la justice sont divins, comme qualités de l'être humain. Alors que Dieu ne serait pas Dieu sans un certain nombre de propriétés, celles-ci n'en demeurent pas moins divines même sans Dieu (p. 47).

On ne sera pas surpris de voir les conséquences prométhéennes que Feuerbach tire de l'idée que l'espèce humaine est proprement divine. Si les bornes de l'humanité « disparaissent dans l'essence de l'espèce », l'espèce comme telle est illimitée, et « l'histoire de l'humanité ne consiste qu'en une suite ininterrompue de victoires sur les obstacles qui, dans un certain temps, passent pour des bornes de notre nature » (pp. 187s.). Sur ce point encore, nous voyons la filiation par

rapport à Descartes : ce sont les progrès des sciences qui témoignent du caractère infini de l'humanité comme espèce.

Or, dans cette marche triomphale de l'humanité, la religion représente un obstacle. Il convient de détruire une illusion « pernicieuse et funeste », dans la mesure où la force qui est investie en elle est perdue pour « la vie réelle » (p. 315). Les caractéristiques de l'idée de Dieu viennent d'un manque chez l'être humain : « Dieu a son origine dans le sentiment d'un manque, d'un besoin » (p. 103). De même que les pasteurs protestants n'ont pas besoin de Marie parce qu'ils peuvent se marier, l'homme nouveau appelé des vœux du philosophe n'a plus besoin de Dieu. D'accord avec sa propre nature, il ne sépare pas la divinité de lui-même. A l'inverse de cette unité avec soi, la religion consiste à séparer l'homme de lui-même, car « l'activité, la grâce de Dieu, n'est que l'activité de l'homme aliénée, n'est que la volonté libre, étudiée dans un être différent de nous » (p. 282). Le mot important est tombé, celui d'« aliénation ». Dans la religion, l'être humain devient étranger à lui-même, ou du moins exprime son étrangeté par rapport à lui-même. En effet, l'être humain est « dépouillé de tout ce qu'on donnera à Dieu » (p. 51). Ce qui est donné à Dieu est fatalement pris à l'être humain. Il convient donc d'enlever au premier ce qui ne lui revient pas, pour le rendre au second afin que l'humanité pallie de manière effective le manque correspondant à la représentation divine.

De ce point de vue également, la pensée de Feuerbach découle de celle de Descartes. Descartes définissait les défauts de lui-même qu'il ne fallait pas attribuer à Dieu par le fait que lui-même aurait bien aimé en être dépourvu. Les formes du désir d'être parfait, en ne l'étant pas, sont projetées (tel est le mot) sur Dieu comme l'être parfait. Il n'est pas étonnant que le soupçon s'insinue qu'en fait Dieu n'est que le revers de l'imperfection humaine, et que supprimer ce revers signifie lutter pour la progression de l'humanité.

La pensée de Feuerbach apparaît ainsi comme la conséquence logique de celle de Descartes. La preuve ontologique de Descartes conduit *fatalement* au retournement de cette preuve par Feuerbach, car elle institue une continuité entre l'être humain et Dieu, brisée seulement par le constat de l'imperfection humaine. Il suffit d'ôter ce constat, pour aboutir à la divinisation de l'être humain et du coup à la nocuité de la religion. Le théisme cartésien conduit donc nécessairement à l'athéisme de Feuerbach. Or ce refus de Dieu conduit à l'affirmation du progrès de l'humanité comme espèce. Cette leçon, dans sa version marxiste ou positiviste, sera apprise par des généra-

tions d'Occidentaux. Elle va de pair, cela apparaît fortement à la lecture de Feuerbach, avec la divinisation de l'espèce humaine. Cette divinisation signifie absolutisation et conduit logiquement à sacrifier tout ce qui ne relève pas de l'absolu à son profit. C'est pourquoi cette démarche conduit fatalement aux systèmes politiques bien connus au 20^e siècle qui négligent l'individu, le sacrifiant sur l'autel du progrès de l'humanité, que ce soit par le biais de la race ou de la classe.

3. Conséquences théologiques

De nombreuses critiques sont aujourd'hui adressées à la modernité liée à Descartes. Evoquons simplement le désir de passer de l'Etat régalien à l'Etat partenaire, et le fait que la domination de l'économie par rapport aux autres domaines de la vie est actuellement plutôt subie que promue³¹. Au lieu d'étudier dans son ensemble ce qu'il est convenu d'appeler la postmodernité, dans le présent paragraphe, je vais me situer dans le champ spécifique de la théologie chrétienne. Dans cette perspective, il convient de sortir de l'alternative décrite entre Dieu et l'être humain pour se souvenir que « la gloire de Dieu, c'est l'homme debout » (Irénee de Lyon). Mais pour qu'un tel message puisse être entendu, encore faut-il que la conscience humaine ne soit pas posée en absolu, dans la solitude du fondement sur elle-même. La question est de savoir comment proclamer une parole sortant l'être humain de lui-même, sans que cette proclamation se présente à la conscience moderne comme une aliénation, une parole imposée de l'extérieur à une raison devant renoncer à son autonomie et à sa faculté critique. A cette fin, le thème de l'autorité est à évoquer dans sa différence avec l'autoritarisme. En effet, l'autorité est un acte de parole qui se réalise par un événement de libération, s'effectue dans la faiblesse, suppose et suscite une confiance. Ce qu'il s'agit de montrer, dans ce cadre, c'est qu'une parole et la foi qu'elle suscite ne sont pas étrangères à la conscience de l'humanité, mais représentent pour elle une possibilité de se dépasser tout en restant elle-même. Je vais développer les thèmes de la parole et de la foi en suivant librement les propos d'E. Jünger dans son dialogue avec Descartes³².

³¹ Voir à ce sujet la dernière partie de mon livre : Fritz Lienhard, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, 2000.

³² Voir les pages 215 à 227 de son ouvrage : Eberhard Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1979².

3.1. La parole

Nous avons vu que le « je pense donc je suis » de Descartes suppose une relation du sujet avec lui-même. Pour fonder une conscience, il ne suffit pas de penser. Il faut penser que l'on pense. Or cette relation à soi-même n'est pas originaire pour le sujet, car elle n'en représente pas le fondement ultime. Telle est d'ailleurs une objection que le philosophe italien Gassendi avait déjà formulée vis-à-vis de Descartes de son vivant : « L'âme ne pense pas toujours : pense-t-on pendant la léthargie, dans le sein de sa mère, ou quelques instants après en être sorti ? »³³. Plus précisément, pense-t-on que l'on pense dans la petite enfance ? Aujourd'hui, on sait que la relation à autrui est plus originaire encore que la relation à soi, ainsi que cela apparaît dans l'apprentissage du langage par l'enfant. Le langage sert d'abord de moyen d'expression entre l'enfant et la mère. Ensuite seulement, les objets sont intégrés dans cette relation. C'est pourquoi, chez mes filles par exemple, les premiers mots peuvent être les suivants : « maman », « papa » et « da », mot qui veut dire à la fois « tiens » et « donne ». Ce sont des mots qui établissent une relation et situent les objets dans cette relation, dans une logique de don et de contre-don (il suffit de voir comment les petits enfants donnent un objet pour le redemander immédiatement après). Ce n'est qu'après deux ans, généralement, que se situe l'accès au « je » et au « mien ». La relation avec soi-même suit ainsi celle aux autres humains et même aux objets, au lieu de la précéder. Il s'ensuit que la pensée n'est pas fondée sur elle-même. Avant que l'enfant ne prenne conscience de lui-même et puisse dire « je », avant qu'il sache que sa main est sa main, il sait que sa mère est sa mère, et c'est à travers le regard de sa mère que l'enfant construit sa relation avec lui-même. Ainsi, la relation de soi à soi de l'enfant est en quelque sorte médiatisée par la relation avec sa mère.

Cette relation de la mère avec l'enfant se construit à travers des gestes, mais aussi et surtout par une parole. C'est donc cette parole offerte qui représente le véritable fondement de la conscience, précédant et fondant la relation avec soi-même. Il apparaît ainsi que le « je pense donc je suis » n'est pas la découverte fondamentale d'une « philosophie première ». Etre interpellé par une parole est plus originaire encore, fondant le sujet sur la relation avec une autre personne qui la précède. Ce n'est pas sans raison que K. Barth a pu corriger la

³³ René Descartes, « Abrégé des objections faites contre les Méditations, et des Réponses de l'auteur », dans *op. cit.*, pp. 181 à 214, ici p. 194.

formule de Descartes en introduisant le passif : *cogitor ergo sum* : je suis pensé, donc je suis.

Dans un second temps, après la relation avec autrui, le langage comme structure interpellative trouve sa place dans la relation du sujet avec lui-même, mais de manière caractéristique en l'interrompant. Etymologiquement, « interpellier » signifie « interrompre ». L'expression « interpellier un passant » atteste cette dimension de l'interruption de la marche d'autrui dans la rue, par exemple. Mais l'interruption de la conscience a une portée plus profonde. En effet, une interruption véritable, comme celle qui se produit dans l'étonnement, interrompt l'action, la parole, la pensée et même la respiration. D'une certaine manière, une véritable interruption suspend la relation de soi à soi qui est propre à la conscience cartésienne. Or, nous l'avons suggéré, la relation à soi n'est possible que dans la séparation par rapport à soi, non comme identité avec soi, mais comme proximité à soi. Par conséquent, la relation de la conscience avec elle-même dépend de cette interruption. La présence d'un autre dans une parole interrompt la relation à moi-même, me détourne de moi-même, pour m'offrir une nouvelle relation avec moi-même. L'interruption de la conscience par autrui fonde la conscience, offrant une proximité à soi-même qui se distingue de l'identité avec soi-même. Cela signifie en particulier que contrairement à Descartes et à ses héritiers, l'être humain peut se laisser déterminer par des réalités qui lui sont extérieures sans être contraint de renoncer à sa nature profonde. Sa relation avec lui-même dépend de sa relation avec un autre que lui-même, constitutif de son propre être. Accepter de dépendre d'un autre dans la constitution de soi comme conscience, c'est correspondre à ce que je suis et non m'« aliéner ».

Si nous continuons à opposer la parole interpellative à la pensée de Descartes, nous sommes invités à voir qu'interpellier, d'après les dictionnaires usuels, signifie « adresser la parole à quelqu'un pour lui demander quelque chose ». En d'autres termes, l'interpellation signifie établissement d'une relation de personne à personne, offre de présence exigeant une réponse, tout en se portant sur une « chose ». C'est le propre de la présence d'un autre véritable de se rendre présent à la conscience tout en ne pouvant être assimilé par elle, en lui demeurant étranger³⁴. Cette présence s'exprime dans une parole qui se place certes à l'intérieur du point « je-ici-

³⁴ Tel est l'enjeu du concept lacanien de signifiant, insistant à la fois sur le don de soi d'un sujet à un autre sujet et sur l'impossibilité de la capture.

maintenant », mais de telle sorte qu'elle renvoie le sujet à un ailleurs, lui ouvrant les dimensions du temps et de l'espace. En d'autres termes, la parole offre une présence, dans le double sens d'une proximité humaine et d'un présent s'opposant au passé et au futur d'une part, et à l'absence d'autre part. Ainsi, le passé, le futur et l'absent, au sens spatial du terme, sont introduits dans l'ici et maintenant du moi. Cette présence représente en même temps une exigence, celle de sortir de soi-même, d'interrompre la relation avec soi-même pour se sentir concerné par ce qui « m'interpelle ». En effet, « se sentir interpellé » signifie être concerné par une réalité du monde. Un problème extérieur me devient en quelque sorte intérieur. Or le fait de se laisser ainsi interrompre dans sa relation avec soi-même, pour faire porter l'attention sur une réalité extérieure, est propre à l'acte de penser, qui consiste à être emmené par son objet, à sortir de soi-même pour correspondre intellectuellement à ce qui est appréhendé. De même, cet acte de sortie de soi-même permet de se comprendre véritablement, en relation avec soi. Ainsi, l'acte de pensée est à la fois sortie de soi et rentrée en soi³⁵. La pensée ne peut s'isoler dans une conscience pensante, mais se trouve toujours en dialogue avec des réalités extérieures, dans cette con-naissance consistant à naître en relation avec autre chose que soi, dans le surgissement d'une origine commune.

De la sorte, l'interpellation met le sujet en rapport avec des réalités qui lui sont extérieures. Alors que l'être humain sans langage est condamné à rester enfermé dans des points « je-ici-maintenant », dans une immédiateté privée de temps et d'espace, le langage l'ouvre à la réalité extérieure et fait des objets qui la composent des réalités *significatives*. La parole de quelqu'un met la personne interpellée en relation avec quelque chose. Ainsi, c'est le langage qui médiatise la relation avec le monde, donnant à l'être humain la capacité conceptuelle de penser le monde et de manipuler des objets, simultanément de la pensée et de la main. Cette place des objets dans la relation humaine conduit à dire que dans le langage la dimension conceptuelle est seconde par rapport à la dimension relationnelle et dépend de cette dernière. La désignation des objets se fait dans le contexte d'une relation qui la précède et sans laquelle elle ne peut avoir lieu. Il est vrai qu'en même temps cette relation ne demeure pas abstraite, mais s'exprime à travers des objets. Il en découle pourtant que la maîtrise et la possession du monde, chères à Descartes, provenant de la fonction conceptuelle du langage et expression d'un sujet maître de

soi, dépendent d'un langage qui émerge dans une relation de confiance, où le sujet humain est d'abord passif. Ce n'est qu'en tant qu'être humain réceptif qu'il peut devenir actif. La passivité est plus originaire que l'activité. Par rapport à Descartes et aux penseurs du 18^e siècle que nous avons évoqués, une seconde dimension de la vision de l'être humain s'en trouve ainsi corrigée, celle de l'*homo faber*, qui se caractérise fondamentalement, dans son rapport au monde, par son action et considère l'univers comme une réalité à fabriquer.

