

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

SOMMAIRE

Alphonse MAILLOT, Réparer les cœurs brisés	97
Daniel LYS, Le jeu des mots dans l'Ancien Testament	104
Hendrik van RIESSEN, Création et Science	117
Peter R. JONES, La Prière par l'Esprit	128
Jean BRUN, La Stratégie de Dionysos	140
Bibliographie	144



LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE DE FRANCE

avec le concours des Professeurs de la Faculté libre
de Théologie réformée d'Aix-en-Provence

COMITÉ DE RÉDACTION

JEAN CADIER — Pierre COURTHIAL — Peter JONES

Pierre MARCEL — Richard STAUFFER — Paul WEILLS

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, Jean BOULET,
J.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, Alfred RICHARD-MOLARD, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Rédaction et commandes : 10, rue de Villars

F. 78100 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DON

se référer page 3 de la couverture

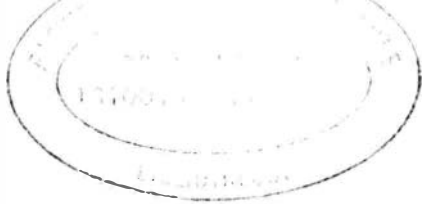
franco de port pour la France et 15 % de réduction sur toute commande de numéros
spéciaux de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : 10,00 F

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque
tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre
adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable
pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois
de l'année. Les frais de rappel (F. 2,00) sont à la charge des abonnés.



REPARER LES CŒURS BRISES

Réunifier les vies en miettes

par Alphonse Maillot

Quand dans le cadre des entretiens du Carême 1975, qui devaient se consacrer aux paroles du Christ dans Luc 4 : 18-19 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi... pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres,... etc. », je reçus mission de me consacrer à la phrase « *guérir les cœurs brisés* », j'ai estimé que je n'étais pas particulièrement « gâté » avec ce texte, non parce que tout conférencier croit devoir mettre en valeur sa dextérité en prétendant par avance que son sujet est difficile, mais pour deux autres raisons :

1° parce que cette phrase « *guérir les cœurs brisés* » n'existe pas dans les meilleurs manuscrits du Nouveau Testament. Ce qui fait, par exemple, que la récente traduction œcuménique de la Bible (la T.O.B.) n'en souffle mot (ou n'en souffle lettre) ; alors que pourtant Luc fait explicitement référence au prophète Esaïe dans lequel en revanche, ce texte est parfaitement attesté ;

2° parce qu'il n'est pas simple de savoir ce qu'est « *un cœur brisé* ».

*
**

Il faut traiter rapidement de la première difficulté en rappelant qu'il n'y a pas qu'un *seul* texte grec du Nouveau Testament, mais pas mal de manuscrits dont la plupart vont du III^e au VIII^e ou IX^e siècles. De savants exégètes essaient de rétablir le meilleur texte en se basant avant tout sur l'ancienneté des manuscrits. Plus le manuscrit est ancien, plus on pense qu'il est près du texte authentique ou originel. Or notre phrase n'est pas dans les manuscrits anciens. Du coup des éditeurs du Nouveau Testament grec l'ont fait « sauter ». De même la T.O.B. (qui aurait pu au moins la mettre en note).

Mais cela pose aussitôt une question : « Pourquoi ce passage a-t-il « sauté » ? Il n'est pas possible d'imaginer que Jésus l'ait oublié dans sa lecture d'Esaië 61 : 1 ss. C'eût été très suspect de se présenter comme le Messie et de se mettre aussitôt à trier dans l'Écriture, et en particulier dans des passages devenus messianiques. Par ailleurs, Jésus n'avait aucune raison d'escamoter ce texte. Bien au contraire ! Nous en sommes réduits aux hypothèses : je pense que c'est précisément la difficulté rencontrée par l'Église ancienne (comme moderne) pour comprendre l'expression « cœurs brisés », qui a amené l'oubli plus ou moins volontaire de ce passage.

Nous en arrivons donc à la deuxième difficulté ; celle de cerner avec exactitude la signification de la seule expression : « Cœurs brisés ». Car, en revanche, le verbe qui accompagne cette expression et qui précise la mission du prophète (et ensuite du Christ) est, en hébreu, parfaitement clair : il signifie « remettre ensemble, réunir fortement, réajuster avec précision ». Dans ce contexte, on aurait tendance à traduire par *recoler*. L'habituelle traduction par « guérir » ne rend pas assez compte de cette mission du prophète (et du Christ) qui doit refaire ce que la vie a défait. Le monde a brisé ; mais par sa parole, par sa Bonne Nouvelle, le prophète (et le Christ) doit réajuster les morceaux et restaurer l'unité primitive¹.

Mais nous allons buter contre une autre difficulté de compréhension à propos du mot « cœur ». Dans nos mentalités contemporaines, le mot « cœur » désigne une partie de la réalité humaine : tout ce qu'on pourrait englober sous le terme général d'*affectivité* ou d'affection. Même si l'école freudienne le loge un peu plus bas.

C'est alors que surgit le contresens que nous commettons régulièrement à propos de ce mot. Car pour la mentalité israélite, le cœur plutôt que d'être une partie de la personne humaine, serait, est ce que je vais appeler « le principe d'unification ». Ce qui me rend « *Individu* », c'est-à-dire : « Indivis », « impartageable », unique et unifié devant Dieu. C'est le rôle que plus tard on dévoluera à la tête. Mais plus justement les Israélites placent ce principe d'unification dans le cœur, pour mieux intégrer dans cet individu, l'affectivité. Le cœur, c'est ce qui fait que lorsque je pense, je parle ou j'agis, c'est tout « *MOI* » qui pense, parle et agit, et ce n'est que « *MOI* » ! Ce qui fait que je suis totalement impliqué, d'un seul bloc. Le cœur, c'est finalement ce qui fait qu'il n'y a pas d'un côté le corps, de l'autre l'âme, et de l'autre l'intelligence et la volonté ; d'un côté la foi et de l'autre la vie... etc.

¹ On notera que le prophète pense pouvoir réunifier les cœurs brisés en annonçant la venue de « l'année de faveur ».

Mais il est aussi *le moi dans sa durée* ; ce qui fait que demain, moi je serai encore moi. C'est pourquoi le cœur se confond aussi bien avec la volonté qu'avec la mémoire. Disons pour résumer, *le cœur c'est ce qui fait de moi un être unifié*. D'ailleurs, l'Ancien Testament, pour désigner l'homme double, l'homme trompeur qui a deux aspects, deux existences, dira de cet homme qu'il a « un cœur et un cœur » (Ps. 12 : 3 et cf Jacques 1 : 8² et 4 : 8). De même le « cœur nouveau » (de Jérémie et d'Ezéchiel) montre bien qu'il s'agit d'une refonte totale. On peut alors commencer à discerner ce qu'est un cœur brisé.

C'est l'individu divisé, c'est la personne morcelée, la vie éclatée. C'est l'homme en proie aux contradictions, aux cloisonnements. C'est l'homme qui a perdu son identité, ou qui est devenu « plusieurs ». L'homme multiple, « *l'homme en miettes* ».

Et cela concerne bien des domaines. Paul, par exemple, montre dans Romains 7, un « cœur brisé » : un homme déchiré entre une volonté et une conduite qui sont contradictoires (Je ne fais pas... je fais ; Je ne veux pas... je veux). Bien des psalmistes, et Job d'une certaine manière, sont aussi des « cœurs brisés » ; leur « catéchisme » leur a dit d'une sorte : à savoir que Dieu était juste ; l'expérience leur montre l'évidence du contraire. Et cela les déchire. Nous aussi d'ailleurs, nous sommes des « cœurs brisés » quand nous nous efforçons de croire à un Dieu de miséricorde et d'amour, alors que l'aspect du monde plaiderait pour un Dieu capricieux ou cynique. Notre foi et notre expérience ne peuvent être unifiées dans une bienheureuse et béate synthèse. Si nous sommes sincères nous sommes disloqués. Certes, il arrive que l'on cherche à fuir cette dislocation ; et alors comme les amis de Job, on nie l'expérience, la réalité ; ou en revanche on tombe dans l'athéisme unificateur et simplificateur. Mais ce n'est pas une solution, c'est une mutilation.

Par ailleurs, on trouverait encore beaucoup de cœurs brisés : par exemple le savant qui n'arrive pas à réconcilier (je préfère cela à « concilier ») sa science et sa foi.

Puis-je signaler au passage que cette expression est employée dans le Psaume 51 (le Miserere : v. 19) pour un homme que son péché avait écrasé, qui n'arrivait plus à croire à son pardon, et cela l'a probablement entraîné aux frontières de ce qu'on appellerait aujourd'hui une dépression nerveuse. Car il y avait déjà des dépressions nerveuses ; car cet « éclatement » de la personne, ces contradictions, cette dichotomie, fatiguent, éreintent, dépriment. L'individu ne peut pas supporter d'être « *plusieurs* ». A la limite c'est la schizophrénie.

² Dans Jacq. Il est dit : dipsychos, c'est-à-dire : doublement « animé ». C'est-à-dire : ayant deux moteurs (!).

Il faut aussi songer à ceux dont l'avenir a été « brisé ». Ceux qui n'auront plus jamais de « moi » total. Par exemple ceux que le deuil a brisés. Ils avaient un projet commun avec un être aimé. Et la mort est venue l'interrompre. Ces « cœurs » sont brisés entre un passé heureux et un avenir vide ; leur mémoire « heureuse » leur rend l'avenir d'autant plus insupportable. Le bonheur d'hier ne supprime jamais le malheur présent. Tout au contraire.

Mais je voudrais aussi songer en particulier à notre monde moderne et à toutes les attaques qu'il porte à l'unité de la personne, à l'individu.

Que cette attaque concerne le plus souvent ce qu'on peut appeler la « continuité », revient au même. Car être plusieurs successivement, revient un jour à l'être simultanément.

Il y a une première césure, une première dichotomie, que malheureusement l'Eglise a favorisée, par la distinction exagérée entre une vie profane et une vie religieuse qui seraient étanches. Oh ! je n'ai pas écrit qu'elles doivent être identiques ni confondues, comme certains désormais le prétendent. Je pense simplement qu'elles ne doivent pas s'ignorer, mais se compléter, s'unifier (non pas s'uniformiser) par un même projet, un même secret, une même espérance.

Dans la même ligne, je ferai part de mon inquiétude devant la cassure apportée par les citadins entre la semaine et le week-end ; avec l'Exode dominical, le mal nommé, car ce n'est qu'une brève évasion, ce n'est pas comme le véritable Exode un changement définitif d'existence. Il ne s'agit pas de prétendre que la semaine de travail est particulièrement gaie ni facile ; il ne s'agit pas de nier que certaines améliorations pourraient lui être apportées. Il s'en faut ! Je crois simplement que ce week-end, soi-disant parenthèse d'Eden au milieu de la semaine d'enfer, et symbolisée par cette paranthèse, cette prison et parfois ce cercueil d'acier, qu'est la voiture, est plus une échappée à la condition humaine³, que sa prise en charge.

C'est curieusement une réaction religieuse de fuite devant l'existence vraie, si bien que je crois que ce sont les moins « religieux » (au sens péjoratif que désormais on attache à ce terme) qui vont paisiblement le dimanche dans les églises ou dans les temples, tandis que les « religieux » *en lentes processions* (religieuses) fuient ce monde, pour sombrer dans le sommeil qu'ils confondent avec le paradis perdu. De toute manière, cette opposition *radicale* entre la semaine et le week-end, contribue elle aussi à casser la vie. Car on y casse la personne (et parfois sa pipe !). Certes, il ne s'agit pas de supprimer ces temps nécessaires du repos, ces temps de détente, de désacralisation du travail ; mais

3 Cela correspond exactement au culte dans les Religions.

j'aimerais qu'ils fussent mieux vécus, mieux assumés. Et que le week-end, toujours rêve, et trop vécu comme l'anti-semaine, ne transforme par cette dernière en insupportable malédiction. Paradoxalement, le dimanche n'aide plus les gens à assumer leur semaine, mais les amène à la détester. Le repos (si crevant souvent) n'amène plus les gens à accepter leur travail, mais à le haïr. Dès lors, de nouveau, il y a deux hommes en un seul. Deux hommes qui se détestent. Là encore, un jour ou l'autre, ça casse, et c'est la dépression où typiquement il y a un « moi » qui ne supporte pas un « autre moi ».

Mais la journée elle-même dans sa discontinuité, n'en arrive-t-elle pas à casser la vie en « tranches » étanches ? Dodo - Métro - Boulot : Cette trinité (sans périchorèse) n'entraîne-t-elle pas aussi un éclatement, ou pour le moins une dislocation de la personne ? La fatigue qu'on voit chez les gens est-elle due à la machine simplement, aux rythmes imposés ; ou n'est-ce pas plutôt parce que cette vie parcellisée a entraîné ce phénomène de cœur brisé, de vie désunie ou désunifiée. L'homme est redevenu un « cœur et un cœur ».

On pourrait aussi parler de toutes les exigences auxquelles est soumis l'homme moderne et qui, non contentes de la tirailler de tous les côtés (cela est normal), l'écartèlent, car toutes le réclament totalement. Est-ce que l'homme d'aujourd'hui n'est pas amené à vivre ce que Jésus dénonçait comme une impossibilité : avoir *plusieurs* maîtres auxquels il devrait se vouer totalement ? On n'oubliera pas que le Christ voit dans cette double appartenance (impossible) de l'homme, la cause de son inquiétude. (Cf. Matth. 6 : 24 et 25 ; il y a entre ces deux versets un « c'est pourquoi » que les traducteurs respectent, mais que nul ne prend au sérieux).

On pensera par exemple, à l'emprise très exigeante, sinon totalitaire des partis, mais tout en se souvenant bien, qu'au lieu de libérer l'homme et de le réunifier dans une liberté retrouvée, l'Eglise a parfois été aussi un Maître ou une « Maîtresse » et qu'alors, elle a contribué à casser l'homme ; elle a restauré l'inquiétude au lieu d'apaiser.