Dans cette configuration de la parole et de la conscience, comment se présente ce qu'il est convenu d'appeler la « parole de Dieu » ? Dans sa parole interpellative, Dieu se rend plus proche de l'être humain que ce qu'il peut l'être lui-même et médiatise ainsi la relation du sujet à lui-même dans la conscience. Cette proximité inclut pourtant la distance, car Dieu n'est pas contenu dans sa parole de manière spatiale. Présent par une parole, Dieu n'est pas disponible comme un objet face à un sujet constitué au préalable. Alors que chez Descartes le concept de Dieu dépend de celui de la conscience ayant l'idée d'infini et constatant sa propre imperfection, si c'est la parole qui rend Dieu présent et qui constitue la conscience, une véritable altérité est possible, sans que cette altérité se révèle être la projection de la conscience humaine. Plus précisément et contrairement au postulat de Feuerbach, cela signifie que le propre de la conscience humaine, formée par une parole, n'est pas de connaître l'identique par rapport à elle-même, serait-ce dans l'idée de Dieu. Devant Dieu, elle se trouve en présence d'une réalité qui lui demeure étrangère. Elle ne peut la posséder sur le mode d'un objet ou comme un prolongement d'elle-même. Elle ne peut la *connaître*, mais seulement la *reconnaître*. La condition de l'appréhension de cette altérité est d'accepter la relativité et donc le caractère relationnel de la conscience elle-même. Dans la mesure où elle reconnaît qu'elle n'est pas le fondement d'elle-même, elle ne peut se poser en absolu de manière individuelle ou collective, mais s'inscrit dans un tissu de paroles posant l'altérité irréductible des uns par rapport aux autres. Ce n'est qu'à cette condition qu'une conscience de Dieu est possible, et en même temps la conscience de cette altérité irréductible ouvre la conscience à la reconnaissance des autres humains, dans cette singularité qui ne peut se fondre dans un projet collectif et totalitaire.

La parole de Dieu interrompt de manière particulièrement radicale notre être je-ici-maintenant et qualifie de manière nouvelle la présence à lui-même du sujet. En effet, cette parole se caractérise par le fait qu'elle nous met en présence de Dieu et ainsi elle se distingue de toute autre parole, en faisant taire « toute autre voix en nous ».

Ainsi, les différentes formes d'altérité du monde se trouvent en quelque sorte suspendues à leur tour en présence de la parole de Dieu. La radicalité de cette interruption se marque par la présence de la mort. Tout ce qui est se trouve potentiellement annihilé devant Dieu et acquiert pourtant sa dimension de globalité. Mais ainsi interrompu dans la relation avec lui-même, placé dans l'horizon de la mort, l'être humain est conduit à une nouvelle proximité avec lui-même, avec le monde et les autres, liée à la grâce de Dieu. L'interruption de la vie se fait au profit de la vie³⁶.

Deux conséquences importantes s'ensuivent. Il convient d'abord de mesurer la coïncidence de la forme de la parole de Dieu, provoquant l'interruption de la vie au profit de la vie, et de son contenu : Jésus-Christ crucifié et ressuscité. Ce qui se passe dans la parole de Dieu, c'est l'inscription d'une histoire, extérieure du point de vue du temps et de l'espace, à l'intérieur de la conscience. Ainsi, le fait que la conscience ne soit plus opaque à toute dimension extérieure à elle-même rend possible la libre adhésion à l'Écriture et au Christ comme réalités constitutives d'un sujet croyant. Dans la mesure où c'est une parole qui me constitue comme sujet, je peux laisser dérouter ma raison par une tradition scripturaire et un événement du passé sans renoncer à être ce que je suis dans mon humanité. En particulier, cette tradition se présente à moi comme interruption de ma conscience m'offrant une nouvelle relation à moi-même, au monde, aux autres et à Dieu. Le changement d'attitude général, lié au fait de se laisser interpellé par Dieu, conduit à faire la place à une altérité, appréhendée sans être maîtrisée, dans la foi.

Il découle également de cette réflexion que la parole interpellative correspond à la structure d'une autorité véritable qui libère au lieu d'asservir et qui suscite la confiance par-delà le doute et le savoir. La parole qui constitue le sujet par-delà son interruption ne se présente pas comme une autorité aliénante, mais comme source d'une présence à soi en même temps que de présence à autrui et au monde. Le fait de ne pas se fonder sur soi-même n'est pas une sorte d'obligation morale d'altruisme, mais une disposition à se laisser dérouter, voire séduire, y compris dans la pensée. De même, la relation avec le monde se modifie, dans la mesure où elle cesse d'être principalement de l'ordre d'une possession, pour accéder à la réception gracieuse d'une réalité offerte qui pourrait toujours ne pas être. Une telle confiance offrant une plénitude de relation s'appelle la foi.

3.2. La foi

La recherche d'un savoir garanti par la raison humaine provenait, chez Descartes, du doute induit par la différence. Cette peur du doute conduisait, politiquement et philosophiquement, à la suppression de la différence par l'affirmation de l'unité et de l'universalité, que ce soit celles du souverain ou de la conscience rationnelle. Aujourd'hui, une telle attitude est considérée comme inacceptable d'un point de vue politique et comme source d'illusion d'un point de vue philosophique. Dès lors, il convient soit de s'en tenir au relativisme généralisé, soit de trouver un autre remède au doute que le savoir, un remède qui inclut le doute et la différence comme des moments nécessaires de lui-même : la foi.

En effet, la foi correspond à la parole en ce sens qu'elle consiste à sortir le sujet de lui-même. Alors que le *cogito* fonde l'être du sujet sur la présence à soi-même, la foi consiste à laisser quelqu'un d'autre être là pour le sujet. La foi, telle qu'elle se révèle dans les moments importants de la vie, notamment ceux où la relation à soi-même est ultimement menacée, consiste à se laisser tomber entre les mains de Dieu. À l'inverse de la crispation du sujet qui s'agrippe à lui-même face à la mort ou au désespoir, ou simplement face à la différence qui suscite le doute, la foi se laisse tomber de manière radicale, en remettant son être à Dieu. Ce don de soi n'a rien d'héroïque, car il naît de la parole d'un autre, dont la pointe consiste à rendre cette foi possible.

Une telle foi se trouve par-delà la tentative moderne de se trouver soi-même. Elle ne signifie pourtant pas un retour à une forme de foi ayant entraîné sa mise en question suite aux guerres de religion. En effet, le Dieu à qui la foi acquiesce est un Dieu qui se distingue de sa caricature par Diderot dans la mesure où c'est un Dieu déterminé et non absolu, car présent sous la forme d'un événement contingent : la croix du Christ. Donnée avec un tel objet, la foi ne représente pas un universalisme inaccessible aujourd'hui, mais la rencontre de Dieu, se faisant toujours dans un contexte particulier. De même, un tel Dieu s'offrant à la croix ne donne pas lieu à un faux savoir opposable aux autres de manière meurtrière. Il ne fait pas croire que l'on sait, mais savoir que l'on croit. Ainsi, la foi est une alternative autant par rapport aux « préjugés » qu'au doute dans son aspect destructif, car elle porte ce doute en elle de manière radicale en autorisant aussi le doute par rapport à soi-même et à la conscience pensante. Elle est de la sorte l'antidote au dernier des absolutismes ayant

cours aujourd'hui, qui est peut-être le plus pernicieux : celui de la conscience subjective.

Ainsi, la foi issue de la parole demeure une possibilité aujourd'hui, dans la culture contemporaine. Elle propose à la conscience de se laisser interrompre de manière élémentaire pour être conduite sur des chemins nouveaux, dans le cadre d'un tissu de relations renouvelé.

Conclusion

La vision de l'évolution moderne conduisant à la sécularisation change considérablement selon le contexte des auteurs. Alors que les théologiens F. Gogarten et G. Vahanian³⁷, écrivant respectivement dans les années 40 et 60 du siècle dernier, avaient tendance à mettre en lumière l'évolution du concept de sécularisation vers le sécularisme idéologique, religion antireligieuse, le sociologue M. Gauchet, qui écrit au milieu des années 80, parle d'une *période* des idéologies, qu'il considère comme dépassées. Le temps des idéologies est un moment intermédiaire dans l'évolution de la sécularisation, qui débouche sur un monde désenchanté³⁸. Si la vision de la sécularisation est déterminée par une situation historique, elle l'est également par une option théologique. Selon que la sécularisation est considérée comme un ennemi, une déchéance, une libération de l'être humain par rapport à l'aliénation théologique ou une chance de retrouver un autre évangile que celui du théisme, l'interprétation du phénomène change considérablement.

En ce qui nous concerne, nous avons centré notre propos sur Descartes. Dans l'insistance sur la cohérence du monde, sur l'adhésion personnelle de l'individu à la vérité ou sur la pratique transformatrice du monde, le philosophe est apparu à la fois comme un héritier du christianisme et comme l'ancêtre du rationalisme antichrétien. De même, sa tentative de démontrer Dieu en conjuguant l'idée de la perfection présente dans la conscience humaine et le constat de l'imperfection de la conscience humaine a conduit logiquement à l'athéisme de Feuerbach, qui s'est contenté d'identifier cet infini hors de la conscience de *l'individu* avec *l'espèce* humaine.

³⁷ Friederich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, et Gabriel Vahanian, *La mort de Dieu. La culture de notre ère post-chrétienne*, Paris, Buchet-Chastel, 1962.

³⁸ Gauchet, *op. cit.*, p. 257.

Or ce qui est survenu dans l'histoire peut être dépassé par une autre histoire. Faire l'histoire de la sécularisation, c'est également en montrer le caractère contingent, et tel était peut-être le présupposé du présent travail. Un certain nombre de présupposés occidentaux considérés comme universels sont datés et localisés, apparaissant comme des conséquences conjoncturelles du christianisme dans la modernité. Cette forme de la sécularisation considérant la foi chrétienne comme une possibilité définitivement dépassée par l'histoire peut à son tour être surmontée par une offre de foi renouvelée. En effet, actuellement, la modernité est remise en question. Parmi les différentes remises en question de la modernité athée, il y a la découverte du langage se présentant comme « la maison de l'être » (Heidegger). Dans cette perspective, la parole de Dieu continue à représenter l'offre d'une autre relation à soi, à autrui, au monde et à Dieu, marquée par l'interruption de la vie au profit de la vie. Il appartient aux chrétiens de vivre de cette parole et de la partager dans le monde contemporain.



par Thomas
Allan SMAIL¹,
docteur en théologie

Vers une théologie de la guérison

Thomas Smail est particulièrement bien placé pour risquer une ébauche de « théologie de la guérison ». En effet, il a été successivement pasteur de paroisse (dans l'Eglise d'Ecosse puis l'Eglise anglicane), praticien de la guérison dans le mouvement charismatique (comme directeur de Fountain Trust), puis professeur de théologie à St John's College (Nottingham).

Parmi ses ouvrages principaux, citons Reflected Glory² (1975), The Forgotten Father (1980), The Giving Gift: The Holy Spirit in Person (1994), Charismatic Renewal: The Search for a Theology (1994) et Like Father, like Son: The Trinity Imagined in our Humanity (2006).

1. Mystère et Alliance

La guérison est un mystère complexe. Tous ceux qui ont prié pour des malades et ont réfléchi sérieusement à ce qui se passait auront trouvé qu'elle soulève des questions fondamentales auxquelles il n'y a pas de réponses définitives. Les résultats des prières de guérison sont très difficiles à expliquer ou à classifier.

Plus on va de l'avant, plus le mystère s'approfondit et plus apparaîtront superficielles toutes les tentatives de transformer la prière en technique, ou l'obéissance sacramentelle en processus de manipulation. A peu près tous les deux ans nous arrive d'Amérique une nouvelle « panacée charismatique » promettant la guérison, la

¹ Cette réflexion, *Towards a Theology of Healing*, a été publiée dans sa version originale sous la forme de trois articles sur le site www.fulcrum-anglican.org.uk. Les lecteurs étaient invités à discuter ces articles dans le *Fulcrum Forum*. Cette traduction française a été réalisée pour *Hokhma* par André Leuthold.

² Traduction française : *Au risque de ta présence. Essai sur le Saint-Esprit*, Lausanne, LLB, 1985.

plénitude et la sainteté. Leur multiplicité même prouve qu'elles ne peuvent apporter ce qu'elles proposent. Certes, elles aident certains – mais pas tous – et dans le fossé entre *certain*s et *tous* le vieux mystère reste sans solution.

Le mystère de l'amour de Dieu, fidèle et libre

Le mystère de la guérison est inclus dans celui de la prière, lui-même lié à celui du Dieu trinitaire Père, Fils et Saint-Esprit. Certes ce Dieu s'est révélé lui-même d'une manière fiable, mais il reste libre d'être lui-même et de suivre les décisions de sa propre volonté et non les schémas que nous lui imposerions.

Comme le dit Karl Barth, Dieu est amour dans la liberté ; son amour est fidèle et immuable, c'est ce qui nourrit et soutient notre foi. Mais comment, quand et envers qui cet amour se manifeste relève de sa liberté. La manière dont cette liberté est exercée semble parfois jeter le doute sur cet amour, voire le contredire : c'est dans cette tension que son peuple doit vivre ; et cela pas seulement en relation avec le ministère de guérison. Le Père qui a envoyé son Fils et son Esprit afin de nous apporter la plénitude de son salut demeure libre de guérir qui il veut, quand il veut et comme il veut. Or souvent ses voies ne correspondent pas aux attentes ni aux espérances que son propre Evangile a pourtant éveillées en nous.

On est bien d'accord : Dieu est libre ; il y a donc là un mystère que nous ne pouvons pas résoudre. Cependant, si nous replaçons ce mystère dans le contexte de l'Evangile révélé, nous serons plus à même de le comprendre et de le supporter. Nous pourrions peut-être même voir que, parce que l'amour de Dieu est libre, nous ne pouvons ni lui dicter ni même percevoir la manière dont il s'occupe de nous. La liberté de Dieu est la liberté de son amour. Même si nous ne comprenons pas la manière dont son amour travaille, nous sommes fondés à lui faire confiance : c'est bien l'amour de Dieu qui est à l'œuvre parmi nous ; il tiendra ses promesses et nous sauvera, en dépit des étranges détours et apparentes contradictions de ses voies envers nous.

Liberté et Alliance

Nous pouvons exprimer cela plus concrètement au travers du principe biblique de base de l'Alliance, qui est du commencement à la fin une expression de l'amour et de la liberté de Dieu. Le cœur de l'engagement d'amour de Dieu envers son peuple est résumé dans

cette phrase : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple ». C'est grâce à cette promesse qu'Israël a pu tenir au travers des aléas et des soubresauts de son histoire. Dans cet engagement de Dieu se trouvent réunis sa promesse à Abraham, sa fidélité libératrice envers Moïse, son Alliance avec David et le retour de l'exil. Il rappelle qu'il a été leur Dieu dans le passé ; c'est pourquoi il y a l'espérance que non seulement il sera leur Dieu dans le futur, mais que, dans une Alliance renouvelée, ils seront délivrés de leur rébellion afin d'être son peuple dans l'avenir.

Cependant les modalités de cette Alliance demeurent mystérieuses du début à la fin. C'est ce Dieu qui, dans sa liberté, choisit un peuple pour atteindre tous les peuples, qui ne dit pas pourquoi au sein de ce peuple il choisit de travailler avec Jacob plutôt qu'Esau, avec David plutôt qu'avec Saül. C'est le Dieu qui parfois pardonne et parfois abandonne son peuple aux conséquences funestes de sa désobéissance.

C'est le même Dieu qui, dans la foi chrétienne, accomplit son Alliance par le miracle inouï de l'incarnation, par le scandale de la crucifixion, par le revirement de la résurrection et par le déversement d'une nouvelle vie à la Pentecôte, dont l'action en Christ ouvre son Alliance à tous et pourtant la voit rejetée par son propre élu, Israël. Il y a ici à la fois l'amour d'un engagement total et l'inimaginable mystère du Dieu de l'Alliance dans son action envers le monde ; c'est dans ce contexte que les mystères du ministère chrétien de guérison apparaissent et peuvent être au mieux explorés.

Cloisonnement pentecôtiste

Le ministère de guérison a fréquemment souffert de ce que je pourrais appeler le « cloisonnement pentecôtiste ». Ce ministère est basé sur quelques versets bibliques souvent traités isolément du contexte canonique de l'ensemble de la révélation évangélique dont ils font partie. Ils deviennent alors des prétextes pour la mise en place de ces techniques de manipulation qui considèrent la guérison comme quelque chose qui peut être réalisé si certaines conditions sont remplies par le guérisseur et la personne en demande de guérison. Ces conditions se rapportent habituellement à la foi, plutôt que de considérer la guérison comme un don gratuit de la grâce à rechercher en Dieu et qui est accordé comme et quand il le choisit dans la liberté de son amour.

Lorsque notre préoccupation de la guérison est ainsi considérée comme une chose en elle-même, isolée de notre engagement

envers l'Évangile et le Dieu de l'Évangile, la voie est ouverte pour un renversement dangereux. Christ est d'abord apprécié comme moyen de la guérison physique et ensuite systématiquement rejeté lorsque celle-ci n'est pas accordée. Il devient dès lors tentant de la rechercher auprès d'une autre source.

À l'époque où je travaillais avec *Fountain Trust*³, j'ai été appelé une fois par un ministre *URC*⁴ qui souhaitait que je réprimande quelques charismatiques de sa congrégation. Ils s'opposaient à son approbation et à sa dépendance d'un guérisseur psychique et médiumnique qui ne faisait pas profession de foi en Christ. Lorsque je répliquai que, loin de les reprendre, je tendais plutôt à les approuver, il me dit que lui-même avait été guéri psychiquement et délivré de l'étroitesse et de l'exclusivisme chrétiens dont moi-même et les charismatiques faisons preuve. Il en était venu à voir que le Dieu de toutes les religions était le même.

Ceci fut pour moi la preuve que l'on se soumet à la puissance de n'importe quel nom par lequel on a été guéri ; être guéri en dehors du Christ vous met en danger d'être de plus en plus séparé de votre engagement envers lui. Notre échange s'est terminé lorsque j'ai placé l'accent sur les problèmes sous-jacents en disant : « Pour ma part il est meilleur de reposer malade dans les bras de Jésus que d'être guéri par n'importe quel autre nom. » À ces mots, il me raccrocha au nez.

Christ le guérisseur

Cet aspect christocentrique est très certainement au cœur de ce que je désire vous présenter dans cette réflexion. La guérison qui m'intéresse est celle qui nous est apportée par le Fils incarné, au nom du Père céleste et par la puissance du Saint-Esprit, dans le cadre de l'Évangile de la Nouvelle Alliance. Dieu y restaure notre unité en étant notre Dieu dans tout le chemin de la crèche à la croix, nous formant pour être son peuple à l'image de son Fils par la puissance de son Esprit. C'est là que l'on peut faire face au mystère de la guérison, parce que c'est de cela qu'il relève.

Guérison – processus contrôlé ou prière pleine d'attente

Cet accent christocentrique entraîne des implications pratiques importantes dans ce que nous disons aux personnes qui viennent à

³ Organisation charismatique au sein de l'Église anglicane.

⁴ *URC* : *United Reformed Church*.

nous pour la guérison. Les attentes que nous suscitons chez elles doivent tenir compte à la fois de la fidélité de Dieu à ses promesses et de sa liberté dans la manière dont il les tient. Dire à quelqu'un que, s'il croit suffisamment, la guérison recherchée est garantie, c'est l'exposer à la déception si elle ne se produit pas. Pire encore, c'est présenter faussement la guérison comme un processus de cause à effet alors qu'il s'agit d'une affaire personnelle, notre prière laissant ce qui nous concerne passer de nos mains dans les siennes. Nous avons de bonnes raisons de croire que la réponse, hors de notre contrôle, sera toujours bienveillante, même si ce n'est pas celle que nous attendions.

D'autre part, bienheureux sont ceux qui n'attendent rien, parce qu'ils ne seront pas déçus que rien ne se passe ! Nous devons trouver une voie délicate entre ne pas empiéter sur la liberté de Dieu et en même temps être fermes dans notre confiance dans les promesses de Dieu. C'est ce que nous faisons dans la guérison, parce que c'est ce que nous faisons dans toute prière. Nous ne nous trompons pas lorsque nous nous souvenons qu'un ministère de guérison est toujours un ministère de prière, et que la prière d'intercession consiste à abandonner le contrôle à Dieu.

Je n'exclus pas la possibilité que dans l'exercice de ce ministère nous ayons de temps à autre une idée ou une intuition sur ce que Dieu fera ou non dans une situation particulière – ce que le jargon charismatique appelle « parole de connaissance ». Lorsque cela se passe, nous devons exercer le discernement pour voir si la source de notre prétendue perception est effectivement l'Esprit de Dieu ou juste notre souhait plein d'amour que la personne soit guérie. Ensuite nous devons décider quand il est approprié de partager une telle intuition avec le malade pour consolider sa foi et quand il est préférable de la garder pour nous afin d'édifier notre foi.

Dans une perspective théologique, tout cela soulève des questions d'eschatologie. Quelle est la relation entre ce que Dieu fera pour accomplir les promesses faites à la foi ici et maintenant et l'accomplissement définitif dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre qui sont l'objet de notre espérance lors de la parousie du Christ et de son triomphe, quand tout mal sera placé sous son autorité souveraine ? C'est la question à laquelle nous devons être préparés.

Pour l'instant, restons centrés sur la relation théologique entre le ministère de guérison avec l'Alliance de Dieu envers son peuple, ce qui constitue le contexte de toute l'histoire de sa manière d'agir avec l'Israël de l'Ancien Testament et le peuple de Christ du Nouveau Testament.

Guérison et Eglise locale

Cette intégration théologique du ministère de guérison dans l'ensemble de l'Évangile trouve son prolongement pastoral dans ce qu'un des textes clés du Nouveau Testament dit au sujet du « comment » et « par qui » ce ministère devrait être exercé dans l'Église. Jacques 5,14 commence : « L'un de vous est-il malade ? Qu'il fasse appeler les anciens de l'Église et qu'ils prient après avoir fait sur lui une onction d'huile au nom du Seigneur ».

Nous nous référerons à ce passage encore plus d'une fois avant d'en avoir terminé ; mais pour l'instant je désire attirer votre attention sur ce point, pas si souvent relevé, qu'ici les ministres adéquats de la prière de guérison et de l'onction d'huile sont identifiés comme les anciens de l'Église.

Lorsque nous sommes malades et que nous cherchons une guérison spirituelle, nous ne nous adressons pas à des experts charismatiques indépendants devenus des spécialistes, mais plutôt à ceux qui ont une responsabilité générale et durable du ministère de l'Évangile dans une Église locale.

Il peut arriver que dans ce corps d'anciens de l'Église se trouvent ceux qui ont à un degré particulier ces dons de guérison que Paul mentionne en 1 Corinthiens 12, comme il y en a d'autres qui ont des dons particuliers de prédication et d'enseignement, des talents de pasteur ou d'administrateur. Mais en principe le ministère de guérison se situe dans l'Église locale et ceux qui pratiquent ce ministère sont les responsables presbytéraux de cette Église.

Sans vouloir en quoi que ce soit défendre le monopole des ministres ordonnés – je doute d'ailleurs que Jacques ait connu ou se soit soucié de l'ordination – j'aimerais insister sur un point : dans ce contexte pastoral, il est plus sain que le ministère de guérison s'exerce sous la responsabilité des mêmes personnes que celles déjà responsables du ministère de la Parole, des sacrements et de toute la vie du corps de Christ en un lieu particulier.

Il y a bien entendu une place pour des organisations para-ecclésiastiques dont le but est de promouvoir le ministère de guérison, mais elles agiront plus sainement si leur intérêt premier est l'encouragement du ministère de guérison dans les Églises locales plutôt que de se présenter elles-mêmes comme source alternative ou même supérieure de ce ministère.

Agir localement rend une chose réelle. Cela l'éloigne du monde exotique d'Américains en costumes lamés accomplissant des miracles devant des multitudes béates et la ramène à des gens que nous

connaissons et en qui nous avons confiance, qui prie pour d'autres personnes que nous connaissons et aimons, dans le contexte familial où nous nous rassemblons pour entendre la Parole de Dieu et rompre le pain de Christ. Lorsque les choses se passent dans ce cadre, elles suscitent une autre qualité d'attention et elles éveillent des attentes beaucoup plus fondées. A l'arrière-plan de la rencontre entre celui qui prie pour la guérison et la personne malade, il y a la prière continue de la communauté locale qui les connaît et les aime tous les deux.

Dans les années soixante en Irlande du Nord, ma femme et moi avons été sollicités de prier pour une fillette d'un an qui souffrait d'un problème métabolique empêchant sa croissance. Par la grâce de Dieu, après une brève période de prière, il est apparu clairement que son développement avait démarré pour, au fil des mois et des années, se poursuivre d'une manière saine et normale. Rien n'a été dit publiquement, mais des nouvelles de ce qui était arrivé à la petite Rosie se sont rapidement diffusées dans cette communauté étroitement unie. C'était comme si Jésus était descendu de son vitrail et avait commencé de marcher dans nos rues et agir dans nos foyers. La communauté chrétienne a alors commencé à ressembler davantage à un endroit où l'on ne parlait pas seulement de l'Évangile, mais où il se vivait.