La question doit encore être posée : est-ce que toutes ces exigences, toutes ces réclamations totalitaires auxquelles les hommes d'aujourd'hui sont soumis, ne sont pas psychiquement dommageables ? N'aboutiront-elles pas : soit à un éclatement précisément de la « psyché », et à la dépression ou pire ; soit à une aliénation, où l'on se voue corps, âme, famille à une valeur primitivement faite pour aider à l'épanouissement de la personne humaine, mais qui devient le bourreau de cette personne. Peu de gens résistent bien à cette alternative : ou aliénation mentale, ou aliénation à ce qui devrait rester à notre service. Là encore notre monde continue d'« enfanter » des cœurs brisés.

Pensons aussi à ceux qui croient qu'on peut jouer avec ce qu'il y a de plus individualisé, de plus personnel, de plus secret dans l'homme ; justement avec le *cœur* au sens actuel, c'est-à-dire avec l'*amour*.

Qu'on me comprenne bien ! Je ne joue pas au moraliste effarouché. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Je me demande simplement si vraiment il est possible, comme certains de nos contemporains le prétendent, d'aimer plusieurs femmes ou plusieurs hommes à la fois ⁴.

Et si alors en poly-aimant (*vraiment*), on ne risque pas encore d'avoir au moins « un cœur et un cœur » ; et si la monogamie n'est pas au total aussi bien une simple sagesse psychologique qu'un problème théologique. Don Juan ne se condamne-t-il pas nécessairement à rencontrer son Commandeur ?

On pourrait encore donner de nombreux exemples de ces vies brisées, fatiguées, éreintées par leur morcellement et qui voudraient redevenir des vies unifiées, et par là-même, des vies « *authentiques* », c'est-à-dire des existences où dans le moment B ce soit le *même* homme qui agit que celui qui agissait dans le moment A ; et que ce sera encore le même homme qui agira dans le moment C. Cet homme réunifié agira dans ces trois ou quatre moments avec la même intensité de présence (et non pas anesthésié dans deux moments sur trois) ⁵. Il est sûr que bien des hommes ressentent et cet éclatement et que ce n'est pas en eux-mêmes qu'ils vont pouvoir retrouver ce principe unificateur. Et ils devinent tout aussi bien que ce n'est pas ce monde parcellaire qui va réussir à les ressouder, au contraire !

C'est pourquoi Jésus-Christ se propose pour réunifier, reconstituer nos vies cassées. Mais attention ! il ne faut pas tomber dans la magie. Il ne faut pas confondre Jésus-Christ avec l'aspirine, ou avec une colle miracle qui ressouderait nos « tranches » de vie. Précisément ce remède miracle, c'est ce que nous proposons tous ces maîtres qui veulent unifier notre vie et ne réussissent qu'à la mettre en morceaux. Par exemple, quand l'argent se propose en disant : « Si tu ne suis que moi, tu auras une vie simple » (cela veut dire : une vie d'esclave ; le parti fait de même... etc. C'est tout à fait différent avec le Christ. Car tout d'abord, il *accueille* les cœurs brisés. Tels quels ! Sans conditions, sans réunification préliminaire, même partielle.

Or cette acceptation par le Christ de l'homme morcelé que nous sommes, est déjà une première ré-unification. Un peu com-

⁴ On se souviendra que l'infidélité dans la Bible, c'est une fidélité à *plusieurs* ; c'est vouloir aimer *plusieurs* maîtres.

⁵ Cela montre que cette réunification de l'être humain n'est pas une réunification par *réduction*, mais une réconciliation par un même « projet », par un même « cœur », des êtres divers que nous sommes.

me celle de l'auteur du Psaume 86 v. 11 qui demande carrément au Seigneur de « (ré)-unifier son cœur » (cf. Trad. T.O.B.). Quand Jésus accepte notre vie, c'est toute notre vie, toutes nos vies (devrions-nous préciser) qu'il prend ainsi en charge, avec le négatif, le neutre et le positif. Toute notre existence est ainsi englobée dans un *unique* pardon qui la ressoude, et qui surtout lui propose un *unique* projet : l'avenir d'enfant de Dieu, ou une *unique* espérance qui récupère et *unifie* tous nos espoirs.

Par ailleurs Jésus nous réconcilie avec nous-mêmes, nous rend supportables à nous-mêmes. Il nous donne la vraie bonne conscience (celle d'un saint Paul par ex.), qui nous permet d'être paisiblement nous-mêmes. Ici il faudrait un article entier pour dénoncer ces torsions et ces trahisons du christianisme où le sommet de la foi était de se haïr, de se martyriser, voire d'accomplir un véritable suicide psychologique. C'était de l'unification par amputations alors que le christianisme c'est l'homme nouveau qui, après avoir désamorcé cet amour de lui-même, que l'homme ancien avait apporté en naissant, lui permet de se regarder sans orgueil et sans haine. C'est l'homme-en-Christ qui marche désormais la main dans la main avec l'homme-en-Adam. C'est le chrétien qui danse et chante avec l'homme « créaturel ». Et celui qui n'est pas de ce monde avec celui qui vient de ce monde. Celui qui est né d'en-Haut et de l'Esprit avec celui qui vient d'en bas et de la chair.

C'est pourquoi le Christ est le seul à pouvoir dire vraiment :

« Venez à moi vous tous les fatigués, les surchargés, les crevés. » C'est pourquoi nous pouvons lui offrir vraiment notre vie, toute notre vie, et surtout si nous la ressentons comme morcelée, à la seule condition de lui en offrir tous les « morceaux » sans en garder un seul. On peut donc, on doit donc offrir au Christ sa « dépression ». Il ne repousse pas un esprit en miettes : Psaume 51 : 19.

« Venez à moi... Je vous soulagerai... c'est-à-dire je vous réunifierai ».

Le jeu des mots dans l'Ancien Testament *

par Daniel LYS

Pour beaucoup, à la suite de V. HUGO, « le calembour est la fiente de l'esprit qui vole ». Certes il en est quantité de mauvais, particulièrement aujourd'hui, qui n'ont d'autre but que d'épater et finalement mépriser le lecteur. Cependant certains jeux sur des homonymies, équivoques, connotations, étymologies réelles ou supposées, ont dans la Bible une portée théologique d'autant plus insoupçonnée que la traduction en rend rarement compte. Ce qui pourrait passer pour humour, parfois acide, est fondamentalement très sérieux, à cause de la valeur essentielle du mot, que notre logorrhée contemporaine amène trop aisément de nos jours à opposer à l'acte.

Pour l'homme d'autrefois le nom définit l'essence de l'être, et en hébreu le terme « parole » signifie aussi « action » (voir par exemple I Rois 11 : 41 : « le reste des actes de Salomon ») ; « affaire » (par exemple Exode 22 : 8 : « l'affaire des deux parties », I Samuel 10 : 2 : « ton père a laissé de côté l'affaire des ânesses » ; « chose » (II Chroniques 19 : 3 : « il s'est trouvé en toi de bonnes choses » et Amos 3 : 7 : « Le Seigneur ne fait pas quelque chose ») ; « occasion » (I Rois 11 : 27 : « ceci est l'occasion où il leva la main contre le roi »).

Nommer les objets ou les êtres c'est participer à l'acte créateur de Dieu en définissant leur vocation (Genèse 2 : 19-20). Connaître

* Texte publié dans *Evangelie et Liberté*, numéros des 27 mai et 10 juin 1974, 7 et 21 avril 1975. Nous remercions le professeur Lys et la Rédaction d'*Evangelie et Liberté* de l'aimable autorisation de reproduire cette captivante étude.

tre le nom de quelqu'un c'est avoir barre sur lui (cf. Genèse 32 : 29, Exode 3 : 13, Juges 13 : 17-18). Changer de nom, c'est changer de destinée (cf. Genèse 32 : 27-28). Aussi, le jeu de mots n'est-il pas divertissement, mais en un sens définition des essences (rapprocher, en Psaume 96 : 5, *élohim* et *élilim* c'est mettre en évidence que toutes les *divinités* païennes ne sont que *des vanités*).

Encore faudrait-il que ceci apparaisse à la lecture et l'audition, et le rôle du traducteur n'est pas facile. On essaiera dans ce qui suit de mettre en évidence quelques jeux de mots vétérotestamentaires. S'il y a jeu de mots, c'est que les mots ont un certain jeu, non pas au sens de la distraction mais au sens de la mécanique : c'est ce qui permet à la machine de fonctionner, au langage d'avoir du sens, à la théologie d'être parole, à la parole de prendre corps. En voici quelques exemples dans la Genèse.

*
* *

ADAM. La plus grande difficulté vient sans doute des noms propres, qui ne sont pas traduits mais font l'objet d'une transcription traditionnelle. Et ça se complique encore quand le nom propre est aussi un nom commun. Ainsi *adam* est-il à la fois « M. Adam » et « l'homme » : il est capital de le comprendre pour bien saisir que l'histoire du premier homme n'est pas une aventure exceptionnelle et hors du temps, mais bien l'expérience de chacun de nous, aujourd'hui et hier et avant-hier, aussi haut qu'on remonte et dès qu'il y a eu de l'homme sur la terre. De plus cet *adam* est tiré de l'*adama* (2 : 7), la terre arable qu'il doit cultiver (2 : 5). Il est le « glaiseux » tiré de la « glaise », et quand il n'y a pas d'article et qu'on a affaire à un nom propre il pourrait approximativement s'appeler « Blaise ». On peut aussi penser à argile/Gilles, terre/Térence, ou encore homme/humus ; mais c'est plus difficile d'exprimer ainsi à la fois le sol, le nom commun et le nom propre. Encore faudrait-il ajouter la connotation de « rouge » (cf. *Edom*, le nom que prit Esaü le Rouquin, Gn. 25 : 25 ; 32 : 4), et celle de « sang » (*dam* en hébreu). Peu importent les étymologies. Tout cela est dans ce mot — mais le lecteur français le perd et repousse Adam dans un temps mythique, loin de sa terre et de son sang.

EVE. Quant à « Eve », elle fut ainsi nommée, dit 3 : 20, parce qu'elle fut la mère de tout « vivant ». L'assonance entre *hawwa* et *hay* est perdue. Elle devrait pour nous s'appeler « Viviane ». Une vieille explication rabbinique y ajoute un jeu de mots avec *hiwya* « serpent » (différent du terme utilisé dans le texte biblique), et il est dit à Eve : « le serpent est ton serpent (= séducteur) et tu es le serpent d'Adam ».

CAIN. Quand elle a enfanté son premier fils (4 : 1), elle l'a appelé *qayin* parce que, dit-elle : « *qanity* un homme ». Le verbe qu'elle

emploie signifie selon les cas « acheter » ou « créer ». Dans tous les autres passages où le sens est indubitablement « créer » le sujet est uniquement Dieu. Il est donc vraisemblable que le sujet n'est pas un être humain dans ce seul texte. Le sens est « acquérir » — mais avec peut-être l'autre sens en connotation (comme en français on entend « créer » dans « procréer »). Par ailleurs, le nom propre *qayin* a en fait la signification de « forgeron » : c'est le « faouré » du Midi, le « fabre » ou « fèvre » du Nord, l'« homo faber » par excellence de l'économie rurale. Au fond Viviane l'a appelé « Fabrice » car, dit-elle : « Je me suis fabriqué un homme. Ajoutons que le nom *qayin* pouvait connoter l'idée d'envie (verbe *qana*').

ABEL. Quant au nom de son frère, il a beau venir de l'accadien *aplu* qui veut dire « fils » ; dès que l'on sait qu' *abèl* désigne en hébreu un souffle transitoire, une fumée fuyante, quelque chose d'insaisissable et évanescent, on saisit mieux la portée prophétique de ce nom en faisant le rapprochement « haleine/Alain ». Au chapitre 4 verset 25, cet autre qui le remplacera (*shat*) et qu'à cause de cela on appelle Seth (*shét*), n'est-il pas en fait « René » ? Et « André », son fils Enosh dont le nom signifie « homme » ?

NOÉ ET SES FILS. Certes il n'est pas toujours possible ni nécessaire de traduire ainsi les noms propres. Il y a des listes où l'auteur ne semble pas faire état de leur sens pour la communication de son message. Ainsi par exemple en Genèse 4, 17 ss., encore que le sens de ces noms ait pu constituer une stylisation des plus vieilles idées sur le commencement de la civilisation. Quant à Noé (*noah*), dont le nom connote l'idée de repos (*nôah*), l'auteur le fait jouer en 5 : 29 avec le verbe « consoler » (*nhm*) dont une autre forme de conjugaison indique le « repentir » de Dieu à 6 : 6. La connotation du repos sera faite explicite en 8 : 9 où la colombe ne trouve pas de repos (*manoah*) pour ses pattes, et en 8 : 21 où Dieu sent l'effluve apaisant (*nihoah*). Ainsi joue-t-on sur ce nom, qui, en fait, pourrait avoir étymologiquement le même sens que le nom du personnage correspondant dans le récit babylonien du Déluge : « Longuevie ». Quant à ses fils, Sem signifie le Nom et pourrait s'appeler « Renom » ; Ham connote l'idée de chaleur et ce père des Africains (entre autres) pourrait se nommer « Chautemps » ; quant à Japhet, son nom ressemble à la racine exprimant la beauté, et d'autre part 9 : 26 jouera sur le verbe « rendre spacieux » (*yapht/yèphèt*), en sorte qu'on pourrait l'entendre comme « Bèlair » ou « Bèlaire » ; dans le même passage, au verset 25, Canaan, désigné comme le dernier des esclaves, évoque implicitement le verbe *kana* = humilier (« Pays-Bas »). Il est difficile de rendre en français le passage d'Abram (Père - Haut : Perrault, Payrault, Perrot, Peyrot) à Abraham, qu'explicite Genèse 17 : 5 ; de même que le nom d'Ismaël (16 : 11) ; alors qu'Isaac correspond assez bien à « Henri » ou « Riri » (17 : 17-19)...