Cette sorte de ministère localisé n'est pas une performance unique comme c'est le cas des guérisseurs itinérants. La personne malade est rejointe dans tout le contexte de sa vie, et il y a une préoccupation pastorale constante pour le processus que ce ministère suscite.

Dans un tel contexte, le réalisme est indispensable. Les guérisseurs itinérants émettent des assertions difficiles à vérifier, mais au sein d'une Église locale, il y a des témoins de ce qui se passe et de ce qui ne se passe pas, tempérant ainsi un triomphalisme exagérément enthousiaste, avec pour corollaire d'assumer tous les problèmes, questions et doutes qui surgissent lorsqu'il n'y a pas de réponse aux prières et que la guérison ne se produit pas.

Toute congrégation ouverte au ministère de guérison doit faire face tôt ou tard à cette situation, lorsque l'un de ses membres les plus respectés et aimés tombe malade et se retrouve en phase terminale. Toutes les ressources de prière et de foi vont être rassemblées et mises en œuvre ; des prophéties ou des assurances de guérison pourront être données, mais voilà qu'en dépit de tout cela la personne meurt et les questions théologiques que nous avons débattues en deviennent déchirantes et existentielles. Ainsi, toute la relation de la communauté avec Dieu et ses promesses est mise en question d'une

manière qui, par sa grâce, aboutira à un approfondissement plutôt qu'à une destruction. Cela signifie que le ministère de guérison sera exercé non pas dans un contexte de fantaisie triomphaliste, mais dans une confrontation de la communauté avec les choses telles qu'elles sont réellement. C'est alors tout l'Évangile de Christ, incarné, crucifié et ressuscité, qui est pris en compte, si ce n'est pour trouver des réponses, du moins pour pouvoir supporter la réalité. Pour toutes ces raisons, donc, comme dans de nombreux autres contextes, la dimension locale est la meilleure.

Le contexte contemporain

Nous devons examiner enfin le contexte historique dans lequel le ministère de guérison est exercé aujourd'hui.

Lorsque j'ai été consacré il y a cinquante-trois ans, le ministère de guérison était à peu près inconnu comme faisant partie de l'Église locale. Il était exercé par quelques pionniers qui suscitaient beaucoup d'intérêt, mais qui étaient considérés comme extraordinaires, et il n'y avait au mieux qu'une lueur d'espoir que leur ministère puisse un jour faire partie de notre ministère à tous.

Avec le renouveau charismatique des années soixante et soixante-dix, cela a commencé à changer. L'espoir ténu que quelqu'un puisse une fois être guéri par Dieu s'est transformé en une attente fervente que chacun pouvait désormais être guéri ici et maintenant.

Théologiquement, cet hyperoptimisme était une correction de l'exclusivisme dispensationaliste du ministère de guérison, qui avait prévalu si longtemps ; mais voilà qu'à son tour il se trouva invalidé lorsque les malades non guéris et les prières non exaucées dont nous avons parlé ont commencé à s'accumuler !

Dans son livre récent *Promise and Presence*, qui a tout un chapitre sur la théologie de la guérison, le théologien baptiste John Colwell suggère que beaucoup de cet hyperoptimisme charismatique est un reflet, dans le monde chrétien, de la culture séculière contemporaine. Alors que les remèdes miracles qui devaient bannir la maladie du monde apparaissaient l'un après l'autre, la mort n'a plus été considérée comme le passage vers un accomplissement auquel il faut se préparer – selon l'enseignement et la pratique chrétiens classiques – mais comme une défaite et un échec à redouter et à éviter. Lorsque cette culture est devenue dominante dans des cercles chrétiens, la cure d'âme est devenue la cure des corps, et une théologie de la guérison s'est développée unilatéralement sans être équilibrée par une théologie de la souffrance et de la mort.

Si les dispensationalistes attendaient trop peu et les charismatiques trop, le contexte historique nous laisse avec les mêmes questions que les contextes théologique et pastoral que nous avons explorés. Comment devons-nous comprendre un ministère de guérison dans le contexte d'Alliance de l'Évangile chrétien, de manière à être vrais avec les réalités que nous rencontrons, tout en prenant en compte à la fois les promesses fidèles et la souveraine liberté du Dieu vivant ?

Dans le chapitre suivant, je proposerai quelques indications sur la manière d'aborder et de traiter cette question centrale.

2. Guérison et incarnation

Si le ministère de guérison de l'Église doit être intégré dans le ministère de l'Église, il doit aussi être enraciné dans ce qui est central et normatif pour tout chrétien : l'incarnation du Fils éternel de Dieu en Jésus de Nazareth.

Evidemment, l'incarnation elle-même doit être comprise dans le contexte où elle nous a été donnée. La venue de Jésus n'a de sens qu'en relation avec le but qu'il a lui-même annoncé durant son ministère et réalisé dans sa mort et sa résurrection. Par conséquent nos affirmations au sujet de la relation entre guérison et incarnation doivent être complétées par ce que nous dirons au sujet de la guérison et de la croix.

Guérir une création malade

La première chose à dire est que le but de l'incarnation peut être vu, dans les termes les plus généraux, comme la guérison d'une création malade et plus spécifiquement d'une création humaine malade, à la fois victime et auteur d'un mal qui contredit le projet vivifiant de Dieu. En faisant cela il entraîne hommes et femmes hors de la promesse et de la puissance de vie dans la crainte et le pouvoir de la mort.

Jésus pouvait se présenter lui-même comme le médecin. Lorsqu'on lui a reproché de fréquenter les collecteurs d'impôts et les pécheurs, sa réponse a été : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades ; je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs » (Mc 2,17). Il est le médecin qui a un remède non seulement pour la maladie physique, qui est la manifestation extérieure de la puissance destructrice du mal, mais aussi pour la pensée, le cœur et la volonté tordus, qui sont la forteresse centrale du mal dans la vie humaine.

Notre humanité ne peut être compartimentée comme si l'on pouvait s'occuper du corps sans référence à la personne que ce corps soutient et exprime. En termes traditionnels, le médecin des corps est aussi le sauveur des âmes, car il existe, non seulement en médecine et en psychologie contemporaines, mais aussi dans le témoignage donné par l'Évangile, une relation psychosomatique entre l'un et l'autre. C'est une raison de plus pour laquelle il est bon d'exercer le ministère de guérison dans l'Église locale, où il y a au moins la possibilité non seulement d'oindre un corps malade, mais aussi d'exposer la personne entière à tout l'impact de l'amour de Dieu, dans le culte et les soins pastoraux continus de l'Église.

Dire que l'incarnation a pour but la guérison de la création mérite d'être développé et approfondi. Le Dieu qui s'est incarné en Jésus est le Dieu créateur ; il est par conséquent dans une relation positive avec tout ce qu'il a fait et il vient dans sa création non pour la rejeter et la détruire, mais pour la renouveler et la combler. Comme le prologue de Jean le souligne, la Parole qui est faite chair est la parole par laquelle le monde a été fait ; son amour pour elle provient de son engagement envers elle.

Son diagnostic de la situation est le suivant : ce qu'il a créé bon a été mystérieusement infiltré par un mal destructeur qui le menace et le détruit, de sorte qu'il a besoin d'une réorientation radicale pour être ramené dans le projet positif du créateur à son égard. Dieu a donc choisi d'une part de guérir sa création en l'intégrant à sa propre vie, confirmant ainsi ce qui provient de Dieu en elle. Il devient physiquement un être humain sensible, qui grandit, pense et trouve sa joie dans sa relation aux autres et dans sa relation à Dieu. C'est son « Oui » à sa création. D'autre part il affronte le mal physique, relationnel, social, religieux et spirituel qui entraîne la rupture entre la création et son créateur et qui apporte perversion et destruction physiques, environnementales, personnelles, sociales et spirituelles. Il choisit donc d'entreprendre une action radicale pour la libérer. C'est son « Non » à sa création qui lui a dit « Non ».

Dans l'incarnation du Christ, Dieu confirme, juge et rachète toute sa création. Son but comme créateur est identique à son but comme rédempteur : le dernier restaure et accomplit le premier.

La guérison intégrée à la création

Si nous voulons rendre cela un peu plus spécifique, par rapport à la guérison, nous pouvons dire que Dieu guérit comme créateur et comme rédempteur. Les possibilités et les moyens de guérison sont

intrinsèques à la création comme le don du même Dieu de grâce qui en son Fils vient renouveler sa création.

C'est pourquoi dans le christianisme traditionnel, il n'y a jamais eu de dichotomie entre le travail de guérison du médecin et le ministère de guérison de l'Eglise. Il y a des raisons pragmatiques évidentes pour cela, spécialement de nos jours où la médecine moderne a tant à nous offrir. Mais il y a aussi d'excellentes raisons théologiques à cette affirmation, parce que, dans une perspective chrétienne, la médecine est le moyen par lequel les créatures de Dieu s'approprient et développent les potentialités thérapeutiques que Dieu a intégrées à sa création. Il a donné en même temps à ses créatures humaines une capacité croissante de les reconnaître, les organiser et les développer, afin d'aider à maintenir leurs frères humains en bonne santé physique et psychique. Cela signifie que nous devons accepter en toute bonne conscience théologique et avec reconnaissance, comme un don de Dieu, toute la guérison qui nous parvient par l'ordonnance du médecin ou par la main du chirurgien.

Il n'est pas difficile de trouver des gens dont la vie a été entravée et handicapée – et leur relation avec Dieu abîmée – parce que certains les ont persuadés de rechercher un guérisseur spirituel alors qu'ils auraient dû voir un médecin. Ils se sont ensuite rendu compte qu'il était trop tard pour profiter de la guérison que le médecin aurait pu proposer. Tels sont les résultats funestes de cette sorte de rejet – gnostique – des dons de guérison que le créateur offre dans sa création.

Mais si l'art de guérir est un don de Dieu, il est sujet, comme toute chose créée, à la perversion et à la corruption. Le thérapeute peut devenir le sorcier par lequel une guérison légitime ouvre la porte à de dangereuses pratiques occultes. La médecine moderne peut prétendre à une omniscience qu'elle n'est pas capable de tenir, comme en témoigne l'agonie du *NHS*⁵. Elle peut proposer par exemple des possibilités de génie génétique qu'il n'est pas juste de mettre en œuvre. Même la meilleure médecine, comme les meilleurs médecins le reconnaissent, est un accommodage qui ne touche pas au problème fondamental du péché et du mal. Même s'il y a victoire sur un point, il éclatera ailleurs, comme des agents pathogènes développent une résistance aux antibiotiques et comme de vieilles épidémies éradiquées font place à de nouvelles qui menacent l'humanité par de nouvelles formes de souffrance et de mort.

⁵ Note du traducteur : le *NHS*, *National Health Service*, est le service de santé britannique.

Ainsi, à côté de la guérison provenant de ce qui est donné dans la création, il y a besoin de la guérison fondée sur un acte de récréation qui a sa base dans l'incarnation du Christ. Cette guérison-là ne provient pas de ce qui est donné dans la création passée, mais est le signe, la promesse et l'avant-goût de ce qui est à venir. Les miracles de guérison de Jésus sont vus dans l'Évangile selon Jean comme les signes de la vie éternelle que Jésus apporte à ceux qui lui appartiennent ; ils dirigent notre attention au-delà d'eux-mêmes et nous font entrer dans la victoire radicale sur la maladie qui se déploie au cœur de l'humanité. Cette victoire se situe au-delà des possibilités d'une médecine basée sur la création ; elle est rendue possible par l'initiative du Père, l'incarnation du Fils et l'effusion du Saint-Esprit.

Lorsque quelqu'un est guéri par l'imposition des mains au nom de Jésus et l'onction d'huile en invoquant l'Esprit Saint, nous devons nous souvenir que toute guérison est le don de Dieu, même s'il emploie souvent les compétences humaines pour la transmettre. Rappelons-nous également qu'il existe par ailleurs une guérison radicale de toute notre humanité, que la création n'a pas en elle-même la capacité de produire, mais qui doit être cherchée et trouvée dans l'action et le don du Dieu trinitaire.

Guérison par l'humanité de Jésus

Cela dit, il est très important de reconnaître que la guérison, qui est basée sur l'incarnation, ne contourne pas mais travaille dans et par l'humanité de Jésus, de même que les ressources de guérison de la création sont données par le travail de l'humanité, dont la vocation est de mettre en valeur les potentialités de la création. Lorsque notre humanité est amenée dans une unité personnelle avec la divinité du Fils de Dieu, la main qui a ressuscité la fille de Jaïros de la mort, comme n'importe quelle autre main, a utilisé l'interaction du cerveau, des nerfs, des os, des articulations et des muscles pour faire ce qu'elle a fait. Pourtant au travers de ces interactions naturelles, elle a accompli ce qu'aucune main humaine ordinaire ne pouvait accomplir, parce que cette main était celle du Fils de Dieu incarné.