DES NOMS GÉOGRAPHIQUES. Sans doute faudrait-il aussi s'attacher aux noms géographiques. Le « jardin en Eden » est en fait une « oasis dans la steppe » (2 : 8). L'inconnu pays de Nod signifie le pays de la fuite (4 : 16). Quant à Babel (11 : 9) — qu'il n'y a pas de raison de ne pas rendre comme ailleurs dans l'histoire par « Babylone » — il faudrait comprendre le jeu de mots à deux niveaux. D'une part il y a le calembour entre ce nom propre et la confusion (*balal*) du langage (« on l'a appelée du nom de Babylone, car là le Seigneur a fait de la langue unique de la terre un multiple babil honni »). D'autre part il y a la signification même du nom de la ville, dont la valeur théologique est par là-même contestée (« on l'a appelée du nom de Porte-de-Dieu, car là le Seigneur transforma la langue unique de la terre en Perte-d'idée »).

Il est clair qu'un tel effort ne peut effacer les transcriptions traditionnelles. Il est clair aussi que toute traduction ne recouvre pas exactement le texte originel, car le champ sémantique d'un mot dans le langage récepteur ne recouvre pas exactement le champ du terme traduit et ne fait pas appel aux mêmes connotations. Encore faut-il s'efforcer d'exprimer au moins une partie du sens plutôt que rien du tout, surtout quand cela a une importance dans la communication du message théologique. On retrouvera cela maintenant dans le déroulement même du récit.

*
* *

On ne reviendra pas sur des termes faisant jeu de mots avec des noms propres (cf. par exemple Viviane/ vie, Genèse 3 : 20, ou Fabrice/fabriquer à 4 : 1). On laissera de côté ce qui relève purement de l'étymologie : par exemple à 1 : 4 le terme qui désigne la voûte céleste vient d'une racine qui signifie « marteler » et s'applique notamment à la fabrication d'une plaque de métal, en sorte que la traduction par « firmament » connote bien l'idée de fermeté ; mais il faut ne pas confondre étymologie et sémantique¹ et l'on doit se rappeler que ce qui compte c'est le sens d'un mot dans un texte, pas son origine ; le jeu de mots étymologique ne devra obligatoirement être rendu que quand l'auteur s'appuie sur lui. On écartera aussi certains procédés qui sont des hébraïsmes, tel qu'à 1 : 11 « l'herbe ensemençant semence ».

Plus important sans doute à noter est le fait que le terme qui à 2 : 4 désigne la « genèse » des cieux et de la terre est le même qu'à 5 : 1 et ailleurs pour les « générations » de l'histoire humaine. Également le fait que le « souffle de Dieu » qui plane sur les eaux (Genèse 1 : 2) ne semble pas différent de ce qu'on trouve après le Déluge (Genèse 8 : 1) lorsque « Dieu fait passer un souffle sur la

¹ Sémantique : étude du langage du point de vue du sens.

terre de sorte que les eaux s'apaisent », de même en Jean 3 c'est le même mot grec qui est rendu d'abord par « vent » puis par « esprit ».

L'INTERVERSION DE LETTRES. On pourrait aussi noter les connotations d'un verbe tel que « cultiver » (Genèse 2 : 5 et 15) qui, à côté de « travailler », signifie aussi « servir » et « rendre un culte ». De son côté, un terme comme « chérubin » (3 : 24) se prête en hébreu à des connotations linguistiques que le français ne soupçonne pas, grâce au procédé d'interversion des lettres qu'on appelle « métathèse » : d'une part *kerub* est la métathèse de *re-kub* : « monture », et l'on voit Dieu en II Samuel 22 : 11 monter (*rkb*) sur un chérubin (*krb*) ; d'autre part c'est aussi la métathèse de *brk* : « bénir », et il est tellement vrai que les deux sont liés qu'en Mésopotamie le *karibu* est l'intercesseur divin à l'entrée du sanctuaire, rôle qu'on retrouve implicitement dans la description de l'arche de Exode 25 : 22 ; ces connotations de présence de Dieu et d'intercession auprès de Dieu peuvent conduire à ne pas considérer la fonction des chérubins (Genèse 3 : 24) de façon purement négative. Dans Genèse 11 : 1 le mot employé pour « langue » n'est pas celui qui (comme en français) désigne à la fois l'organe de la parole et le langage, mais un autre terme qui signifie « lèvres » et aussi « rivage » et « bord » ; ce fait a conduit un traducteur contemporain à dire que l'humanité « était d'un seul bord et vivait une seule histoire » (voir ci-dessus les autres sens de « paroles »).

A côté de ces connotations linguistiques il y en a de culturelles, et le choix du serpent entre tous les animaux comme tentateur (Genèse 3 : 1) fait penser à une contestation de son rôle vital dans le Proche-Orient, surtout quand on le voit dans Genèse 3 : 14 condamné à ramper au lieu de se tenir dressé.

L'HOMME. Laissons cela, et tenons-nous en simplement au jeu non pas, pourrait-on dire, interne aux vocables, mais introduit entre eux en quelque sorte de l'extérieur par l'auteur du récit. Ainsi en 2 : 23 l'homme, heureux d'avoir trouvé celle dont il peut dire : « elle est os tiré de mes os et chair tirée de ma chair », continue sur la lancée de cette structure grammaticale deux fois utilisée en déclarant qu'elle s'appellera *ishsha* car elle a été tirée de *ish* (« épouse/époux » ; la Vulgate disait : « vir/virago », David MARTIN et OSTERVALD : « homme/homme » !). Il n'est pas sûr que les deux mots aient la même racine, mais cela n'a pas d'importance, car le jeu de mots ne se veut pas scientifique mais sonore. Le Pentateuque samaritain et certaines versions anciennes le font encore mieux ressortir en lisant un texte où le suffixe possessif est ajouté au second terme en sorte que *ishsha* a été tirée de « *ishah* », « son époux ». Certains rabbins veulent encore aller plus loin et, pour trouver un sens plus profond, spéculent sur le fait qu'en hé-

breu *ish* s'écrit avec un *y* qu'on n'a pas dans *ishsha*, tandis qu'ici on a un *h* qu'on n'a pas là : en sorte qu'il suffit de réunir ces éléments séparés dans l'homme et la femme pour retrouver YH, la forme abrégée du nom divin YHWH qu'on a par exemple dans la formule de louange « allélu-yah ».

LA FEMME. La femme sera l'objet d'un autre jeu de mots qui ne sera pas explicité comme le précédent, en 3 : 13. Là Dieu demande à *ishsha* pourquoi elle a désobéi, et elle répond : « le serpent *hishshiani* : m'a séduite ». Une traduction correcte devrait rendre à la fois le lien entre femme, homme et séduction, par exemple en faisant dire à « l'épouse » : « le serpent m'a abusé », ou « m'a poussée ».

Notons, dans la condamnation du serpent (Genèse 3 : 15), l'emploi de deux verbes homonymes pour « piétiner » et « viser » : « (son lignage) te brisera la tête, et toi tu le viseras au talon ». On pourrait peut-être aussi rendre cela par « marcher/marker ».

Un étrange jeu de mots enchaîne Genèse 2 : 25 et 3 : 1. Des termes hébreux semblables, quoique de racines différentes, expriment respectivement le fait que l'homme et la femme sont « nus » et que le serpent est « rusé ». Pour garder le jeu de mots on ne peut rendre le premier terme par « rasé » qui est trop éloigné du sens de nudité. Il vaudrait mieux jouer sur « pas habillés » et « habile », à moins que l'on opte pour l'argot « à poil »/« au poil ».

Signalons encore dans ce passage quelque chose qui non seulement est perdu en français mais encore a disparu de l'hébreu. On peut se demander pourquoi à Genèse 2 : 21 c'est à partir d'une côte de l'homme que la femme est bâtie. Est-ce pour expliquer l'absence de côtes dans le ventre à la différence du thorax ? ou à ce niveau la présence du nombril qui indiquerait l'endroit où la chair a été refermée ? ou l'association de la partie inférieure du corps avec la sexualité ? ou le fait qu'ils ont à vivre côte à côte, puisqu'en hébreu le mot « côte » indique aussi le « côté » comme il vient d'être dit plus haut ? ou encore, à cause de la forme de cet os, l'association du cycle féminin avec le cycle lunaire ? Derrière tout cela, l'explication repose peut-être sur l'influence de la plus ancienne littérature de Mésopotamie, la littérature sumérienne où le terme *ti* désigne une « côte » mais signifie aussi « faire vivre ». Une fois perdu ce vieux jeu de mots, l'auteur biblique en a réintroduit le sens en jouant sur le nom d'Eve, comme on l'a vu plus haut (3 : 20).

LA TOUR DE BABYLONE. On terminera cette section, comme celle consacrée aux noms propres, par un jeu de mots dans le récit de la Tour de Babylone. A 11 : 3 on trouve par deux fois la construction hébraïque où un verbe est employé avec pour complément un nom de même racine (cf. plus haut « ensemen-

çant semence » à 1 : 11) : « briquetons des briques et flambons-les à la flambée ». Comme en 2 : 23, la structure grammaticale deux fois utilisée va entraîner un jeu sonore, ici double, entre termes qui désignent des objets totalement différents : *lebéna*, la brique, remplace la pierre, *abèn*, précédée de la préposition de destination *le* (*lebéna/leabên*), tandis que le bitume, *hémar*, employé comme mortier, *homèr*. On remarquera que, si pierre et brique ne se ressemblent guère naturellement, il suffit d'une petite inversion de sonorité pour passer de l'une à l'autre, puisque le son « a » est simplement passé de sa position après le « n » à une position avant le « b ». De même pour le bitume et le mortier, il a suffi d'invertir les sons « e » et « a » (ce dernier est ici très proche du son « o »). On pourrait transposer en disant : « la *brique* leur sert de *roc*, et le *bitume* leur sert de *béton* ». Or on peut se demander pourquoi l'auteur a éprouvé le besoin de donner la précision technique du verset 3 : tout le monde savait bien qu'il n'y a pas de pierre en Babylonie et qu'il faut durcir l'argile pour bâtir. Mais précisément le but de ce jeu de mots pourrait être de souligner combien il est aisé de changer l'être des choses dans la création dès l'instant où l'homme cherche à se diviniser, et de dénoncer l'ambiguïté démoniaque d'une civilisation qui se dresse contre Dieu, serait-elle religieuse et mystique comme c'était en fait le cas pour cette Tour.

Ceci suffit sans doute à sensibiliser le lecteur, qui, s'il n'ose se lancer dans l'hébreu, trouvera de tels jeux de mots mis en évidence dans les commentaires des livres bibliques, voire au bas des pages d'une Bible annotée.

Après cette approche du problème dans un passage du Pentateuque, il sera utile de chercher comment le procédé a été utilisé dans quelques oracles des prophètes, et aussi dans la littérature de louange et dans celle de sagesse.

*
* *

On a tâché, ci-dessus, de rendre évidents, dans la Genèse, certains jeux de mots comme porteurs du message théologique. ce sera encore plus important de les repérer dans les textes poétiques, car le poème, *carmen*, est « charme », « enchantement », « oracle » d'abord. Aussi, essaiera-t-on, avant tout, de comprendre comment de cette forme use le prophète. Les exemples qui suivent seront choisis essentiellement dans les premiers chapitres d'Esaië.

DE LA PROPRIÉTÉ DES NOMS PROPRES. Si Esaïe et ses enfants sont des « signes », comme il le prétend (Es. 8 : 18), l'absence d'information sur une action quelconque accomplie par les fils

montre qu'en tout cas, en ce qui les concerne, la signification est exprimée essentiellement par leurs noms. Selon 7 : 3 le prophète, lors de la menace syro-éphraïmite sur Jérusalem, visite le roi, qui rêve d'appeler l'Assyrie au secours (2 R. 16 : 7) ; et il emmène avec lui son aîné, Shear-Yashub, dont le nom signifie « un reste reviendra ». C'est très ambigu. Cela peut vouloir dire, de façon assez pessimiste, que seuls quelques hommes reviendront de la guerre, mais aussi, de manière plus optimiste, qu'en tout cas, il y en a qui reviendront. Cependant, il se pourrait également qu'il faille entendre l'expression dans un sens religieux, comme indiquant la conversion à Dieu d'au moins quelques-uns, constituant un noyau de fidèles en un peuple infidèle. Les deux notions ne s'excluent d'ailleurs pas, comme le montre Esaïe 10 : 20-21. Ainsi, le nom de ce garçon est porteur de tout un aspect du message de son père, la théologie du « reste » (exprimée aussi par d'autres termes ; Es. 1 : 9, 27 ; 4 : 2 ; 6 : 13). Ajoutons encore une chose curieuse : il suffirait d'inverser deux lettres du mot « reste » (selon le procédé bien connu de la métathèse) pour lire « Ashur » au lieu de « Shear » : l'Assyrie reviendra, c'est la menace constante ; c'est en quelque sorte l'antithèse de la conversion !

L'autre fils aussi a un nom symbolique (8 : 3) : Maher-Shal-Hash-Baz, « vite le butin, en hâte le pillage », pour indiquer la façon dont le roi d'Assyrie emportera les richesses des ennemis de Juda. Quant au nom d'Esaïe lui-même, il a le même sens que beaucoup d'autres noms de forme plus ou moins voisine : Josué, Elisée, Osée, et même le roi païen Mésha (2 R. 3 : 4), et même.. Jésus. Il veut dire « le Seigneur sauve » et pourrait se traduire par les vieux prénoms de « Sauveur », « Sauvante », ou celui plus à la mode de « Salvador ». On pourrait penser que la fréquence d'un tel nom engendre automatiquement sa banalité, si ce n'est que la première section d'Esaïe se conclut par le chapitre 12 où par trois fois revient le terme de « salut », avec notamment, au verset 2, une tournure qui pourrait passer pour la signature camouflée du prophète. De même aussi le livre de Michée se termine-t-il par la question « qui est Dieu comme toi ? » (7 : 18), ce qui est le sens même du nom du prophète de Morésheth.