Recréation par notre humanité

La fameuse citation de Thomas d'Aquin résume cette utilisation et ce déploiement de l'humain par le divin : *Gratia non tollit naturam sed perfecit*, « la grâce n'abolit pas la nature, mais elle la porte à son accomplissement ». Cela ne tient pas simplement à ce

qui se passe en étendant physiquement une main, mais s'applique également au processus par lequel la guérison de Dieu nous atteint – c'est-à-dire la connexion psychosomatique qui établit une interaction entre ce qui nous arrive spirituellement dans notre relation à Dieu et ce qui se passe physiquement dans nos corps et psychologiquement dans nos cœurs.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons pas dire que les médecins guérissent de façon naturelle en utilisant des mécanismes inhérents au monde et à notre humanité psychosomatique alors que dans le ministère chrétien de guérison Dieu guérit de façon surnaturelle, en dérogeant à tous ces mécanismes pour faire quelque chose qui est un pur miracle provenant de sa divinité. La puissance divine agit premièrement au travers de l'humanité de Christ et ensuite au travers de la nôtre.

J'en suis venu à penser que le contraste entre le naturel et le surnaturel n'est pas utile en théologie en général et en théologie de la guérison en particulier. Cela crée un abîme entre les deux comme si l'un était entièrement humain et l'autre entièrement divin ; cela est en contradiction avec la relation divin/humain telle qu'elle se manifeste dans l'incarnation.

Si, au lieu de parler d'ordres créationnel et rédempteur, on parle de guérison provenant du monde créé dans le Dieu trinitaire et de guérison qui découle du monde futur dans l'activité rédemptrice du Dieu trinitaire par le Christ incarné, il devient beaucoup plus clair que l'humain et le divin sont impliqués dans la guérison qui se produit dans les deux domaines et que la distinction entre elles, bien que réelle, est plutôt relative qu'absolue, parce que le même Dieu agit par des moyens humains dans les deux cas.

Un miracle instructif

Dans ma pratique du ministère de guérison, j'ai vu un ou deux événements qui pourraient entrer dans la catégorie du miracle. Il ne s'agissait pas simplement d'un problème de dépression disparue, de tension artérielle réduite, de rhumatisme soulagé. Il s'est produit des choses qui ne peuvent pas être expliquées en termes d'interactions psychosomatiques, mais qui indiquent fortement l'intervention d'une puissance divine accomplissant pour nous ce que nous ne pouvions pas faire nous-mêmes.

ministère de guérison, à aller prier près d'un homme dans un hôpital du Kent qui souffrait d'une tumeur au cerveau au stade terminal. La tumeur avait été diagnostiquée radiologiquement et avait été déclarée incurable.

Je m'y suis rendu avec la personne qui m'avait invité et j'ai trouvé le malade à demi conscient de sorte que seule une brève imposition des mains avec onction d'huile était possible. Quelques jours plus tard nous apprenions qu'après notre départ il avait repris conscience, s'était assis, s'était mis à manger et qu'il était maintenant sur pied et s'apprêtait à rentrer à la maison. Plus remarquable encore, une nouvelle série de radios a montré que la tumeur avait diminué et pratiquement disparu, de sorte que le spécialiste consulté n'avait aucune explication à proposer au vu des deux séries de radios, sinon que très occasionnellement et sans raison apparente ce genre de choses peut se produire. Se tournant vers le patient, il ajouta : « Tout ce que je peux dire, c'est que quelqu'un de Nazareth s'est occupé de vous. »

Ce genre de choses se produit beaucoup moins souvent que les charismatiques l'imaginent ou le proclament, mais par la grâce et le mystère de l'amour de Dieu, elles se produisent. Le ministère de guérison ne consiste pas seulement à reconforter les névrosés et à encourager les arthritiques ; parfois la main du Seigneur se révèle, et nous restons dans l'admiration et la joie devant ce qu'il a fait.

La suite n'est pas édifiante. Cet homme a guéri et a repris son travail et, pour autant que je sache, il est resté en bonne santé. Pendant un certain temps, il se déplaçait avec ses deux séries de radiographies et invitait tous ceux qui voulaient bien l'écouter à les examiner. Il est venu nous les montrer, mais il est bientôt devenu évident que le miracle l'émerveillait, mais que le Dieu qui avait accompli ce miracle restait pour lui, pour autant qu'on puisse le voir, aussi distant et irréel que par le passé. Il ne lui venait pas à l'esprit que la reconnaissance pour ce qui avait été accompli en sa faveur pourrait entraîner une révision radicale de sa relation avec celui qui l'avait fait.

Lorsque ma femme a demandé à son épouse : « Qu'est-ce que cela a changé pour vous ? », la seule réponse qu'elle a reçue a été que maintenant ils pouvaient aller ensemble promener le chien comme ils en avaient l'habitude. Pour autant que je sache, ce n'est jamais allé au-delà. Comme Jésus l'a expérimenté lui-même, les signes et les miracles les plus remarquables peuvent très bien ne pas conduire à la conversion ceux qui en ont bénéficié.

L'action de l'Esprit et la réponse humaine

Toutefois la pertinence et le point principal de cette histoire sont encore à venir. Juste après cela, en tant que membre des *Bishop's Examining Chaplains*, j'ai été en contact avec un homme qui avait été ordonné prêtre NSM⁶. Avant de prendre sa retraite, cet homme avait été médecin-chef réputé dans un hôpital universitaire.

Je lui ai raconté l'histoire et lui ai dit : « John, comme vous avez les deux casquettes de médecin et de pasteur, que faites-vous de cette histoire ? » J'ai toujours apprécié sa réponse : « J'ai appris que lorsque l'Esprit de Dieu touche et pénètre l'esprit humain, il n'y a pas de limites à la réponse que le corps peut lui donner. »

Cela me paraît saisir en une seule phrase ce que j'entends par une compréhension incarnée du ministère de guérison. Il me semble que Dieu n'envoie pas du ciel une sorte d'énergie semblable à un laser pour exciser la tumeur du cerveau, mettant de côté toutes les interactions compliquées entre l'esprit et le corps, qui affectent la santé du corps autant que celle de l'esprit.

Il semble plutôt qu'au travers du ministère de guérison, et dans toute la liberté de son amour, il touche l'esprit d'une personne par son Esprit. Il donne de l'énergie à cette partie de nous-mêmes qui lui est ouverte. Ainsi, quelque chose de frais et de neuf, qui vient du Père par le Fils et dans l'Esprit, est introduit dans la situation et atteint son objectif au travers de l'interaction psychosomatique – en elle-même mystérieuse – qui est le contexte où toute guérison s'opère. Cette interaction agit parfois sur l'esprit par les thérapies appliquées au corps et parfois sur le corps par ce qui revitalise et renouvelle l'esprit. Cette interaction est prise de plus en plus au sérieux par toutes sortes d'approches médicales contemporaines.

Cette interaction est elle-même mystérieuse. Une partie du mystère de notre personnalité humaine est sa capacité à traduire des aspirations, des intentions et des buts – qui sont de l'ordre de l'esprit ou du mental – en actions physiques qui emploient des causalités naturelles pour atteindre leurs objectifs. Le passage d'une pensée dans l'esprit à une impulsion électrique dans le cerveau, qui peut être transmise par les nerfs à l'endroit du corps où elle va s'exprimer dans le monde extérieur, fait l'objet de débats philosophiques et scientifiques sans fin. C'est pourtant de ce passage mystérieux

⁶ *Non-Stipendiary Ministry (NSM)* désigne des ministres anglicans, diacres ou pasteurs, qui sont formés et agréés, qui exercent un ministère reconnu mais non rémunéré. Ils sont recommandés par les *Bishop's Examining Chaplains*, une commission établie par l'évêque pour l'examen de ces ministères.

que dépendent, dans leurs domaines spécifiques, les musiciens, les écrivains, les artisans, les chirurgiens – et tous les autres êtres humains – pour d’innombrables actes de leur vie quotidienne.

Par analogie, nous pouvons suggérer que, lorsque l’esprit humain est renforcé de l’extérieur par le Saint-Esprit – lui qui est, selon l’expression du Credo, « Seigneur et source de la vie » – la vie peut se transmettre par cette chaîne de commandements psychosomatique que nous avons décrite, de telle sorte que les forces de guérison du corps sont mobilisées et permettent parfois des issues totalement imprévisibles. Ces processus innés qui rendent compte de la guérison ne sont pas suspendus ou annulés mais renforcés par un contact nouveau avec le Seigneur ressuscité et l’énergie créatrice qui les a fait naître.

Le Dieu qui a donné à sa création ordre, finalité et sens peut restaurer cet ordre par le même pouvoir lorsqu’elle tombe en panne dans la maladie. Sa création lui reste accessible, et il peut la purifier, la réparer et la revitaliser pour sa guérison, exactement comme dans l’incarnation de son Fils il a purifié, réparé et renouvelé notre humanité en la ramenant à lui pour notre salut.

Dans le grand mystère du Christ comme dans le petit mystère de la guérison, le Créateur entre dans une relation nouvelle, positive et dynamique avec sa création qu’il respecte, guérit, et réclame pour lui-même.

Incarnation et foi

Bien entendu, similitude n’est pas identité. L’union entre Dieu et l’homme est hypostatique : les deux natures, dans les termes du concile de Chalcédoine, sont indissociablement unies en une personne. Notre union avec Christ, elle, est interpersonnelle : elle est établie et maintenue non par l’incarnation mais par la foi. La transmission d’une énergie de guérison, de lui vers nous, dépend du genre de foi qui nous unit à lui, de sorte que, pour nous, il y a une relation déterminante entre le salut et la foi ainsi qu’entre la guérison et la foi, comme l’enseignement de Jésus le confirme à plusieurs reprises.

Pour résumer cette partie, je dirais que l’approche de la guérison par l’incarnation que nous avons explorée exclut une compréhension purement naturaliste de la maladie et de la guérison, qui cherche à les comprendre toutes deux uniquement en termes physiologiques, psychologiques et sociaux et par là exclut Dieu de son propre monde.

Mais elle exclut également une compréhension purement supranaturaliste, qui défend l'idée que Dieu opère des guérisons par des méthodes qui n'ont pas de rapports avec les mécanismes physiques et psychiques que les médecins étudient.

La doctrine de l'incarnation insiste sur le fait que nous sommes guéris par une authentique divinité travaillant au travers d'une authentique humanité, à la fois en Christ et en nous. Dans la guérison, le Créateur se sert de ses médecins, de même que, dans la rédemption, le Rédempteur se sert de ses pasteurs.

3. Guérison, croix et résurrection

Ces dernières années, je suis revenu à maintes reprises à l'adage de Martin Luther : *Crux probat omnia* : la croix est le test de toutes choses. Selon l'Évangile, tout le reste trouve sa place et son sens dans sa relation à l'acte rédempteur qui est au centre de la foi chrétienne : la croix de Jésus. Cette règle s'applique au ministère de guérison comme à n'importe quoi d'autre.

Le serviteur souffrant guérit

Si nous cherchons une corrélation biblique entre la croix et la guérison, nous pouvons nous référer à Mt 8,14-17, où cette relation est rendue très explicite. Après avoir rendu compte de la guérison de la belle-mère de Pierre, Matthieu continue : « Le soir venu, on lui amena de nombreux démoniaques. Il chassa les esprits d'un mot et il guérit tous les malades, pour que s'accomplisse ce qui avait été dit par le prophète Esaïe : 'C'est lui qui a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies' ». Juste au moment où il relate l'efficacité universelle du ministère de guérison de Jésus, Matthieu nous invite inopinément à le comprendre dans les termes d'un verset d'Esaïe 53 parlant du serviteur souffrant.

Dans les épîtres et dans la tradition théologique, Jésus a été considéré comme le Serviteur souffrant en relation avec son œuvre d'expiation pour le péché sur la croix, mais ici, la seule référence à Es 53 dans les Évangiles est invoquée pour interpréter son ministère de guérison.

Cela correspond à la dynamique interne d'Es 53, dans lequel la référence au Serviteur portant nos péchés est placée entre deux références à la guérison. Il devient clair que le but de sa souffrance inclut le fait de porter nos maladies. Sa souffrance a pour conséquence que nous sommes guéris par ses plaies. Il y a donc, explici-

tement pour Esaïe et implicitement pour Matthieu, une relation systématique entre le péché et la maladie, du fait que Jésus en tant que Serviteur de Dieu souffrant les porte tous les deux et apporte le remède pour les deux.

Maladie et péché

Cela ne signifie pas, comme l'imaginent souvent les personnes malades, que toute maladie est une punition pour le péché. Cette vision est trop simpliste et unilatérale : au moins à deux occasions, Jésus a rejeté explicitement toute relation directe entre le handicap d'une personne et son péché.

Par contre, la maladie et le péché sont présentés dans la Bible comme deux manifestations des forces de destruction et d'opposition au projet de Dieu qui se sont déchaînées dans le monde. Le monde dans lequel nous vivons est la création de Dieu, qui est bonne, mais qui est tombée dans une relation fautive avec son créateur. Dans notre complicité avec le mal, nous nous sommes ouverts nous-mêmes à des forces destructives aux niveaux physique, mental et spirituel. Elles vont donc exercer une emprise sur nous là où elles le peuvent, ceci sans relation avec des questions de qualité ou de mérite individuel. Les gens disent souvent : « Ce n'est pas juste », lorsque des gens de bien tombent malades. Ce n'est effectivement pas juste, mais c'est l'essence du mal de ne pas être juste et de ne respecter rien ni personne.

Certains tombent malades, d'autres restent physiquement sains, mais sont la proie d'habitudes et d'attitudes plus destructrices que n'importe quelle maladie. Parfois, comme pécheurs, nous sommes responsables de ce qui nous arrive : si vous fumez, par exemple, vous vous exposez à avoir un cancer du poumon ; dans ce cas, la maladie physique est la conséquence directe de la manière dont vous avez vécu. Mais, le plus souvent, nous sommes victimes de forces physiques que nos actions n'ont pas directement provoquées.

Jésus vient dans ces situations et discerne tout autour de lui le travail du Destructeur. Il chasse le mal spirituel, suscite la conversion du mal moral, guérit les corps du mal physique et réprimande les forces destructrices de la nature lors de la tempête sur le lac. Ce sont tous des signes par lesquels Dieu réaffirme sa royauté et sa volonté de restaurer et de renouveler son peuple et sa création. Tout cela, il le fait en tant que serviteur souffrant en chemin vers la croix, là où sa puissance souffrante et rédemptrice atteint son apogée.

La guérison et la rédemption

Nous pouvons apprendre de cela premièrement que l'œuvre du Christ qui culmine à la croix va bien au-delà du pardon des péchés du passé. Dans son amour qui se donne, il assume la nature humaine malade et déchue que nous connaissons, la fait sienne, la prend avec lui dans la mort et la ressuscite en nouveauté et plénitude de vie.

En d'autres termes, il y a de la guérison dans la rédemption. Elle n'est pas aussi immédiatement et universellement disponible que le pardon, comme l'ont enseigné de façon erronée quelques pentecôtisants ; mais elle est présente dans un sens plus profond : Christ, en s'offrant lui-même à notre place, nous a remis en contact et réconciliés avec Dieu, de sorte que l'énergie sanctifiante de l'Esprit qui donne la vie puisse nous atteindre, nous remodeler et nous rendre plénitude et intégrité, aussi bien dans le corps que dans l'âme et l'esprit. L'ordre et le moment de cette sanctification sont donnés par la liberté de Dieu ainsi que par notre propre réceptivité, mais son contenu et ses moyens sont donnés et disponibles dans le Seigneur crucifié et ressuscité.

Le salut par identification

Deuxièmement, comme le verset de Matthieu le montre clairement, toute cette sanctification est accomplie par la coûteuse et complète identification du Christ avec nous. Dans son amour, il porte nos péchés, partage notre souffrance et se charge de nos maladies. Il peut guérir de la manière dont il le fait, parce qu'il avance de plus en plus dans cette coûteuse identification avec nous, parachevée au Calvaire.

Dans le ministère chrétien de guérison, il n'y a pas de techniques ésotériques, ni même de rites sacramentels ou de dons charismatiques qui guérissent en tant que tels. Tous ceux-ci sont inutiles par eux-mêmes à moins qu'ils soient les instruments et les médiations d'un amour de même nature que celui par lequel Jésus nous a sauvés à la croix ; cet amour dans lequel il vit et règne et peut finalement vaincre le mal destructeur sous toutes ses formes.

Une Eglise dans laquelle la guérison peut se produire est une Eglise qui est ouverte à recevoir et à communiquer cet amour du Calvaire, qui est la chose la plus puissante sur la terre comme au ciel. Par lui le monde a été à la fois créé et sauvé. Une Eglise qui se veut lieu de guérison doit exprimer au moins quelque chose de ce don de soi compatissant envers ceux qui ont besoin de son ministère.

Lorsqu'il y a peu de guérisons parmi nous, cela pourrait bien être parce qu'il y a peu de cette qualité d'amour. Selon 1 Corinthiens 12, ceux qui exercent le ministère de guérison ne le font pas comme individus isolés, mais comme membres du corps et leur efficacité dans la guérison dépend de la santé du corps auquel ils appartiennent en tant que membres.

De la même manière, un bon enseignement sur 1 Corinthiens 13 insistera sur le fait que les dons spirituels, y compris les dons de guérison, ne sont équilibrés et édifiants que dans la mesure où ils sont reçus et exercés comme *charismata*, expressions spécifiques et adéquates de cette bienveillante grâce (*charis*). Sans elle ils peuvent devenir dangereux et perturbateurs. Lorsque nous pensons au ministère de guérison, nous devons penser non seulement à être ouverts à l'amour des malades et de ceux qui s'en occupent, mais aussi à l'ouverture de l'Eglise au sein et au nom de laquelle cette guérison est offerte.

Protéger et accompagner

Troisièmement, lorsque nous regardons le ministère de guérison à la lumière du mystère pascal, nous pouvons percevoir un peu de ce qui se passe lorsque la souffrance n'est pas soulagée et qu'il n'y a pas de guérison physique en réponse à nos prières les plus ferventes. A partir de la croix et de la résurrection de Jésus, nous pouvons voir que le projet de Dieu ne se réalise pas toujours en nous sortant de ce qui nous blesse et qui menace de nous détruire. Au contraire, ses intentions les plus profondes se réalisent en nous aidant à traverser le pire et en transformant ce qui est en soi un chemin de mort en un chemin de nouvelle qualité de vie, de l'autre côté de la mort.

Lorsque l'amour altruiste de Dieu est confronté à une situation dominée par le péché, la souffrance ou la mort, comme ce fut le cas avec Jésus sur la croix, c'est au travers du même Jésus que l'amour peut agir de façon créative et renouvelante sur la situation. Ce qui apparaît comme une souffrance dépourvue de soulagement, de justice et de sens peut devenir salvifique et rédemptrice à cause de la présence du Christ en son sein et de son action sur elle. Jésus n'est pas ressuscité des morts au matin de Pâques *malgré* ses souffrances, mais *à cause* d'elles. Jésus ressuscité porte et montre les blessures de ses souffrances ; la croix est la scène sans anesthésiants où, au travers de sa souffrance, il est préparé pour la gloire de la résurrection.

Comme le Nouveau Testament le montre clairement, le chemin du maître est aussi celui du serviteur. C.S. Lewis a dit un jour que les miracles étaient pour les débutants. Dans les phases immatures de notre vie de disciple, qui ne sont pas limitées aux premiers jours, mais sont souvent récurrentes, Dieu peut se montrer comme celui qui nous tire avec bienveillance de ce qui nous malmène. Il le fait souvent. Mais des temps viendront où nous serons formés dans la maturité en constatant avec Paul que notre écharde dans la chair, quelle qu'elle soit, n'est pas enlevée, même en réponse à notre supplication la plus fervente et la plus persévérante.

L'écharde de Paul et la nôtre

L'écharde de Paul dans la chair est l'exemple biblique classique d'une prière pour la guérison qui a eu une réponse... mais une réponse négative. Que le handicap ait été physique ou psychologique, son origine a été clairement identifiée comme un ange de Satan envoyé pour le frapper. Une prière insistante a été présentée pour sa délivrance : « Par trois fois j'ai prié le Seigneur de l'écartier de moi ». La réponse est venue dans les termes que nous avons évoqués : « Ma grâce te suffit ; ma puissance donne toute sa mesure dans la faiblesse ». C'est sans doute une situation dans laquelle Paul a été conduit *dans* plutôt que *hors de* son affliction. Par la grâce de Dieu, sa souffrance, qui en elle-même était destructrice, a servi le dessein de Dieu dans la vie et le ministère de Paul.

Il est vrai que l'Évangile est mal représenté par un enseignement qui présente toute souffrance comme la volonté de Dieu et qui invite à prier avec résignation pour pouvoir l'accepter et la supporter. Mais l'Évangile n'est pas mieux représenté par un triomphalisme charismatique ou sacramental qui prétend que c'est la volonté de Dieu de guérir toute maladie et d'enlever toute souffrance ici et maintenant si nous le lui demandons – avec pour corollaire la suggestion que, si la guérison ne se produit pas, c'est un signe de notre échec plutôt que du dessein de Dieu. Pour le dire dans les termes de Luther, c'est une *theologia gloriae* plutôt qu'une *theologia crucis*. Elle omet de prendre en compte le fait que la manière dont Dieu a conduit Jésus à la victoire au travers de la souffrance et de la mort est le chemin dans lequel il veut aussi nous conduire. Elle contredit tout le message de la Deuxième épître aux Corinthiens, où Paul présente le chemin apostolique comme étant la *via crucis* (le chemin de la croix).

Guérison et eucharistie

Permettez-moi d'ajouter à cette réflexion sur la guérison et la croix une note plus pratique : tout ce que je viens de dire est exprimé de façon liturgique lorsque le ministère de guérison dans l'Eglise locale est régulièrement proposé en étroite relation avec l'eucharistie.

Cela ne peut pas toujours être le cas du fait que le ministère de guérison doit souvent être proposé en privé ou en situation d'urgence à des gens qui ne sont pas des fidèles ; mais si l'on peut vivre, au cœur du ministère, un culte de guérison qui inclut la sainte cène, c'est un témoignage éloquent rendu à tout ce que nous venons d'exprimer. L'attention est alors détournée de guérisseurs humains vers le Seigneur crucifié et ressuscité. Si les ministres de la guérison sont aussi les ministres de l'eucharistie, le ministère de guérison est intégré dans la plénitude de l'Évangile : l'amour qui a conduit Christ à la croix. Par le mystère pascal, Dieu montre qu'au travers du sacrifice du Christ il peut utiliser la souffrance et la mort comme des chemins vers la résurrection et la vie.

Guérison et résurrection

Tout ceci nous conduit à la relation entre guérison et résurrection. Permettez-moi d'alléger notre réflexion théologique en vous parlant de deux femmes qui vivaient dans ma dernière paroisse et qui illustrent notre propos.

La première était une personne âgée bien connue pour la quantité de chapeaux qu'elle portait et celle, encore plus grande, de toutes les guérisons dont elle parlait. A tout moment, elle pouvait vous entretenir aussi longtemps que vous pouviez le supporter de toutes les maladies dont elle avait souffert et vous dire comment le Seigneur l'avait guérie de toutes.

Elle était totalement obsédée par la guérison... mais je découvris bientôt qu'elle avait terriblement peur de mourir et que les deux sujets étaient reliés. Un jour qu'elle était près de mourir et très abattue, je lui ai rendu visite. J'ai entendu une fois de plus le récit de toutes ses guérisons, par lequel elle essayait de se persuader que ce qui s'était passé si souvent allait se reproduire. Lorsque je pus placer un mot, je lui dis : « Vous savez, Hilda – ce n'était pas son nom – un de ces jours le Seigneur ne va pas vous guérir, parce qu'il désire vous avoir avec lui. » Cela la mit en colère et elle rétorqua vivement : « Cela ne se produira pas avant des années et des années. » Mais une ou deux semaines après cette protestation d'espérance, elle

s'en alla de ce monde vers le suivant, ce qui correspondait bien à son âge et à son état.

Quel contraste avec l'histoire de Kathleen – c'était son vrai nom – qui se passe à peu près à la même époque et dans la même paroisse. Kathleen était notre nouvelle diacre *NSM*. Elle était hospitalisée et se mourait d'un cancer. Les gens, qui savaient parfaitement bien que son mal était en phase terminale, continuaient de lui envoyer des cartes avec des messages anodins dans le genre : « Avec l'espoir d'une prochaine guérison » ou : « Nous prions tous pour un prompt rétablissement » ; mais elle était là, couchée sereinement, souriant aux cartes sur l'étagère, parce qu'elle savait qu'il n'en serait pas ainsi et qu'elle avait cessé de désirer qu'il en soit ainsi, parce que ses yeux étaient fixés sur quelque chose de meilleur que la plus miraculeuse guérison.

Elle passa ses derniers jours en répétant, un peu comme un mantra, un verset de Philippiens : « Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir m'est un gain »⁷, et elle descendit dans le mystère ultime avec ces mots sur ses lèvres et dans son cœur. Elle avait perdu tout intérêt personnel pour le genre de guérison qui obsédait tellement Hilda, car elle était prête à mourir dans le Seigneur.

Nous pouvons clarifier les questions théologiques implicites dans les attitudes de ces deux femmes, si nous y pensons en termes de relations à la résurrection de Jésus, elle qui d'un côté relativise et de l'autre autorise le ministère de guérison de l'Eglise. L'attitude de Hilda n'est que trop typique du monde contemporain avec sa présupposition quasiment universelle que la mort est la pire chose qui puisse arriver à n'importe qui. Elle avait correctement discerné dans la maladie l'approche et la menace de la mort et elle y faisait face en s'agrippant frénétiquement à l'espoir de la guérison.

Guérison périssable ou impérissable

En contraste avec tout cela, l'Évangile de la résurrection dit clairement que l'accomplissement final des projets de Dieu – et par conséquent la guérison ultime de notre humanité, pour Jésus d'abord et pour nous ensuite – ne se situe pas de ce côté-ci de la mort, mais de l'autre côté, dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre dont la résurrection de Jésus est le premier fruit et la garantie.

Dans 1 Co 15, dont le thème est la résurrection, Paul dit : « La chair et le sang » – et nous pourrions ajouter : même s'ils peuvent

être guéris – « ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité » (15,50). La guérison physique, si remarquable soit-elle, agit toujours dans le domaine du périssable. Tous les gens que Jésus a guéris ont vieilli, se sont fragilisés, sont tombés à nouveau malades... et même Lazare le ressuscité a dû retourner une deuxième fois dans sa tombe, afin que la promesse de Jésus d'être pour lui la résurrection et la vie puisse pleinement s'accomplir.