Mais il est d'autres noms en Esaïe 7 qui sont chargés de sens. Ainsi, au verset 6, les ennemis de Juda veulent renverser le roi issu de David (selon la promesse de 2 S. 7 : 14-16), et mettre sur le trône de Jérusalem le fils d'un individu que le texte hébreu nomme Tabeal alors que le grec l'appelle Tabeél. Qu'il y ait une erreur dans l'un ou l'autre texte, c'est possible. Mais on ne peut s'empêcher de penser que, si la forme correcte de ce nom araméen est Tabeél, cela signifie « bon-dieu » ; alors que l'orthographe dans l'hébreu donne comme sens « pas-bon » : il n'est pas certain que l'hébreu ait simplement fait une erreur, et il se pour-

rait que le scribe ait voulu ainsi marquer que celui que les ennemis considéraient comme le fils du Bon Dieu n'était que le fils d'un vaurien !

Au verset 14 du même chapitre, chacun connaît bien le nom symbolique Emmanuel, « Dieu avec nous », dont il reste encore à savoir si c'est une confession de foi (Dieu est avec nous), un cri de détresse (que Dieu soit avec nous), ou une exclamation d'espérance (Dieu sera avec nous), sans pour autant qu'on doive, en choisissant un des aspects, exclure les autres. Ce nom est évidemment en relation avec les affirmations d'Esaïe 8 : 8 et 10. Mais il est sans doute la reprise de l'invocation rituelle à la fête de l'Épiphanie de Dieu dont témoigne par exemple le Psaume 46 : 2, 8, 12, et la contestation d'une formule devenue passe-partout et plus ou moins magique comme on le voit en Amos 5 : 14 — dans l'attente du jour où toutes les nations confesseront cela comme vérité fondamentale ainsi que le dira Zacharie 8 : 23. Pour revenir à l'enfant d'Esaïe 7 : 14, il est le signe d'un autre enfant dont Esaïe 9 : 5 donne, à la façon de l'intronisation d'un pharaon, la titulature bien connue.

JEUX DE SONS ET GLISSEMENT DE SENS. Toute langue pratique ce jeu. Mais ce peut être ici plus qu'une élégance ou qu'une amulette. Notons au passage l'onomatopée du babillage du bébé annoncé en Esaïe 9 : 5 : *ki yèlèd youllad-lânoû* (car un enfant est enfanté pour nous). Écoutons le son des orgues majestueuses lorsqu'en Esaïe 6 : 3 les séraphins clament dans les trois dimensions la sainte présence de Dieu :

*qâdosh qâdosh qâdosh
yahwoh sebâot,
melô kol-hâârès kebôdô.*

Lorsque Jonas, dans le ventre du Monstre, crie que sa prière va « vers toi, vers le Temple » (Jon. 2 : 8), on entend *élêkâ... èl-hékal*, en sorte que « toi » et « temple » sont pratiquement assimilés l'un à l'autre. Quant à lui, *yônâh*, « colombe », n'est-ce pas ironique qu'au lieu d'obéir à Dieu il s'enferme dans « un bateau », *onîyâh* (Jon. 1 : 3) ?

Il suffit, en effet, d'un tout petit changement dans les mots, et le sens est bouleversé, et la réalité prophétiquement désignée l'est aussi (comme on l'a vu ci-dessus à propos des matériaux concernant la construction de la Tour de Babylone). Ainsi, selon Esaïe 5 : 7, Dieu

espérait l'éthique,	<i>mishpat</i>
et voici la clique,	<i>mispah</i>
le droit	<i>sedâqâh</i>
et voici le cri d'effroi	<i>se'âqâh</i>

Il n'est pas facile de rendre en français la fin, pourtant essen-

tielle, d'Esaië 7 : 9 où, après avoir énuméré les ennemis avec leurs capitales et leurs chefs, le prophète, au lieu d'ajouter en contraste « mais la tête de Juda c'est Jérusalem et la tête de Jérusalem c'est le fils de David », se contente d'un jeu de mots sur le verbe *âman*. Ce verbe évoque ce qui est solide ; et il a grande importance dans la promesse dynastique de Dieu à David (2 S. 7 : 16, 1 R. 11 : 28, Ps 89 plusieurs fois, Ps. 132, 11, de même que le « avec » qu'on a trouvé dans « Emmanuel » : « je serai avec toi »). C'est le terme même qui exprime la foi. En jouant sur diverses formes de la conjugaison, Esaïe dit que si l'on ne se tient pas solidement à Dieu, alors on n'est pas solidement tenu, c'est-à-dire que si l'on n'a pas confiance on ne pourra pas subsister :

« si votre foi n'est pas solide
vous ne serez pas valides »,

ou encore

« que votre foi demeure
de peur que l'on ne meure »

ou encore

« si vous n'avez pas la foi,
ma foi vous ne vivrez pas ».

Ce n'est que maladroite approximation. Encore est-il nécessaire d'exprimer d'une certaine manière ce qui est capital pour le prophète. Car qui comprendra ce que veut dire Amos 8 : 2 : « Que vois-tu, Amos ? Je dis : une corbeille de fruits. Et le Seigneur me dit : La fin est venue », si l'on n'entend pas quelque chose qui rappelle le jeu de mots d'Amos entre les fruits, *qâyis*, de sa vision et la fin, *qés*, de son peuple :

« Ainsi que me fait voir mon seigneur Le Seigneur,
voici : c'est un cageot de fruits, le fin du fin.

Il me dit : Que vois-tu, Amos ? Et je réponds :
c'est un cageot de fruits, le fin du fin.

Et le Seigneur me dit : Sur mon peuple Israël
elle est imminente, la fin des fins ».

C'est un autre terme qu'emploie Osée pour « fruit », celui qui fait jeu de mots étymologique avec « Ephraïm » dès Genèse 41 : 52 : on notera le contraste entre l'emploi du jeu de mots en Osée 9 : 16 et 14 : 9, pour marquer le grand renversement. Encore un exemple : à la fin du Second Esaïe (Es. 40-55), il est dit que cette parole qui sort de la bouche de Dieu (cf. Es. 40) ne revient pas à lui sans avoir accompli son travail (Es. 55 : 11) ; aussitôt après, la conclusion du livre affirme aux exilés : « vous sortirez » : la parole qui sort a pour but de faire sortir. De plus, au début du verset 12 : « vous serez conduits en paix, *shâlôm* », et à la fin du verset 13 : « ce sera pour le Seigneur pour renom, *leshém* », on est passé par simple métathèse de *sh-l-m* à *l-sh-m* : ce n'est pas une plaisanterie verbale, mais cela veut dire que le monument que

Dieu veut pour sa gloire n'est pas dans des pierres et des bâtiments mais dans l'équilibre et la plénitude et la communion de son peuple élu au sein d'une création réconciliée.

CONNOTATIONS. Si au même repas on mange de la mortadelle, des trompettes-de-la-mort et des crêpes en buvant de la bière, on ne pourra manquer de trouver à ces divers aliments une connotation commune, indépendante de leur sens en tant qu'aliments, et venant soit de leur sonorité (associée à « mort »), soit du fait que ces mots ont un autre sens qu'alimentaire et que cet autre sens est lié au trépas (cercueil, deuil). La connotation peut jouer aussi avec un seul mot, mais devient évidente et voulue quand il y a accumulation. On en montrera quelques exemples dans des textes poétiques cette fois autres que prophétiques, mais appartenant à la tradition de sagesse.

Dans le Cantique des Cantiques, il serait déjà utile de garder la parenté de termes entre « caresses » à 1 : 2 et « chéri » à 1 : 13. Mais, de plus, le mot hébreu utilisé dans les deux cas, *dôd* (*dwd*), d'une part est le nom d'une divinité palestinienne (peut-être celle qui fait « les délices des femmes » selon Dn. 11 : 37), d'autre part a les mêmes consonnes que le nom de « David » (*dwd*) : on a pu estimer qu'entre les deux formes il y avait une parenté semblable à celle qu'on a en latin entre *dilectus* et *electus*, pour indiquer que le vrai « chéri » n'est pas le dieu païen mais l'« élu » du Seigneur ; mais on a pu aussi penser que *dâwid* c'est *dôd* (*dwd*), le chéri, écrit avec les voyelles de *mashiah*, le messie. Bref, le chéri du Cantique, ce simple berger de Canaan, est riche d'harmoniques qui ne peuvent pas ne pas résonner quand on prononce son nom.

Si l'on prétend que ces harmoniques ne sont point ici voulus ni nécessaires (encore qu'on puisse penser que s'accomplit ainsi tout un travail de démythisation), on trouvera un exemple plus frappant dans l'Ecclésiaste en 1 : 17. La traduction courante en est :

« J'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse
et à connaître la folie et la sottise ».

S'agit-il, pour connaître la sagesse, de connaître aussi son contraire pour mieux apprécier la première ou pour se rendre compte que l'une vaut l'autre ? Ce serait étrange, ainsi exprimé. En fait, les mots traduits par « folie » et « sottise » sont ambigus. Le premier, *hôlêlôt*, vient de *hâlâl* qui veut bien dire « être fou » ; mais ce verbe a un homonyme qui signifie « chanter, louer » (cf. Halléluiah !) ; il se pourrait que l'auteur, qui cherche à déterminer ce qu'est la sagesse, ait voulu dire par là qu'il n'est pas facile de distinguer un lunatique d'un philosophe, celui qui a une illumination de celui qui est un illuminé. Ce qui fait penser que c'est bien là ce qu'a voulu dire l'auteur, c'est qu'un second terme est associé au premier (alors qu'un seul terme eût dû suffire en opposition à la sagesse) et que lui aussi peut jouer sur deux racines homonymes

dont l'une veut dire « être intelligent, avec du succès » alors que l'autre signifie « être sot, ahuri ». Il ne s'agit donc pas simplement de distinguer sagesse et sottise, mais de l'impossibilité de les distinguer avec sûreté :

« J'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse
c'est-à-dire à connaître ce que signifient
'illumination' et 'avoir l'air fin'. »

Pas facile de discerner la folie religieuse de la vraie connaissance de Dieu. Ce serait un comble que connaître ait pour objet la bêtise et devienne ainsi bêtise. En Français il n'y a qu'un simple renversement de son entre « philo » et « folie ». Finalement, dit l'Ecclésiaste, la plus haute connaissance n'est pas celle qui prétend tout savoir mais celle qui reconnaît cette ambiguïté.

Un dernier exemple dans le texte difficile de Proverbes 8. Au verset 22 on peut traduire : « Le Seigneur m'a créée » ou bien « m'a acquise » : suivant qu'on choisit un verbe ou son homonyme on pensera à la création ou à la procréation ; les versions anciennes se sont divisées là-dessus, de même qu'ARIUS et ATHANASE (Jésus est-il un homme devenu Fils de Dieu au baptême ? est-il Fils de Dieu de toute éternité, engendré mais non créé ?). Le contexte verbal fait pencher vers la procréation (vv. 24 et 25 : « j'ai été enfantée »), alors que l'insistance du texte sur ce qui s'est passé aux origines inclinerait vers la création. Quel que soit le sens qu'on choisisse, il est coloré par l'autre. De même au verset 23 : le verbe utilisé veut dire « verser » ; on peut comprendre « former », à partir de l'image d'une statue dont on coule le métal ; mais on peut aussi penser à l'emploi de ce verbe au Psaume 2 : 6 où le versement d'une libation lors de l'onction royale ou celui de l'huile sainte sur la tête du roi conduit au sens de « consacrer » : dans ce cas un caractère royal est attribué à la sagesse personnifiée, qui sera alors décrite non pas simplement comme une petite fille mais comme une infante. Mais ce n'est pas tout, car on peut également estimer qu'on doit lire ici, dans ce contexte d'enfantement, le même verbe qu'au Psaume 139 : 13 ou qu'à Job 10 : 11, selon lequel l'enfant est caché ou tissé dans le sein maternel avant de naître. Il ne faut pas conclure à une incertitude de traduction : tout cela est dans l'hébreu, quel que soit le verbe choisi, du fait de la sonorité semblable de l'autre verbe ; c'est le recours en français à des mots différents qui oblige au choix et à la perte de sens. Encore un cas typique au verset 30 où le terme *âmôn* peut désigner la sagesse personnifiée à la fois comme petite fille, ou comme maître d'œuvre, avec en harmoniques d'une part le diminutif de « mère » au sens de conseillère, d'autre part l'idée fondamentale de fidélité et de solidité (amen !). Peu importe la philologie finalement. La sagesse est associée à l'œuvre de Dieu, et par conséquent la sagesse qu'on peut acquérir par l'instruction dans le monde est la même que celle par laquelle le monde a été

créé. Mais, par ailleurs, la fin du texte (vv. 30-31) décrit cette sagesse comme une petite fille qui s'amuse et danse et fait ainsi la joie de Dieu dans l'ensemble du temps et de l'espace et qui trouve elle-même sa joie avec les hommes : vous, les philosophes, si vous ne devenez comme cette petite infante, comment comprendrez-vous l'œuvre de Dieu ?

CONSTRUCTION. Il faut encore indiquer l'importance des jeux de mots dans la construction même du texte biblique (peu importe que ce soit dû à l'auteur ou au rédacteur final). Par exemple un procédé de composition consiste à mettre à la suite des oracles qui s'enchaînent grâce à des mots-crochets. Ainsi, Esaïe 1 : 2-9 se termine par une allusion à Sodome et Gomorrhe, auxquelles Juda serait semblable si Dieu n'eût épargné un « reste » ; et Esaïe 1 : 10-20 commence par une interpellation de Juda comme « chefs de Sodome » et « peuple de Gomorrhe ». Ce procédé a peut-être joué non seulement pour l'ordonnance d'oracles dans un livre, mais pour celle de livres entre eux (combiné sans doute à d'autres motifs) : par exemple Amos 1 : 2 reprend Joël 4 : 16, Abdias contre Edom reprend Amos 9 : 12 ; si c'est plutôt le sens que le son qui fait suivre Jonas après l'affirmation d'Abdias 1 : 1 qu'un prophète est envoyé aux païens, Nahum 1 : 4 cite le Basan et le Carmel de même que Michée 7 : 14...

Cependant le travail de construction d'un livre peut encore s'appuyer sur le son et le sens dans ce qu'on appelle le phénomène d'inclusion, ou la fin d'un ensemble reprend le début. Ainsi Esaïe 1 : 28 ferme-t-il un groupe d'oracles en reprenant dans le même ordre qu'au début (vv. 2-4) les trois termes décrivant le péché de Juda contre son Dieu : rébellion, manquement, abandon. Plus encore, un bibliste a récemment montré que vingt-six termes du chapitre 1 se retrouvent dans les chapitres 65-66 qui constituent ainsi une grande inclusion pour l'ensemble d'Esaïe ². Bien sûr, une telle récurrence doit faire l'objet d'une étude en ce qui concerne la signification ; mais cette dernière pourrait aussi être exprimée par des termes différents (puisque, pour reprendre l'exemple du chapitre 1, on peut aussi désigner le péché comme déviation, iniquité, crime, etc...) ; il n'est donc pas sans intérêt de remarquer, quand il y a lieu, que le *sens* peut être parfois porté par le *son*.

2 R. LACK, *La Symbolique du Livre d'Isaïe*.

Création et science ⁽¹⁾

par Hendrik van Riessen (*)

Mon sujet est au fond très simple et très clair. La science humaine est une création de Dieu ; elle est tombée dans le péché et sa signification depuis sa chute, c'est qu'elle exprime l'effort de l'homme d'être comme Dieu. Alors, la science se punit elle-même et — ce qui est plus important encore — le Seigneur la punit pour son apostasie. Mais Jésus-Christ a aussi racheté la science humaine, et c'est notre tâche de vivre cette rédemption.

La science fait partie de la création de Dieu ; la possibilité de la science est une part de la création divine. Pouvons-nous dire quelque chose de plus sur le fait que la science est création de Dieu ? L'Écriture nous dit, bien sûr, que tout est de lui, par lui et pour lui ². En résumé nous pouvons dire que la science, comme tout ce que Dieu a créé, est *sens*. Cela signifie, en premier lieu, que la science exprime ce qu'est la science selon *la loi de Dieu*. En second lieu, que la science fait une référence au reste : toute la création est — en quelque sorte — un tissu de références des

¹ Conférence prononcée à Paris, en mars 1976, lors du Congrès : Le Dieu créateur et notre foi.

(*) Hendrik van RIESSEN, né en Hollande en 1911. Ingénieur (électro) 1936. Ingénieur chez Bell Téléphone (1936-1943). Membre de la Résistance jusqu'à la fin de la guerre, en prison puis libéré. Thèse de Doctorat : *Filosofie en techniek* (1949) - Professeur de philosophie réformée à l'Université de Technologie de Delft (1951-1974), même charge à Eindhoven (1960-1963). — Professeur de philosophie à l'Académie Militaire, Breda (1960-1964). Depuis 1964, professeur de philosophie systématique et de la culture. Doyen de la Faculté. Président de l'Association pour la philosophie calviniste, Curateur de l'Académie militaire, Vice-président de « Institution 1940-1945 » (Aide aux victimes de la résistance).

Nombreuses publications : *Filosofie en Techniek*, 1949. *De Maatschappij der Toekomst*, 5^e Ed. 1973. Trad. anglaise : *The Society of the Future*. - *Wijsbegeerte*, 1970 - *The christian approach to science*, Hamilton, ARSS, 1966. *Mondigheid en de Machten*, 3^e Ed. 1971. - *Man, Moulder of Society*, in *Man-God's trustee in Creation*, dans *International Reformed Bulletin*, IARFA, 1974 - *Science between presuppositions and decisions*, dans *Philosophia Reformata*, 1973 - *Wat is filosoferen ?* 1974 - *Macht en Onmacht in de 20e eeuw*, dans *Machte en Onmacht in de 20e eeuw*, 1974.

² Romains 11 : 36.

créatures les unes aux autres. Toutes ces inter-références dans la création culminent et ont pour centre — pourrait-on dire — la référence à Jésus-Christ, centre de référence à Dieu pour la création et la nouvelle création. Nous pouvons en tirer deux conclusions importantes pour la science. D'une part, et de manière négative, nous devons dire que la science n'est pas absolue, n'est pas par soi, qu'elle est *dépendante*. Et d'autre part, la science est limitée ; en tant que connaissance humaine, elle a des *limites*.

Que dire de l'apostasie de la science ? La chute de la science dans le péché est la même chute que celle de toute réalité humaine dans le péché ; c'est la prétention à l'indépendance à l'égard de Dieu. J'affirme que l'apostasie de la science, cette chute de la science dans le péché, cette idolâtrie de la science, est la plus influente et la plus importante des apostasies de l'histoire. On peut le relever dans la structure même de la science. La science propose des définitions et des propositions *universellement valides* et une puissance *durable*. En outre, dans notre siècle, la science est *appliquée* à la vie quotidienne, pratique, et elle a ainsi acquis une position de domination, et c'est ce qui rend son apostasie si grave.

Qu'y a-t-il dans la structure de la science qui ait pu la tenter de la sorte et qui ait été comme un germe favorisant cette apostasie ? PLATON et ARISTOTE savaient déjà (nous reprenons leur thèse) que la science a une approche particulière de la réalité, qu'elle suit une méthode propre pour atteindre à la connaissance. C'est la méthode de l'*analyse* et de l'*abstraction*. C'est l'abstraction qui tente la science et favorise l'idolâtrie. Cette abstraction est triple et nous pouvons la considérer dans trois directions différentes.

De la première abstraction est dérivée l'idée — fausse — de l'*autonomie* de la science. On dit que la science est objective. On veut dire par là que la science s'abstrait du sujet humain qui la pratique. Si nous comprenons les lois de NEWTON en mécanique, la personne de NEWTON peut être laissée complètement de côté ; nous pouvons purement et simplement l'oublier. C'est là la différence entre la connaissance scientifique et la connaissance pratique quotidienne. Dans le cas de cette dernière, en effet, il est très important de savoir *qui* a dit cela, *qui* pense cela ; mais par contre, dans le savoir scientifique, c'est une chose qui n'a pas le moindre intérêt. Le savoir scientifique court de par le monde, d'une manière totalement indépendante de celui qui l'a d'abord vérifié.

Cette tendance a commencé déjà avec les Grecs, et les débuts de la philosophie qui comprenait alors la science et a été opposée à la religion traditionnelle. La voie philosophique et scientifique est ici une voie d'autonomie vers la vérité. Cette idée d'autonomie de l'abstraction à l'égard du sujet connaissant a dominé et gouverné la science jusqu'à aujourd'hui. C'est l'absolutisation de l'objectivité dont j'ai parlé.

Est-elle vraie, cette prétention à l'autonomie ? Est-elle justifiée ? C'est justement le combat de la philosophie chrétienne de dénoncer comme un mensonge cette autonomie prétendue. La science dépend-elle, oui ou non, d'un acte de foi humain ? Ce que cherchent à faire ceux qui affirment l'autonomie de la science, c'est de prouver qu'elle est autonome. C'est le grand effort de beaucoup de philosophes, comme KANT et HUSSERL, de prouver que la philosophie et la science peuvent être autonome. Et nous avons le schéma selon lequel une faculté humaine peut se considérer comme autonome, séparée des actes de foi dans lesquels l'homme s'engage. S'il s'agit de prouver cela, on rencontre bien des difficultés, parce que, dans la création de Dieu, tout est d'un seul tenant : il y a une cohérence, une cohésion de l'ensemble de la création de Dieu. Ce n'est donc pas à nous, chrétiens, de prouver que la science n'est pas autonome ; ce serait aux philosophes qui prêchent l'autonomie de la science de prouver cette autonomie. Mais, en fait, nul n'a jamais réussi à prouver cette autonomie de la science, et l'on comprend bien pourquoi cela n'a pas été possible. En fait, c'est une *foi* qui a motivé, engendré cette théorie de l'autonomie de la philosophie et de la science ; c'est la foi en l'indépendance de l'homme qui veut être comme Dieu.

Précisons comment la question se présente. D'un côté, on pourrait plaider que la science ne diffère pas fondamentalement de la connaissance pratique quotidienne. De l'autre, ce serait d'affirmer que la science réussit à s'isoler comme abstraction.

Il faut éviter ces deux erreurs symétriques : celle de nier toute différence entre connaissance scientifique et connaissance quotidienne (car ce serait oublier que l'abstraction caractérise la science, alors qu'elle ne caractérise pas la connaissance quotidienne) ; et celle de faire de l'abstraction quelque chose qui pourrait isoler parfaitement la science, la couper radicalement du domaine de la connaissance quotidienne et de la foi.

Quant à l'idée d'une science (le réfléchir et le résultat) absolue il est possible d'expliquer qu'elle est fausse. On peut montrer cela par la considération des actes d'esprit de l'homme.

Dans la création, l'homme est unique parce qu'il a un pouvoir de *transcendance*. Il a la capacité de transcender, c'est-à-dire de *dépasser* (c'est le sens originel de « transcender ») le milieu ambiant, et même sa propre personne sans s'anéantir. Quand j'emploie le pronom de la première personne du singulier, quand je dis « je » ou « moi », en fait, je me tiens comme en-dehors de moi-même, sans perdre pour autant mon identité. Ce pouvoir de me dépasser moi-même est quelque chose de très remarquable !

Le deuxième trait qui marque la transcendance de l'homme, c'est la *liberté*, le fait que l'homme est capable de susciter quelque chose de nouveau, ce qui permet l'*histoire*. C'est ce par quoi il diffère des animaux. Comment est-ce possible ? Une telle trans-

cendance est possible parce que l'homme est capable de *foi*. *C'est dans la foi qu'il transcende*. C'est là la portée d'Hébreux 11 : 1. L'esprit de l'homme se révèle, révèle ses facultés dans ses actes, des actes divers qu'il peut poser : pensée, imagination, foi, etc. Tous ces actes, qui procèdent de ce pouvoir de transcendance qui appartient à l'esprit de l'homme, sont en fait des manifestations et des conséquences du *pouvoir* de croire qui appartient à l'esprit de l'homme. Ainsi donc, quand je pense, je ne cesse pas de croire, au contraire ! La philosophie traditionnelle sépare la *foi* (croyance) et la *pensée* ; elle essaie ensuite de les raccorder, mais elle n'y arrive pas ! Il faut, au contraire, commencer par voir leur relation, leur unité, puis saisir ce qui les distingue dans cette unité.

Le catholicisme historique nous a légué un faux problème en nous parlant du rapport entre la *foi* et la *raison*, en prenant la foi et la raison comme deux entités qu'il fallait essayer de raccorder l'une à l'autre. Tout ce que nous faisons est toujours sous la dépendance de la foi. Quand je vais passer un examen, c'est parce que je crois que je vais réussir, que j'ai une chance au moins de réussir. Quand je vais me promener dans la campagne, c'est que je crois qu'il ne pleuvra pas, ou alors je prends mon parapluie ; mais tout ce que nous faisons dépend finalement d'actes de foi. Ainsi la pensée scientifique, les conclusions auxquelles les savants arrivent, la pensée philosophique, les conclusions des philosophes, dépendent toujours d'actes de foi.

Il importe de souligner maintenant que, dans ce champ de la foi préalable, il y a une *différence* et que c'est là que se joue le choix de la foi *chrétienne*. La foi chrétienne conduit les chrétiens ; d'autres fois, ou des mélanges de fois, gouvernent les autres dans toutes leurs entreprises scientifiques ou philosophiques.

J'ai parlé de la dépendance où se trouve la science à l'égard de la foi et du caractère de transcendance que conserve l'esprit de l'homme. Je voudrais d'abord illustrer ce qui concerne cette transcendance avec la deuxième abstraction. Ensuite, je voudrais considérer les *limitations* qui sont imposées à la science, ce qui va me conduire aussi à considérer le dernier aspect de l'abstraction.

La deuxième abstraction, selon ce qu'ARISTOTE avait déjà vu, c'est l'*abstraction de l'universel*. La loi de la gravitation, par exemple, la loi de la pesanteur, est universelle ; elle concerne toutes les sortes de chutes possibles, que ce soient des pommes ou des pierres qui tombent. Quel est le statut de cet *universel* ? C'est le problème de presque tous les philosophes depuis PARMENIDE jusqu'à nos jours. Comment expliquer l'incongruité entre les résultats de la recherche scientifique, les conclusions des savants, d'une part, et la réalité ? Quelle différence entre la chute concrète de cette pomme et la loi de la gravitation dont on se sert pour expliquer cette chute ? Une solution proposée est celle du monde des

idées de PLATON. MARX par exemple, l'a critiquée en disant que les savants et les philosophes s'aliènent de la réalité, quittent la réalité, alors qu'il faut rester au contact de cette réalité. C'est pourquoi MARX a proposé la solution suivante : vous avez deux niveaux, le niveau de l'infrastructure, de la pratique du travail qui est décisif, et le niveau de la superstructure. L'infrastructure, c'est la dialectique du prolétariat et de la classe possédante ; dans la superstructure, on a la dialectique de l'idéologie du capitalisme et de l'idéologie scientifique, qui est vraie en tant que *reflet* de la pratique.

Mais le professeur GURVITCH montre qu'il y a une autre dialectique entre la superstructure et l'infrastructure, dialectique dont MARX n'a pas rendu compte. Il a oublié l'incongruité entre réalité et science. C'est là un problème fascinant : qu'indique donc la science qui ne soit pas comme la réalité ? Nous pouvons y répondre de deux manières correspondantes. Les savants parlent de leur travail en termes de lois, d'ordres, de structures ; dans le structuralisme, par exemple, c'est une indication. C'est vrai, beaucoup d'entre eux ne distinguent pas ces lois et structures, et la réalité. Au surplus ils ont une pensée qui absolutise et sécularise la notion de loi.