Il y a un aspect périssable inhérent à toutes nos guérisons, ce qui les rend partielles, vulnérables et temporaires. Nous ne devrions pas être surpris lorsqu'elles finissent ainsi : c'est la face négative de la grande et positive espérance que tous ceux qui sont en Christ sont destinés à la vie éternelle, car pour l'atteindre, ils sont aussi destinés à la mort.

Nous ne devons donc pas penser que l'absence de guérison physique soit toujours un échec. Pour parodier le livre de l'Ecclésiaste, il y a un temps pour être guéri et un temps pour ne pas être guéri, un temps pour vivre et un temps pour mourir. Kathleen savait mettre sa confiance non dans la guérison mais dans la résurrection, et à la fin de sa vie elle a trouvé une sérénité et une paix que Hilda n'a jamais connues.

Cela signifie que dans tout ministère de guérison, il s'agit de discerner quelle route nous suivons, celle de la guérison temporaire ou celle qui nous mène vers la mort et la résurrection. Mal exercer ce discernement peut occasionner beaucoup de confusion et de souffrance, de sorte qu'autour de chaque ministère de guérison il doit y avoir un soutien dans la prière pour que ce discernement soit sain. Il importe que les personnes appelées à discerner ne soient pas trop liées émotionnellement à la personne malade, afin qu'elles puissent entendre ce que Dieu dit et pas seulement ce que leur amour souhaite qu'il dise.

Je me souviens d'avoir été sollicité de prier dans la même semaine pour trois hommes qui avaient un cancer en phase terminale et qui n'avaient vraisemblablement plus que quelques semaines à vivre. Les deux premiers sont décédés dans les vingt-quatre heures après ma visite, de telle sorte que j'ai averti la famille du troisième au cas où cela se produirait une fois de plus. Ce fut effectivement le cas, ce qui me donna l'impression de pratiquer une sorte d'euthanasie spirituelle ou d'exécution charismatique. J'ai pourtant été rassuré par la gratitude et le soulagement des familles pour la manière dont le chemin avait été ouvert vers l'ultime guérison que Dieu avait pour leurs bien-aimés. A côté de cette guérison avant-dernière, qui

peut se produire ici et maintenant, il y a l'ultime guérison qui appartient au monde à venir et qui, pour nous tous, tôt ou tard, sera prépondérante.

Nous avons été créés pour une plénitude de corps, d'âme et d'esprit, et la résurrection de Jésus affirme qu'en dépit de toutes les forces de destruction cette destinée a été accomplie pour nous et est disponible pour nous dans le Seigneur. Le ministère de guérison de Jésus n'inaugure pas le nouvel âge dans toute sa gloire, mais ses guérisons en sont les signes, les anticipations et l'avant-goût. Comme l'a dit le grand commentateur du Nouveau Testament Bengel à propos des miracles des Évangiles : *Spirant resurrectionem*, ils respirent la résurrection. Ce sont les garanties promises et les premiers acomptes sur la vie nouvelle à venir. Ils n'apportent pas la résurrection, mais nous en montrent la direction.

Paul rapproche les deux aspects de toute cette question en Romains 8,11 : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous ». L'aspect positif est que l'Esprit de résurrection est répandu et qu'il veut donner la vie ici et maintenant à vos corps mortels. Voilà ce qui valide nos ministères de guérison. Mais en même temps il insiste sur le fait que les corps auxquels il donne une vie nouvelle sont toujours des corps *mortels* qui vont vieillir, s'affaiblir et mourir, parce que c'est le seul chemin pour avoir part à la résurrection du Christ.

La corde raide eschatologique

En d'autres termes, nous devons marcher avec soin et discernement sur une corde raide et étroite entre une eschatologie différée qui repousse tout espoir de guérison dans un futur *post mortem* et une eschatologie accomplie triomphaliste qui affirme que, si les conditions sont réunies, tout peut arriver ici et maintenant et pour chacun.

Selon notre personnalité et notre expérience, nous courons le danger d'être attirés à droite pour les uns et à gauche pour les autres. Mais si nous persévérons dans le ministère de guérison, il se passera des choses qui nous feront mûrir. Les superoptimistes seront surpris par les guérisons qui ne se produisent pas et les superpessimistes par celles qui se produisent. Nous devons apprendre à vivre dans une certaine tension, avec une foi qui attend de grandes choses dans le présent et qui, si elles ne se produisent pas, persévère tout de même

dans l'espérance. Après aujourd'hui, il y a demain et, après tous ces petits lendemains, il y a le grand Lendemain. Lorsqu'aujourd'hui est passé et que rien ne s'est produit, rien n'est perdu parce que, comme le dit l'espérance, « demain appartient aussi à Dieu ».



par Alain
DÉCOPPET,
diacre à la Mission
Évangélique Braille,
Vevey (Suisse)

Chronique de livres

Il convient de rendre hommage aux Editions Excelsis, qui ont publié ces derniers temps, dans la collection OR, des ouvrages de référence qui méritent de figurer dans les bibliothèques des théologiens évangéliques et de ceux qui sont ouverts à diverses approches de la Bible. J'en citerai trois :

Tremper Longman & Raymond Dillard, *Introduction à l'Ancien Testament (IAT)*, Excelsis, 2008 (530 pages).

Depuis 1978, date de la publication par les Editions Emmaüs de l'IAT de G. Archer, les milieux évangéliques francophones n'avaient rien publié de semblable. Beaucoup de choses ont changé durant ces trente dernières années : la théorie documentaire de Wellhausen a été remise en question, les lectures canonique et narrative de la Bible ont pris une importance inconnue dans les années 1960, quand Archer rédigeait la première édition de son IAT.

Disons-le tout de suite, si l'approche de Longman et Dillard reste bien dans la ligne évangélique, elle est nettement moins dogmatique et rigide que celle d'Archer. Alors qu'on pouvait sentir ce dernier crispé, défendant pied à pied une position conservatrice, parfois très stricte, on sent nos deux coauteurs beaucoup plus iréniques, présentant leur position sereinement et sans complexe.

Bien sûr, en 530 pages, on ne peut pas tout dire ; les auteurs ont fait des choix : on ne trouvera pas de première partie donnant une longue présentation générale du contexte de l'AT (histoire, géographie, culture, etc.), ni d'introduction à la critique textuelle. L'histoire de la critique littéraire d'un livre est aussi très succincte quoique très bien faite et susceptible de donner au lecteur une bonne vision

d'ensemble de la question, en faisant ressortir les points essentiels. Par exemple, l'histoire de la critique du Pentateuque se trouve dans le chapitre consacré à la Genèse.

Chaque livre biblique est présenté avec :

- **une bibliographie** : bien faite dans l'ensemble, présentant les ouvrages principaux à consulter sur un livre donné. On regrettera que dans l'édition française on n'ait pas pris soin d'offrir une bonne bibliographie des ouvrages parus dans la langue de Voltaire ; on s'est contenté d'en ajouter un ou deux ici et là, mais apparemment pas de manière systématique. Par exemple, le commentaire de René Péter-Contesse sur le Lévitique n'est pas mentionné ; celui de Soggin sur Josué n'est signalé que dans sa version anglaise, alors que pour les Juges, la version française est indiquée.
- **une présentation de l'auteur et du contexte historique** : la question me semble généralement bien résumée et bien présentée. Les auteurs présentent les arguments des uns et des autres sans trancher péremptoirement. Par exemple, pour la date de l'exode, ils hésitent entre la chronologie longue (15^e s. av. J.-C.) et la courte (13^e s.). Pour le Pentateuque, ils admettent que les textes qui ne sont pas explicitement attribués à Moïse aient pu être écrits plus tardivement. Le livre de Jonas est-il un récit historique ou l'auteur a-t-il voulu nous donner un enseignement par une fiction littéraire ? Les auteurs ne tranchent pas ; c'est un ajout de l'édition française, clairement identifiable, qui fait pencher la balance en faveur de l'historicité.
- **une analyse littéraire** : c'est à mon avis un point fort de l'ouvrage ; on sent que la narratologie est passée par là. Ces analyses aideront le lecteur à saisir comment l'auteur d'un livre biblique développe sa pensée et à replacer une péripécie dans son contexte littéraire.
- **une perspective théologique et un écho néotestamentaire** : c'est aussi un point fort de l'ouvrage, où des notions comme la sainteté, les sacrifices, etc. sont bien présentées.

C'est donc un ouvrage stimulant qui a l'avantage d'offrir des points de contact avec les approches plus classiques enseignées dans les universités non évangéliques.

Signalons simplement aussi :

Donald A. Carson et Douglas J. Moo, *Introduction au Nouveau Testament (INT)*, Excelsis, 2007 (752 pages), publié par les mêmes éditeurs et dans la même collection que le précédent, et qui est son alter ego pour le Nouveau Testament.

Donald K. MacKim, *L'interprétation de la Bible au fil des siècles*, Excelsis

- Tome I : II^e-XV^e siècle, 2005, 167 pp.
- Tome II : XVI^e-XVII^e siècle, 2006, 181 pp.
- Tome III : XVIII^e-XIX^e siècle, 2007, 199 pp.
- Tome IV : XX^e siècle (à paraître)

Quand on lit la Bible, il est important de savoir qu'on est, consciemment ou pas, qu'on le veuille ou non, dépendant d'un type d'interprétation donné. Cet ouvrage en quatre tomes nous aide à nous situer dans les temps et parmi les divers types d'interprétation biblique qui sont apparus au cours des siècles.

L'ouvrage compte cinq parties, donc une par volume – sauf le premier volume qui en contient deux : l'Antiquité et le Moyen-Age. Chaque partie commence par un article de synthèse qui présente les grandes tendances vers lesquelles s'est orientée l'interprétation de la Bible au cours de la période étudiée et indique les personnalités marquantes, ce qui permet de les remettre en perspective. Ensuite, on trouve des présentations plus étendues d'un choix de ces personnalités, abordées bien sûr sous l'angle de l'histoire de l'herméneutique et classées par ordre alphabétique, comme dans un dictionnaire. Précisons encore que D. MacKim n'est que le directeur de la publication, les articles et synthèses étant rédigés par divers spécialistes anglophones.

Cet ouvrage nous fait découvrir des personnalités souvent trop méconnues, comme Théodore de Mopsueste, un Père de l'Église de l'école antiochienne, partisan de l'interprétation littérale ; Nicolas de Lyre, un franciscain qui, au Moyen-Age, popularisa l'exégèse juive, notamment celle de Rachi, et prépara un précieux matériel exégétique pour les Réformateurs, au point qu'on a pu dire : « Si Lyre n'avait pas joué, Luther n'aurait pas chanté. » On pourrait aussi citer Pierre Martyr Vermigli, quasiment oublié, mais qu'un de ses contemporains classait parmi les deux meilleurs théologiens de leur temps, au côté de Calvin.

Grâce à MacKim, on découvre aussi des faces peu connues de Bucer ou de Wesley, ainsi qu'une documentation plus précise sur des personnages dont on trouve les noms souvent cités, sans qu'on sache toujours qui ils étaient, comme Matthew Henry, Bengel, Briggs, Driver, Westcott, Hort ou Wellhausen.

Cet ouvrage a quelques lacunes : j'aurais souhaité voir un développement plus ample sur la période patristique et sur la contribution des francophones à l'interprétation biblique – aucun francophone ne figure dans les biographies des 18^e et 19^e siècles ! Malgré cela, il rendra

de précieux services à tous ceux qui se passionnent pour l'étude de la Bible.

Tokunboh Adeyemo, *Commentaire biblique contemporain*, Farel, Marne-la-Vallée, 2008, 1705 pages.

La parution de ce commentaire biblique en un volume m'a beaucoup réjoui, et cela à plusieurs titres.

D'abord c'est un signe de plus que les Eglises d'Afrique ont atteint leur maturité, que les efforts et les sacrifices qui ont été faits dans les siècles passés pour les établir ont réellement porté leurs fruits. Les pasteurs et prédicateurs pourront désormais bénéficier d'un commentaire réalisé à leur intention par des dizaines de pasteurs et théologiens d'Afrique francophone et anglophone. Si ce commentaire pouvait contribuer à enraciner les Eglises africaines encore plus profondément dans la Parole de Dieu, j'en serais comblé.

Ensuite, cet ouvrage va enrichir l'Eglise universelle : ma douzaine de voyages en Afrique subsaharienne m'a permis de sentir le dynamisme et le potentiel de la jeune Eglise africaine : il y a quelque chose de cette vitalité toute frémissante dans ces pages.