Dans la philosophie moderne, c'est une autre apostasie de prétendre que cette loi, qui forme la réalité, procède du sujet humain. KANT, qui a proposé cette solution est, au fond, à la fois sous la loi, et celui qui édicte lui-même la loi. Quand on discute avec KANT, on ne sait pas à qui on parle : est-ce que c'est au serviteur ou au patron ?

La deuxième manière que nous apporte l'Écriture sainte, la Parole de Dieu, c'est que c'est par la Parole, par la loi de Dieu que tout ce qui existe est venu à l'existence tel qu'il est (le psaume 119 nous montre que « loi de Dieu » et « Parole de Dieu » sont des termes non pas tout à fait équivalents, mais très proches).

L'idée que je vous propose, c'est que la science ne traite pas, pourrait-on dire, directement avec la réalité, mais essaie d'exprimer la loi de Dieu qui a formé cette réalité et la maintient. Je crois qu'ainsi nous résolvons le problème de PARMENIDE, de PLATON, de KANT, etc., en faisant cette distinction entre la réalité créée et la loi de Dieu qui s'applique à cette réalité.

Dans la science également, il est impossible à l'homme de ne pas transcender ; étant donné que, lorsque nous édifions notre science, nous sommes sous la loi de Dieu et que nous essayons d'exprimer cette loi de Dieu, cela implique que nous transcendions. Il est très difficile d'expliquer ce qui concerne cet acte de transcendance dans l'édification de la science elle-même ; je ne prétends même pas pouvoir en expliquer la moitié. Mais il est important de souligner que, dans la transcendance, cet acte de dé-

passement, je reste soumis à la loi de Dieu, et que je reste sujet de cette loi.

Transcendancer sa foi, c'est en effet accepter ce que le Saint-Esprit en venant chez nous, nous explique concernant la loi de Dieu.

La science peut s'écarter de la voie de la vérité de deux façons : et non seulement elle le peut, mais elle le fait. La première façon, nous en avons parlé, c'est qu'elle essaie de se prétendre *indépendante*. Mais, bien sûr, nous devons le souligner, il s'agit d'une prétention illusoire ; elle donne l'apparence d'être indépendante, mais en réalité elle ne peut pas être indépendante de Dieu et de sa loi. Cette apparence trompeuse est très efficace, car elle se projette sur la vie quotidienne, elle a des effets dans la vie quotidienne, de telle sorte qu'il semble vraiment que la science soit indépendante. Un autre exemple. Quand les hommes qui croient que ce monde est fermé, qu'il n'y a que la réalité qui tombe sous les sens, qui excluent Dieu, projettent leur vision du monde sur leur vie quotidienne, pratique, et organisent toute la vie sociale de cette manière, il semble vraiment que le monde soit clos, qu'il n'y ait pas de Dieu et même les chrétiens sont frappés et influencés par cette apparence.

La seconde façon pour la science de s'écarter de la voie de la vérité concerne les *limitations* de la science. Il n'y a rien d'universel dans la réalité, mais la science, elle, traite de l'universel. Tout ce qui est dans la réalité est particulier, singulier, *unique*. Or la science ne peut pas parler du singulier, de ce qui est unique. Il faut dire que le savant ne connaît rien de plus de la réalité que l'homme de la rue, mais qu'il connaît tout autre chose.

Un autre aspect de la limitation de la science, c'est qu'il n'y a pas *une* science, mais des sciences *diverses*. Il semble qu'il y ait dans la réalité quelque chose qui oblige la science à filtrer en quelque sorte la réalité, lorsqu'elle veut chercher l'universel ; elle ne peut pas prendre en compte toute la réalité dans sa diversité. Il faut, par exemple, qu'elle s'intéresse seulement à l'aspect spatial, ou physique, ou bien à l'aspect social, ou juridique. C'est la troisième *abstraction* scientifique : il faut que la science se cantonne à un mode d'être, qui ne peut pas être réduit, confondu avec les autres aspects. Ainsi, nous nous rendons compte qu'une biologie universelle, qu'un mécanisme universel, des vues qui prétendent, à partir d'un aspect de la réalité, couvrir l'ensemble de celle-ci, sont finalement des voies tout à fait mensongères.

Le troisième aspect de la limitation de la science, c'est la *liberté humaine*. Elle est hors d'atteinte de la science qui ne détermine que ce qui est nécessairement vrai. C'est pourquoi il y a deux sortes de sciences : il y a les sciences où l'homme avec sa liberté n'est pas pris en compte, et n'est pas considéré ; de l'autre côté, par rapport à ces sciences *naturelles* (comme on les appelle),

il y a les sciences de la *culture* (ou sciences humaines) où l'homme avec tout ce qui dépend de sa liberté, est sous investigation et même central.

Lorsque vous prenez les lunettes de la science pour considérer l'homme dans le champ où sa liberté est en jeu, le champ culturel, vous parvenez à la conclusion que vous ne découvrez jamais cette liberté. Mais si vous jugiez pourtant que tout cela peut être dominé par la science, vous réduiriez alors l'homme à un simple « ordinateur ». Il est bien vrai qu'il est tout aussi impossible de prouver scientifiquement que l'homme est un « ordinateur » que de prouver qu'il est libre. Et cela découle de la limitation de la science. Mais il existe un second point de vue, celui de la foi, qui est le nôtre. Nous pouvons au surplus alléguer que l'histoire en tant que succession de choses et d'événements nouveaux est incompréhensible sans la liberté de l'homme. Si l'on récuse cet aspect de la limitation de la science, on en vient alors au premier point de vue et à l'affirmation que l'homme n'est pas libre. L'homme de science pense peut-être qu'il l'a prouvé, parce que, dans ses investigations, il ne trouve rien qui ressemble à la liberté. Mais bien sûr, nous n'avons pas ici une preuve, mais un acte de foi.

La limitation la plus considérable, celle aussi dont il est le plus difficile de parler par rapport à la science, c'est que c'est Dieu qui gouverne l'histoire. Dans toute la création, il n'y a pas une seule chose qui ne soit gouvernée par Dieu. C'est là un fait qui, comme la liberté de l'homme, doit être une présupposition de la science. Quand la science oublie que le Dieu tout-puissant gouverne la création tout entière, cette science-là est en passe de refermer le monde sur lui-même en en excluant Dieu, ou elle se réfère par là au point de départ de THOMAS d'AQUIN, à savoir : la nature et la raison autonome, et lié avec le surnaturel.

L'influence du premier point de vue se fait sentir même dans l'Eglise. Cette science autonome et toute puissante a une intense puissance de pénétration dans certaines théologies : Dieu s'en trouve absent, Jésus n'y peut être qu'un homme, la Bible est un livre comme tous les autres, nullement inspiré par le Saint-Esprit ; la conversion est une chose politique, c'est-à-dire le renversement des structures de la société ; Jésus est un révolutionnaire, etc...

Si nous sommes attentifs à toutes ces limitations de la science, nous comprendrons pourquoi la science se heurte partout à une frontière, au delà de laquelle elle ne peut pas aller, et pourquoi on ne peut pas résoudre scientifiquement bien des problèmes. Et c'est précisément à cette frontière-là, que prend place la philosophie, qui a pour tâche de se pencher sur tous ces problèmes les plus importants présentés à notre réflexion, et qui demeurent insolubles pour la science.

J'en arrive à la dernière partie de mon exposé. Nous avons passé dans l'histoire de notre humanité un seuil décisif. La scien-

ce, considérée en général comme autonome et incarnation de la vérité, en est arrivée à notre époque aux *applications pratiques*. La technologie, l'organisation et la planification dominent la réalité de notre siècle. Quand la science se fait autonome, qu'elle s'affirme le siège unique de la vérité, se considère toute puissante, et oublie sa dépendance et ses limitations, cela n'a finalement pas été, au cours de l'histoire, si grave pour la pratique. Mais quand on passe à l'application pratique de cette science-là, — et c'est ce qui a été fait en notre siècle sur une très grande échelle — alors, c'est la *réalité* elle-même qui est formée selon le modèle de cette science, une réalité qui devient artificielle, gouvernée qu'elle est par des organismes centraux, une réalité qui paraît exister sans Dieu et sans liberté.

Ce pouvoir humain, qui vise à devenir absolu, est fait de science, avec, à son fondement, la technologie, l'organisation et la planification. Toute projection scientifique de l'avenir exige que soit, par exemple, oubliée la liberté de mon arrière-petit-fils, et si ce projet est global, on prépare alors un avenir totalement déshumanisé, qui ne peut être rien d'autre qu'un terrible désastre.

Dans la pensée moderne, c'est le pouvoir de l'homme qui remplace Dieu. Dieu, pense-t-on, n'a jamais été autre chose qu'une fiction, et c'est notre siècle qui en a fait la découverte. Bien sûr, c'est cette pensée-là qui n'est qu'une fiction, mais elle est une fiction effective, avec des effets aussi réels que ceux de toutes les idoles de l'histoire.

L'homme moderne ressemble à un marin qui, grimpé au haut du mât, tombe... Et en tombant il crie : « Dieu ! Au secours ! » Mais voici que s'agrippant à une corde, il se rattrappe et dit alors : « Eh bien ! ça n'allait pas si mal, j'ai pu m'en tirer tout seul. » L'homme moderne a réussi à concentrer dans ses mains des pouvoirs étonnants ; il croit qu'il peut gouverner et contrôler ce monde et son avenir, et que, par ces mêmes pouvoirs, il est à même de délivrer le monde de ses maux qui ne sont selon lui — fondamentalement — que dans ses structures.

Mais une chose étrange est arrivée aujourd'hui : Cet homme qui est devenu plus puissant qu'à aucune autre époque de l'histoire, se sent à présent beaucoup moins puissant et moins libre que son pouvoir ne le présupposait, bien moins libre que les hommes à d'autres périodes de l'histoire. Par son pouvoir il s'est affranchi des servitudes de la nature, mais il semble qu'il soit désormais *l'esclave de son propre pouvoir*.

Comment l'expliquer ? La première explication — et elle est fondamentale — est que Dieu est un Dieu jaloux et qu'il punit cette prétention de se passer de lui, cette volonté d'être indépendant. On peut aussi fournir d'autres explications : à partir de Satan, à partir de l'homme, en poursuivant la route de la science. Ces diverses façons sont irréductibles à notre niveau humain,

mais unifiées chez Dieu. S'il importe qu'ici je prenne la route de la science, et avec la vision limitée des choses qui est la nôtre, je ne dois pas pour autant oublier les trois autres, par lesquelles cette question a été abordée. S'il est nécessaire, les autres doivent être introduites comme des présuppositions.

Puisque je me range au point de vue scientifique, je m'en vais essayer de l'expliquer. L'homme a essayé de se rendre indépendant de Dieu en utilisant un instrument indépendant : la science et la philosophie considérées comme autonomes. L'autonomie de la science implique que la science objective soit indépendante non seulement de Dieu, mais *aussi de l'homme* et de ses engagements de *foi*. Nous voyons alors une espèce de ricochet, de répétition de l'autonomie : l'homme cherchant l'autonomie par rapport à Dieu et par la science (ou si vous préférez, pour être plus concret, l'ordinateur) indépendante de l'homme. Mais en fait, la seule façon dont on puisse espérer être autonome et indépendant de Dieu, c'est de se faire l'esclave de ses instruments. Tel est le résultat bouleversant de la recherche humaine visant l'indépendance par rapport à Dieu.

Fait très étrange, remarquons-le : ce renversement se retrouve aussi dans le Royaume de Dieu pour celui qui en est le citoyen. C'est en se perdant soi-même, en perdant sa vie, nous dit l'Évangile de Matthieu ³, qu'on peut la sauver. Ne vous souciez pas de votre nourriture, de quoi vous serez vêtus. Cherchez premièrement le Royaume de Dieu et sa justice, et toutes choses vous seront données par surcroît ⁴.

Le résultat de toute cette entreprise, c'est que l'homme moderne se trouve pris dans une *dialectique* entre les pouvoirs humains rendus autonomes par rapport à l'homme et la volonté de l'homme d'être libre. Selon leur situation personnelle, les hommes choisissent l'un des deux pôles. Ils se trouvent donc dans une situation *dialectique*. Et pourquoi ? Parce que chacun de ces rôles est pensé comme un absolu, et ces pôles sont alors absolument irréconciliables entre eux. C'est une fiction, mais encore une fois, elle est, tout comme les idoles, une fiction effective.

L'*existentialisme*, à ses débuts, a pris le parti de la liberté. Il menait son combat dans les livres et au théâtre. Le *néo-marxisme* a repris à l'existentialisme cette revendication de liberté, mais il ne sagit plus alors d'un mouvement marginal, car la bataille se livre dans les rues et dans les universités.

Beaucoup de gens se laissent entraîner aujourd'hui par le *néo-marxisme*, parfois même certains chrétiens. A l'heure actuelle, le *néo-marxisme* semble être le seul mouvement qui essaie de pro-

³ Matthieu 16 : 25.

⁴ Matthieu 6 : 33.

mouvoir une cause sympathique, celle de la liberté humaine, et celle contre les défauts des structures ; mais il le fait, bien sûr, en dehors du christianisme.

Tout chrétien doit pourtant avoir assez de lucidité pour discerner que c'est précisément la liberté qui, chez MARX, n'est pas compris et est en danger, ainsi que chez les néo-marxistes — quoique dans un autre sens, il est vrai. Au surplus, la bataille est vaine, parce que les néo-marxistes tout comme les existentialistes croient que les pouvoirs — la science, par exemple — sont autonomes ; de plus le monde étant fermé sur soi n'a plus désormais aucun sens.

Mes étudiants chrétiens vivent au milieu d'étudiants marxistes ou marxisés qui remplissent nos universités. Ils me disent qu'ils discutent avec eux. Beaucoup d'entre eux, prétendument marxistes, avouent qu'ils ne croient plus à rien. Ils en arrivent à une position proche de celle d'ALBERT CAMUS : l'absurde, rien que l'absurde. Et pourquoi l'absurde ? Pourquoi le désespoir ? Au regard des pouvoirs, ils pensent que le mal est chez les capitalistes et qu'on peut changer les structures. A mon avis, ce n'est pas du tout l'absurde parce qu'ils constatent que les pouvoirs durent et que la lutte est vaine. Bien plutôt parce que, dans un monde fermé, ils comprennent qu'on ne peut rien espérer.

Les néo-marxistes comme HABERMAS et MARCUSE ont compris que la lutte pour la liberté est conditionnée par l'autonomie des pouvoirs, ou encore par la rationalité (la notion de WEBER) de l'infrastructure. KORKHEIMER, le fondateur de la *Frankfurter Schule*, a compris quelque chose de plus concernant ces pouvoirs. A la fin de sa vie, il a donné une interview sur le thème : *La nostalgie du tout autre*. Il affirme que cette nostalgie est une nécessité et qu'on en a besoin, parce que le tout autre est la condition de la morale. Mais de cet autre, on n'en sait absolument rien. Pour conclure, il dit que la justice et la liberté se trouvent en relation dialectique. Nous sommes en train de réaliser la justice au sens de l'égalité dans le monde entier. Organiser, maîtriser et contrôler la justice pour tous, c'est une chose possible à la dimension des pouvoirs ; c'est aussi une chose nécessaire. Mais à l'instant où cette justice est établie c'est la fin de toute liberté.

Il n'est pas difficile aux chrétiens de comprendre que sur ce point là la pensée moderne est une erreur et une vanité, à savoir la justice pour les hommes et par les hommes. Car la justice dans ce monde est la justice du Royaume de Dieu ; une justice établie par Dieu en Jésus-Christ.

Les chrétiens ont pour tâche de libérer la science ; c'est là leur tâche scientifique. Il s'agit d'appliquer la rédemption de la création tout entière par Jésus-Christ à la science. Dans ce but, nous recevons des directives, et l'une d'elles — parmi ces directives divines — pour la rédemption de la science, c'est de mettre l'accent sur la *dépendance*, et d'étudier tout ce qui s'y rapporte. Autre-

ment dit : quelle est la signification de la foi concernant l'investigation et les résultats de la science dans le cas d'une foi chrétienne et d'une foi apostate.

L'autre directive est de comprendre les *limites* de la science. Comprendre ces limitations nous permettra de ne pas rejeter tout bonnement la science, sous prétexte que sont si nombreux, autour de nous, ceux qui l'absolutisent, mais au contraire de la pratiquer d'une tout autre manière, d'une manière nouvelle qui nous permette d'être effectivement maîtres de la science, et des autres pouvoirs tels que l'organisation et la technologie. Plus généralement encore, c'est notre tâche d'établir et d'articuler les pouvoirs de telle sorte qu'il soit possible de les maîtriser en vue de l'*élargissement* de la liberté des hommes et de leurs communautés.

C'est cela à quoi nous sommes appelés, et cette tâche peut être très belle aux yeux de Dieu et très réalisable. Cela dépend beaucoup de l'atmosphère ambiante car, d'un côté, elle fait largement état d'un esprit de confiance dans les pouvoirs autonomes et omnipotents, mais aussi, d'un autre côté, d'un esprit qui recherche une sécurité d'en haut dans la société. Mais cela dépend bien davantage de la mentalité des chrétiens. Nombre d'entre eux, davantage inspirés par le marxisme que par l'Évangile, sont en plein désarroi spirituel.

Et pourtant, ne nous est-il pas permis, dans la foi, d'espérer le salut de Dieu et ses miracles ici-bas ?

LA PRIERE PAR L'ESPRIT :

Ephésiens 6 : 18 ¹

Peter R. Jones

Introduction :

Dans son ouvrage magistral de 540 pages entièrement consacrées au problème de la prière, Fernand MÉNÉGOZ dit, à ce propos, en 1932, « Il est... intéressant de voir les esprits les plus divers et même les plus opposés reconnaître unanimement et sans aucune exception qu'au point de vue subjectif la prière forme le centre, le phénomène élémentaire et essentiel de la religion, voire qu'elle se confond avec la religion même ². Par ces paroles MÉNÉGOZ nous assure que nous traitons un thème extrêmement important ³. Mais, en essayant de traiter ce sujet, nous rencontrons pas mal de difficultés, en particulier celle de parler de quelque chose qui est au fond une expérience subjective et spirituelle. Et, au point de vue de la recherche, le texte d'Ephésiens 6 : 18 pose aussi des problèmes.

En ce qui concerne les sources bibliographiques on ne peut trouver que peu de chose dans les articles de revues des trente dernières années ⁴. Il y en a beaucoup sur le contexte immédiat, l'armure de Dieu (vs. 10-17) ⁵ mais tous s'arrêtent au verset 17, et

¹ Cet article est l'une des conférences données à la Faculté Libre de Théologie Evangélique à Vaux-sur-Seine le 6 juin 1975 sur le thème : « la prière par l'Esprit ».

² F. MÉNÉGOZ, *Le problème de la prière* (Paris, 1932), p. 5.

³ *Ibid.*, p. 6 MÉNÉGOZ suggère que cela est vrai surtout pour le christianisme.

⁴ Il n'y a que deux articles, G.-M. BEHLER, « Prier dans l'Esprit et prier sans cesse selon le Nouveau Testament », *Maison-Dieu* 109 (1972), pp. 31-50 ; et A. DIETZEL, « Beten im Geist », *Theologische Zeitung* 13 (1957), pp. 12-32.

⁵ P. F. BÉATRICE, « Il combattimento spirituale secondo san Paolo, Interpretazione de Ef. 6 : 10-17 », *Stud. Pat.* 2 (1972), pp. 359-422 ; A.T. LINCOLN, « A Re-examination of the 'Heavenlies' in Ephesians », *NTS* 19 (4, 1973), pp. 468-483 ; voir aussi les discussions de 6 : 10-17 citées par H. BRAUN, *Qumrân und das neue Testament* (JCB Mohr, Tübingen, 1966), pp. 222-224, y compris celles de KUHN, GROSSOUW, MOLIN, F. M. BRAUN, METZUNGER, BRUCE, BURROWS, MURPHY, et CROSS. Ceux-ci ne montrent aucun intérêt au verset 18.

peut-être avec raison. A première vue, le verset 18 n'appartient pas, semble-t-il au contexte précédent. Selon MASSON, il y a une coupure assez nette ⁶. L'image de la panoplie de Dieu décrit les armes du combat chrétien : l'exhortation à la prière semble être l'un des éléments formels de la conclusion épistolaire. Et de plus très peu de commentaires présentent une défense convaincante de la place du verset 18 dans la suite des idées du chapitre 6.

Néanmoins notre texte est un passage-clé parce qu'il s'agit de cette activité fondamentale dont parle MÉNÉGOZ. C'est l'une de plusieurs choses que le chrétien doit faire sans cesse : priez « en tout temps » ⁷. Donc on ne peut guère conclure que nous n'aurions là qu'une exhortation homilétique un peu exagérée. Au contraire on peut se demander s'il n'y a pas là quelque chose qui touche à l'essence de la théologie paulinienne et au but de cette épître en particulier.

I. CONTEXTE IMMÉDIAT DE 6 : 18

Il semble que ce jugement soit confirmé par le contexte immédiat auquel, à y bien regarder, le verset est grammaticalement lié. A partir du verset 14, il y a toute une série de participes à l'aoriste contrôlés par l'impératif *στῆτε* — *tenez debout* : *περιζωσάμενοι* — *habillant* ; *ἐνδυσάμενοι* — *portant* ; *ὑποδησάμενοι* ; — *étant chaussés* ; *ἀναλαβόντες* — *prenant*. Le verset 17 reprend l'impératif, *δέξασθε* et le verset 18 contient le participe au présent — *προσευχόμενοι* — *priant*. Certains commentaires ont remarqué que les versets 18-20 sont compris dans cette « longue suite de propositions au participe qui reçoivent de *στῆτε* οὖν — *debout donc* (14a) un sens impératif » ⁸. Il faut remarquer cependant que *προσευχόμενοι* est le seul participe au présent dans cette série, c'est-à-dire qu'il décrit une action continuelle. Il est donc possible que Paul veuille exprimer l'idée de la prière par l'Esprit comme le moyen *sine qua non* par lequel on reçoit toutes ces armes spécifiques ⁹ — une sorte de convoi de ravitaillement en munitions, si j'ose dire, qui est toujours en service — en tout temps.

Un autre élément qui lie, semble-t-il, le verset 18 au contexte immédiatement précédent, c'est la juxtaposition des phrases — « *l'épée de l'Esprit* — *ἡ μάχαιρα τοῦ πνεύματος* et *la prière par*

⁶ Charles MASSON, *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens* (Paris, 1953), p. 223. Selon Masson l'apôtre achève un sujet (les armes du chrétien) au verset 17, et il en commence un autre (la prière) au verset 18.

⁷ Rom. 1 : 9 ; I Thes. 1 : 3 ; 2 : 13 ; 5 : 17 ; II Tm. 1 : 3.

⁸ La TOB ne montre pas cette relation syntaxique.

⁹ Masson, *op. cit.*, p. 223. Je cite Masson bien qu'il n'accepte pas l'inclusion du verset 18 dans cette suite. *Ephesians and Colossians* (ICC, Clark, Edinburgh, 1897), p. 187. F. FOULKES, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (Tyndale, Grand Rapids), p. 177. Voir aussi SCHLATTER, HAUPT et OLFRAMARE.

¹⁰ FOULKES, *ibid.*

l'Esprit — προσευχόμενοι τοῦ πνεύματος. Cette combinaison provocatrice a suggéré à un exégète anglais, J. Armitage ROBINSON, que Paul voulait souligner sa conviction que la prière est une autre forme de la *ῥῆμα θεοῦ* — *parole de Dieu*.

Dans la recherche qui suit il nous faudra garder ces trois possibilités sous les yeux, à savoir — la prière par l'Esprit en tant que *sine qua non*, présuppose la réception et l'usage des armes spécifiques ; la prière par l'Esprit en tant qu'élaboration de la fonction de l'Épée de l'Esprit ; et, avec MASSON, qu'il y a une coupure entre les vv. 17 et 18.

II. L'ARRIÈRE-PLAN VÉTÉRO-TESTAMENTAIRE DE 6 : 18 ET DE L'ÉPÎTRE ELLE-MÊME.

Tous les exégètes modernes reconnaissent l'importance de l'Ancien Testament pour l'image paulinienne de l'armure de Dieu¹¹. Même si on trouve des notions semblables chez les sectaires de Qumrân¹² ou dans les livres apocryphes¹³, la source originelle c'est l'Ancien Testament et surtout la prophétie d'Esaïe 59 : 17¹⁴. Si Paul parle de l'armure de *Dieu* — ἡ πανοπλία τοῦ θεοῦ — dans Esaïe 59 : 17, c'est *Dieu* qui « se revêt de la justice comme d'une cuirasse et il met sur sa tête le casque du salut. » Selon saint Paul cette prophétie concernant Dieu est accomplie dans les chrétiens parce que les chrétiens se servent de l'armure *de Dieu*. Il semble que plusieurs éléments de cette prophétie, et surtout dans le contexte d'Esaïe 59 : 17, ont influencé la pensée de Paul dans sa lettre aux Ephésiens. On doit se rappeler l'armure du Roi-Messie (Esaïe 11 : 1-15) qui « frappera la terre de sa parole... La justice sera la ceinture de ses flancs, et la fidélité la ceinture de ses reins. » Et, sur cet agent de Dieu, « L'Esprit de l'Éternel reposera. » Esaïe 52 : 7 nous dit que ceux qui évangélisent (εὐαγγελίζονται), ceux qui publient la paix ont de beaux pieds. Ils ont des pieds vraiment chaussés de l'Évangile de Paix¹⁵.

Mais le contexte immédiat d'Esaïe 59 : 17 évoque le thème majeur de l'Épître aux Ephésiens — le salut des Juifs et des Païens, quelque chose que les commentaires ne voient pas. Il est très intéressant de remarquer qu'en premier lieu, en traitant le même sujet, le salut d'Israël et les païens, dans les trois chapitres 9-11 bien connus de l'épître aux Romains, Paul cite Esaïe 59 : 20 —

¹¹ CALVIN est une exception notable.

¹² H. BRAUN, *op. cit.*, p. 222.

¹³ MASSON, *op. cit.*, p. 222 fournit les références et voir R. BAULES, *L'insondable richesse du Christ* (Cerf, 1971), p. 119 ss.

¹⁴ M. BURROWS, MASSON, *ibid.* Texte Grec des *Sociétés bibliques*, voir les notes, p. 678.

¹⁵ Voir aussi Sg 5 : 17-20.