Et puis, savoir comment quelqu'un de différent de soi voit quelque chose enrichit notre perception et lui donne de l'épaisseur. De par leur culture, les Africains sont souvent plus proches que nous, Occidentaux du Nord, de la manière de vivre des gens de la Bible (particulièrement ceux de l'AT). Prenons un exemple : dans la phrase d'Esaië 30,27, « Voici venir de loin le nom du SEIGNEUR », nous donnons naturellement à « de loin » un sens spatial : intéressant de voir qu'un commentateur africain lui donne un sens temporel :

« La manière dont le prophète présente l'Eternel en action fait de ce dernier le Dieu souverain par excellence pour l'Africain : premièrement *le nom de l'Eternel* est décrit comme venant *de loin* (30,27a). En Afrique, les noms que nous donnons sont porteurs d'un message, et dans la plupart des cas, ils indiquent l'origine ancestrale de la personne, car l'ancêtre est vénéré. Dieu est présenté comme l'ancêtre par excellence. »

De plus, les Africains ont cultivé certaines valeurs que nous avons délaissées : par conséquent, ils sont sensibles à certains aspects de la Bible qui nous échappent ou, inversement, font ressortir des domaines qui ne nous frappent plus, parce que faisant partie de notre

culture. Leur mise en évidence par un commentateur africain nous fait toucher du doigt le caractère révolutionnaire de la Bible.

Enfin, la sagesse africaine, riche de ses contes et de ses proverbes, affleure à chaque page de ce commentaire et lui donne une saveur qu'on ne trouve guère dans les autres commentaires. Par exemple, 1 Co 1,24-25 est illustré par ce proverbe akan : « Quand Dieu fait un nœud, aucun humain ne peut le défaire. »

Bien que commentant toute la Bible et toutes les sections des livres étudiés, cet ouvrage ne fait pas un commentaire verset par verset ; il fait ressortir plutôt les idées-forces des passages interprétés. Je l'ai personnellement utilisé avec profit pour ma méditation quotidienne des Ecritures, et je n'ai pas été déçu.

Kenneth A. Kitchen, *On the reliability of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 2003, 662 pages.

C' est un gros pavé : 500 pages de texte, 100 pages de notes, 40 pages de cartes, dessins, schémas et tableaux, plus des index. Ce livre est une réaction face au doute qui s'est instauré à l'égard de l'historicité de l'Ancien Testament. Pour les tenants de l'école minimaliste, par exemple, la Bible n'aurait pas grand-chose d'historique avant le 8^e s. av. J.-C.

Kitchen, qui est un égyptologue éminent, nous prend par la main et nous fait remonter le temps, en partant de l'époque des rois, jusqu'aux débuts de la Genèse. Dans chaque chapitre, il examine les données bibliques en leur appliquant les mêmes critères d'analyse littéraire qu'un archéologue utiliserait pour des textes profanes de l'ancien Proche-Orient, puis les données fournies par les écrits de l'époque et enfin celles de l'archéologie, étudiées indépendamment, pour elles-mêmes, avant de les mettre en regard les unes et les autres.

Il n'est pas question, ici, de résumer cet ouvrage, mais j'aimerais relever ce qui m'a intéressé ou m'a apporté des éclairages nouveaux pour la lecture de l'Ancien Testament.

Dans le chapitre 2, qui traite de la période des rois d'Israël et Juda (de 931/930 à 586 av. J.-C.) :

– Les données fournies par la Bible et par d'autres documents sur les rois tant d'Israël que de l'étranger concordent rigoureusement (Annales assyriennes, monument de Shishak, pour lequel l'égyptologue qu'est Kitchen s'en donne à cœur joie, stèle de Mésha, de Dan, etc.).

- Les informations données sur les manières différentes (suivant les pays) de compter les années de règne d'un monarque permettent de mieux comprendre les données bibliques et d'élaborer une chronologie cohérente de la période.
- La mention d'une divinité ou d'une intervention surnaturelle, qu'on trouve dans la Bible comme dans les autres annales de l'époque, n'enlève rien à la valeur historique d'un document.
- L'archéologie a mis au jour deux types de documents différents permettant de connaître l'histoire du Proche-Orient ancien : les annales, écrites au fur et à mesure des événements, et les récits historiques, qui en font une synthèse interprétative (comme le font les livres des Rois qui renvoient d'ailleurs souvent à leurs sources). Ces récits font certes des choix et interprètent les données historiques qui sont en leur possession, mais ils ne trahissent pas la vérité des événements rapportés.
- La comparaison entre les strates archéologiques fouillées dans les différentes localités d'Israël a permis d'établir des séquences de strates qui sont utiles pour confirmer la datation d'une strate donnée (exemple : si dans une ville on trouve des traces de destruction qu'on peut identifier comme étant l'œuvre des Assyriens en 734, puis 2 niveaux en dessous, la trace de la destruction par Shishak, on a un indice sérieux pour dater de la même époque la séquence : traces de destruction + 2 niveaux + traces de destruction qu'on trouverait dans d'autres villes).

Du chapitre 4, je retiens essentiellement :

- Kitchen montre que le royaume uni de David et Salomon, tel qu'il nous est décrit par la Bible, représente un cas typique des « mini-empires » qui se sont constitués dans la région après l'écroulement de l'empire hittite, vers 1180, jusqu'à l'arrivée des Assyriens dans la région au 9^e siècle : comme ceux de Tarhuntassa/Tabal, de Karkémish et d'Aram/Zoba. A l'instar de celui de David, ces mini-empires sont constitués d'un noyau central (Juda-Israël), de territoires soumis (Moab, Edom) et de territoires vassaux-alliés (Hammath) – voir à ce sujet l'article de Kitchen : « L'historicité de la monarchie unie d'Israël à l'épreuve des données extra-bibliques », dans *Hokhma* n° 96/2009, pp. 130ss.
- Un autre point important est développé dans ce chapitre qui nous aide à comprendre le débat avec les thèses minimalistes : Kitchen explique comment, en raison de l'absence de certaines poteries dans une strate archéologique donnée, Finkelstein en est arrivé à modifier d'une centaine d'années la chronologie absolue des strates. Ainsi,

la strate qui correspondait traditionnellement à la période de Salomon a été redatée de l'époque d'Akhab. Ne trouvant plus les grandes constructions attribuées traditionnellement à l'époque salomonienne, il peut ainsi prétendre sans problème que la splendeur attribuée par la Bible au règne de Salomon est sans fondement archéologique et qu'il faut la trouver sous les rois d'Israël.

- Ce chapitre répond encore à beaucoup d'autres questions, comme : pourquoi les fouilles de Jérusalem n'apportent-elles pas autant que l'on aimerait à la compréhension de la Bible ? Quels enjeux y avait-il derrière la visite de la reine de Saba à Salomon ? Qu'en était-il du culte et de l'administration à cette époque (beaucoup contestent qu'elle ait été aussi développée que la Bible la décrit) ? Etc.

Le chapitre 5 traite de la conquête et de l'installation d'Israël en Canaan (livres de Josué-Juges) :

- Le premier point intéressant est la remise en question par Kitchen de la prétendue contradiction entre Josué et Juges. Contrairement à ce qu'on croit généralement, le livre de Josué, tel qu'il est lu *correctement* par l'auteur, ne décrit pas une conquête de Canaan, mais une série de raids des Israélites, au nord et au sud, avec chaque fois un retour à Gilgal. La seule installation qui soit attestée dans le récit biblique est située dans la région montagneuse, entre Tirça et Devir, et peut correspondre à ce que reconnaît l'archéologie, même minimaliste. Les communiqués de conquête totale ne doivent pas être pris au pied de la lettre, mais être compris, dans le contexte de l'époque, comme de la rhétorique militaire, dont on a de nombreux parallèles. Compris de cette manière, le livre de Josué offre un point de départ qui convient tout à fait à celui des Juges.
- Un autre point intéressant de ce chapitre est l'analyse de la structure tribale d'Israël en comparaison avec d'autres fédérations du même genre connues à l'époque (comme à Mari).

Dans le chapitre 6, sur l'exode, Kitchen, qui, rappelons-le, est égyptologue, donne quantité d'informations intéressantes sur le delta où séjournèrent les Hébreux et dont il ne peut pas rester beaucoup de témoignages archéologiques. En effet, les pierres étant inexistantes dans la région, tout était fait en briques sèches fragiles, et les pierres amenées pour les constructions ne peuvent servir d'indicateur, car elles étaient réutilisées d'une époque à l'autre. On y lit des informations intéressantes sur les plaies d'Égypte, la route de l'exode, le Sinai, les traités d'alliance dont la Torah se rapproche par sa structure...

Le chapitre 7 parle de l'époque patriarcale (Gn 12–50). Kitchen montre que l'auteur biblique connaissait des usages domestiques, religieux, etc., qui ne sont attestés ailleurs qu'au 2^e millénaire avant l'ère chrétienne. Comment un écrivain qui aurait vécu à l'époque royale ou de l'exil d'Israël, au 1^{er} millénaire, aurait-il connu ces faits ? Kitchen discute entre autres de la présence de chameaux et des Philistins dans le paysage biblique : il documente ces affirmations comme étant tout à fait plausibles, contrairement à ce qu'affirment beaucoup de spécialistes.

Au chapitre 8, Kitchen réunit une importante documentation sur le prophétisme et le culte en Israël. Il défend l'idée que les oracles prophétiques bibliques ont été écrits du temps de leurs auteurs, comme cela se faisait dans l'ancien Moyen-Orient : il fallait en effet un témoignage écrit pour attester que leur réalisation était un accomplissement et éviter les falsifications.

Le chapitre 9 exploite une documentation intéressante qui permet de remettre les 11 premiers chapitres de la Genèse dans leur contexte que Kitchen situe aux environs de 1600 av. J.-C. Ces instruments de travail permettent d'appréhender intelligemment et loin d'un littéralisme simpliste la structure de Gn 1–11, les noms des peuples évoqués, les âges plus que vénérables des Noé et autres Mathusalem, le récit du Paradis, la création, par exemple.

Enfin, le dernier chapitre est consacré à la méthodologie : les méthodes de la critique biblique majoritaire dépendent largement de celles qui ont été enseignées et pratiquées à une époque où l'on n'avait pas les connaissances actuelles sur l'ancien Proche-Orient. Kitchen fait une démonstration de ce que peut donner une approche de l'Ancien Testament basée sur les faits que nous connaissons.

A l'heure où peu de gens osent se distancer des thèses minimalistes, qui sont même vulgarisées par des journalistes, la lecture de ce livre m'a fortifié : il fait apparaître que les récits bibliques cadrent bien avec leur époque. Kitchen n'en fait pas une lecture naïve et fondamentaliste, il les lit simplement comme peut le faire un archéologue connaissant les procédés et les genres littéraires en vigueur à l'époque. Il constate que les données bibliques cadrent bien avec celles fournies par l'archéologie pour une période donnée. Un livre apte à renouveler notre approche de l'Ancien Testament et à servir de référence pour étudier le contexte dans lequel a été écrit un livre biblique donné.

Elisabeth Larthomas, *Prier aujourd'hui – obstacles, opportunités, enjeux*, Calamus, 2009, 106 pages.

Les nombreux livres qui existent sur la prière s'adressent habituellement à des chrétiens, leur donnent des conseils sur les choses à faire ou à éviter pour avoir une vie de prière épanouie. L'intérêt de cet ouvrage est de s'adresser à l'homme d'aujourd'hui, pas forcément croyant, et de commencer par oser aborder honnêtement avec lui les problèmes qui l'écartent de la prière.

Par exemple, dans la première partie, Elisabeth Larthomas discute de l'existence de Dieu. A quoi bon prier si Dieu n'existe pas ou s'il est une projection de notre esprit, comme le prétendent certains philosophes, scientifiques ou psychanalystes ? Une certaine exégèse biblique peut aussi éloigner de la prière en occultant tout l'aspect spirituel de la Bible. Ici, comme bien souvent dans l'ouvrage, le recours à la puissante pensée de Jacques Ellul balise pour notre auteur un chemin qui, sans tomber dans le littéralisme, gardera à la Bible toute sa sève spirituelle.

Avec ce même souci, l'auteur abordera, dans la troisième partie, le sentiment d'abandon du fidèle quand Dieu reste silencieux, est aux abonnés absents ou permet des catastrophes. En suivant toujours Jacques Ellul, elle invite le fidèle à rompre ce cercle vicieux en obéissant par un acte volontaire à l'ordre de Dieu de prier. Dieu lui fera alors la grâce de la prière et l'entraînera dans un mouvement positif : prier lui ouvrira l'accès à l'espérance, et, en retour, l'espérance nourrira sa prière.

Dans une autre partie de l'ouvrage, plus pratique, l'auteur aborde la prière personnelle, la prière liturgique en privé et en commun ; on pourra regretter qu'elle développe insuffisamment, à mon sens, la prière libre en commun où l'on chemine ensemble, à l'écoute de Dieu et les uns des autres.

La prière est capitale, car sans elle, notre foi perd sa verticalité et sa transcendance, et l'Eglise devient un club humain comme il y en a tant d'autres.

Ce petit livre sera utile à des personnes se posant des questions de base sur la prière ; il les accompagnera utilement dans leurs premiers pas de foi.



Bulletin de commande

HOKHMA

Joindre le règlement à la commande.

Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : Prénom :
 Adresse :
 Code postal : Ville :
 Pays :

Je commande la série 1-96 (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur www.hokhma.org) au prix de 118 €, 173 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal (*entourer ce qui convient*) :

Nom : Prénom :
 Adresse :
 Code postal : Ville :
 Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : /

Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit (*entourer ce qui convient*)

Monnaie : FS / € (*entourer ce qui convient*)

NUMERO	Prix unitaire	Quantité	Total
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