« Un rédempteur viendra pour Sion, pour ceux de Jacob qui se convertiront de leurs péchés. » Donc le salut d'Israël est prévu. Mais, en deuxième lieu, également Esaïe prophétise l'arrivée des païens dans les versets suivants (Es. 60 : 1-7) :

*Debout ! Resplendis ! car voici ta lumière,
et sur toi se lève la gloire de Yahvé.
Tandis que les ténèbres s'étendent sur la terre
et l'obscurité sur les peuples, sur toi se lève Yahvé,
et sa gloire sur toi paraît.
Les nations marcheront à ta lumière
et les rois à ta clarté naissante.
Lève les yeux aux alentours et regarde :
Tous sont rassemblés, ils viennent à toi.
Tes fils viennent de loin,
et tes filles sont portées sur la hanche.
Alors, tu verras et seras radieuse.
Ton cœur tressaillira et se dilatera,
car les richesses de la mer afflueront vers toi,
et les trésors des nations viendront chez toi.
Des multitudes de chameaux te couvriront,
des jeunes bêtes de Madian et d'Epha ;
tous viendront de Saba
apportant l'or et l'encens
et proclamant les louanges de Yahvé.
Tous les troupeaux de Qedar se rassembleront chez
les béliers de Nebayot seront à ton service [toi,
ils monteront à mon autel en sacrifice agréable,
et je glorifierai ma maison de splendeur.*

Le prophète voit des nations marchant vers la gloire d'Israël, portant leurs trésors à Jérusalem¹⁶. Tout cela, il faut le dire, confirme l'hypothèse de CERFAUX qui voit l'arrivée de la collecte pagano-chrétienne à Jérusalem comme l'occasion de la composition de cette épître, l'éloge de l'Eglise une et universelle. Or, chose remarquable, l'arrivée des païens dans l'Eglise par le renversement du mur de séparation (2 : 14) est déjà prévue dans cette prophétie. Les troupeaux et les béliers de ces nations « monteront sur mon autel et me seront agréables¹⁷, et je glorifierai la maison de ma gloire » (60 : 7). La réalité dépasse la prophétie. Non seulement leurs offrandes, mais eux, ils ont accès auprès du Père, dans un même esprit. Cette unification des Juifs et des

¹⁶ M. CARREZ, *De la souffrance à la Gloire* (Delachaux et Niestlé, Paris, 1964), p. 91 qui dit : « En portant à Jérusalem la collecte faite parmi les païens convertis au Christ, les délégués des Eglises montrent que ces visions messianiques sont réalisées. CARREZ cite Esaïe y compris Es. 60-62.

¹⁷ Il est intéressant de remarquer que selon la LXX ces bêtes, ces offrandes, sont sur l'autel de Dieu (δεχτά Es. 60 : 7), et que Paul, en parlant de la collecte des païens, utilise un mot voisin, εὐπρόσδεκτος (Rom. 15 : 16) et décrit son ministère parmi les païens avec un vocabulaire spécifiquement sacerdotal.

païens est sûrement la gloire de la maison de Dieu qu'enregistre l'apôtre Paul dans son épître aux Ephésiens.

Peut-être cet arrière-plan explique-t-il la citation problématique du cinquième chapitre au verset 14. « Relève-toi d'entre les morts et Christ t'éclairera. » Comme le dit MASSON, nous avons là « un fragment d'hymne chrétien d'origine inconnue. »¹⁸ Néanmoins il me semble que la décision d'inclure cet hymne, connu des lecteurs, est dominée par l'existence d'allusions au contexte particulier d'Esaïe 59. Les notes du texte grec des Sociétés bibliques donnent trois références à l'Ancien Testament, toutes se trouvant dans la prophétie d'Esaïe. L'une d'entre elles est Esaïe 60 : 1 qui exprime la même idée « Lève-toi, sois éclairée, car ta lumière arrive, et la gloire de l'Eternel se lève sur toi. » Cet appel est lancé pour réveiller les Juifs au moment du salut eschatologique des nations (60 : 3) et les versets qui précèdent immédiatement décrivent l'essence de la nouvelle alliance de Dieu avec Sion de la manière suivante :

Dit l'Eternel, voici mon alliance avec eux : MON ESPRIT qui repose sur toi, et mes paroles, que j'ai mises dans ta bouche, ne se retireront point de ta bouche, ni de la bouche de tes enfants, ni de la bouche des enfants de tes enfants... dès maintenant et à jamais.

On remarque avec intérêt que parmi ces éléments puisés du dernier tiers du chapitre 59 et de la première moitié du chapitre 60, il y a la promesse eschatologique de l'Esprit, et l'Esprit étroitement lié aux paroles de Dieu. On peut conclure que saint Paul a été fortement influencé en composant son épître aux Ephésiens par ces versets de l'Ancien Testament et même notre verset 6 : 18 qui doit être interprété comme un accomplissement de l'histoire du Salut.

III — CONSÉQUENCES TIRÉES DE CET ARRIÈRE-PLAN VÉTÉRO-TESTAMENTAIRE

Ai-je raison en considérant Esaïe 59 comme ayant eu une influence très importante sur la composition de notre verset ? Je peux bien remarquer une influence générale de ces chapitres d'Esaïe sur l'épître entière, mais ai-je une vraie justification pour affirmer une influence directe d'Esaïe 59 : 21 sur Ephésiens 6 : 18 ? Simplement il faut admettre une juxtaposition très intéressante dans les deux textes. Esaïe 59 : 17-19 pré-

¹⁸ *Op. cit.*, p. 208.

sente l'armure de Dieu et son combat contre ses ennemis, verset 20 son salut d'Israël, et verset 21 la promesse qu'Israël possèdera son Esprit et ses *paroles* — ῥήματα dans sa bouche. Donc la suggestion concernant la relation intégrale entre 6 : 18 et son contexte de J. Armitage ROBINSON est juste, me semble-t-il. Elle est soutenue justement par cet arrière-plan particulier de l'Ancien Testament. La suggestion est juste parce qu'on voit la même progression des idées dans Ephésiens 6 : 14-18 — l'armure de Dieu (maintenant employée par le nouveau peuple de Dieu) et le combat contre les ennemis de Dieu et son peuple (maintenant *vis* d'une optique spirituelle), vv. 14-17 ; la *parole de Dieu* (ῥῆμα θεοῦ), qui est l'épée de l'esprit (v. 17), et cette parole dans la bouche du nouvel Israël quand il se sert de cette épée¹⁹ et quand il prie par l'Esprit. Je ne veux pas aller aussi loin que ROBINSON qui fait de la prière le seul sens de l'expression *l'épée de l'Esprit*. En premier lieu Paul fait allusion aux paroles prophétiques de l'ancienne et de la nouvelle alliance (Ephésiens 3 : 5) et Christ nous donne un exemple parfait de l'emploi de paroles de l'Ancien Testament suggérées par l'Esprit²⁰, comme une épée par laquelle dans sa tentation il a triomphé du Diable. Mais il y a ici ce que veut suggérer ROBINSON : un indice du ministère étrange de l'Esprit exprimé nettement dans Romains 8 : 26-27 de l'intercession de l'Esprit qui change nos prières en langage de Dieu. Et si la promesse de Dieu pour nous c'est que ni son Esprit ni ses paroles ne se retireront de (nos) bouche(s) quand nous *prions dans l'Esprit* « en tout temps »²¹ nous nous servons de l'épée de l'Esprit, parce que dans un sens important la prière est en effet l'expression de l'Esprit, en nous aidant à crier, *Abba*, Père²².

Nous avons essayé de démontrer qu'Ephésiens 6 : 18 est vraiment lié aux versets précédents du point de vue grammatical et du point de vue du raisonnement. Nous estimons que nous avons trouvé un indice de la notion que la prière est un usage important de l'Épée de l'Esprit. Mais en même temps, nous voulons maintenant montrer que, selon Ephésiens 6 : 18, l'Esprit a un autre ministère dans la prière que nous avons déjà comparé à un convoi de ravitaillement, un convoi qui maintient tous les théâtres de la guerre, c'est-à-dire un ministère primordial, qui rende possible la vie chrétienne elle-même et qui, selon l'arrière-plan vétéro-tes-

¹⁹ On trouve la notion de la Parole de Dieu en tant qu'épée dans Hébreux 4 : 12 et celle de la parole dans la bouche comme une épée dans l'Apocalypse 1 : 16. Voir aussi le psaume 149 : 5-6 — « ...les siens (de Jahvé) jubilent de gloire, ils acclament... les éloges de Dieu à pleine gorge, à pleines mains l'épée à deux tranchants » (*Bible de Jérusalem*).

²⁰ MASSON, *op. cit.*, p. 222.

²¹ Jean 14 : 13.

²² Rom. 8 : 15. Voir ROBINSON, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (Clarke, London, 2^e éd.), p. 136. Voir aussi BEHLER, *art. cit.*, p. 36 qui dit : « Dieu n'est pas seulement celui que nous prions, louons, et adorons mais aussi celui qui prie en nous, avec nous, pour nous. »

tamentaire que nous venons de discuter, est l'essence de la vie de la nouvelle alliance — les paroles du Seigneur *toujours* dans notre bouche.

IV. EPHÉSIENS 6 : 18 ET LE MINISTÈRE DE L'ESPRIT DANS CETTE ÉPÎTRE.

a) Eph. 2 : 18 et son contexte

Paul décrit le rôle fondamental de l'Esprit dans Ephésiens 2 : 18. Dans ce contexte il développe le thème majeur de l'épître — *la gloire de l'Eglise*. On y trouve la description la plus élevée dans les écrits pauliniens du rôle et de la position de l'Eglise, description telle qu'un certain nombre d'exégètes ont nié l'authenticité de l'épître²³. Je suis fermement convaincu de sa paternité paulinienne²⁴, et précisément à cause de cet arrière-fond vétéro-testamentaire qui prévoit ce que, selon les critiques, l'apôtre Paul n'aurait pas pu concevoir même après avoir vu la réussite de la collecte pagano-chrétienne apportée à Jérusalem et de sa proclamation de l'Évangile à Rome.

En raison de ce déroulement des événements eschatologiques et de leur accomplissement, on voit, il est vrai, un autre accent dans les épîtres de la captivité que celui qu'on voit dans les épîtres antérieures. Toutes les autres doctrines majeures y servent le thème de la gloire de l'Eglise. Si la réconciliation en Christ dans Romains effectue le pardon des péchés, dans Ephésiens un autre aspect est développé, à savoir, la réconciliation entre Juifs et païens dans l'Eglise (Ephésiens 2 : 11-3 : 6). Le cas de la Résurrection du Christ est semblable. Si selon Romains des hommes morts sont ressuscités de leurs péchés avec Christ, selon Ephésiens ils sont montés aux cieux avec Christ pour s'asseoir dans les lieux saints (2 : 5, 6). Et voilà, le contexte immédiat d'Ephésiens 2 : 18 — « car par lui (Christ) nous avons les uns et les autres accès auprès du Père, dans un même Esprit. »

b) L'Esprit comme moyen d'accès auprès du Père

Christ, bien sûr, est la base légale de notre accès auprès du Père parce qu'« en lui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés (1 : 17)... vous qui étiez jadis éloignés, vous avez été rapprochés par le sang du Christ... réconciliés avec Dieu par la croix... » (2 : 13, 16). Donc, c'est par son œuvre vicair que nous pouvons nous approcher de Dieu. Mais notons que l'Esprit

²³ Par exemple, MASSON, *op. cit.*, p. 227 s. Les éditeurs de la TOB présentent toutes les possibilités sans en choisir une.

²⁴ Voir BAULES, *op. cit.*, p. 7, qui fournit une bibliographie des exégètes qui estiment Ephésiens paulinien y compris P. BENOIT, L. CERFAUX, O. CULLMANN, B. RIGAUX, H. SCHLIER, et BAULES lui-même.

est le moyen immédiat et subjectif de notre accès auprès du Père. Nous n'avons pas que le fait objectif de la résurrection du Christ déjà accomplie qui est les prémices de ceux qui sont morts (I Corinthiens 15 : 20) et donc l'assurance en principe de notre résurrection à venir. Nous n'avons pas que le principe de notre session en Christ dans les lieux saints. Nous avons maintenant dans l'Esprit et par l'Esprit une expérience actuelle de ces vérités parce que l'Esprit est les *prémices* (ἡ ἀπαρχή) de la rédemption à venir (Rom. 8 : 23), le *sceau* (ἡ σφραγίς) de notre salut (Eph. 1 : 13), II Cor. 1 : 22), les *arrhes* (ὁ ἀρραβών) de l'avenir mis dans nos cœurs par Dieu (II Cor. 1 : 22). Ainsi nous avons une expérience actuelle de ce qui est vrai en principe. Nous avons « un Esprit d'adoption, par lequel nous crions : Abba ! Père. » Cet Esprit « rend témoignage à notre esprit (maintenant) que nous sommes enfants de Dieu » (Rom. 8 : 15, 16).

C'est de cette manière que l'Esprit est notre moyen d'entrée immédiate dans la présence de Dieu. Il nous donne de nous approcher de Dieu à la manière de l'Épître aux Hébreux. Il est le témoin dans nos cœurs que Jésus a inauguré pour nous une route nouvelle et vivante dans le sanctuaire par son sang (Héb. 10 : 19-20). Donc à l'égard de notre texte on peut conclure que *la prière par l'Esprit c'est le moment à toujours expérimenter qu'on est amené dans la présence de Dieu, le moment à saisir en tout temps de la vraie situation d'assis dans les lieux saints en Christ*. Colossiens, l'épître correspondant à Ephésiens, exprime cette même notion quoique d'une manière légèrement différente et donc l'éclaircit. Là, l'apôtre dit : « Si donc vous êtes ressuscités avec Christ, *cherchez les choses d'en haut* où Christ est assis à la droite de Dieu » ²⁵. C'est pour cette raison, me paraît-il, que l'apôtre nous exhorte à prier en tout temps ; parce que la prière par l'Esprit n'est pas seulement la prière formelle de supplication ou les moments de communion avec Dieu qu'on passe à part, seul, à genoux au chevet de son lit. Il s'agit plutôt d'une manière de vivre, d'un style de vie. On vit dans la prière par le ministère des prémices de l'Esprit qui actualise dans notre expérience subjective la vérité de notre accès auprès du Père. Nous sommes exhortés à faire usage de ce ministère de telle sorte qu'au fond la prière par l'Esprit est indépendante des sentiments ou de l'extase ²⁶. Elle

²⁵ Colossiens 3 : 1. Notez dans le verset 2 le contraste avec les choses d'en haut et celles sur la terre, et la contestation de Paul dans Eph. 6 : 12 : « ... nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang... »

²⁶ Pour la même expression voir Jude 20 et aussi les observations de Michael GREEN, *The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude* : (Tyndale New Testament Commentaries : Eerdmans, Grand Rapids, 1968), p. 184, qui montre qu'il ne s'agit pas de la glossalaie. Plutôt c'est la prière de chaque chrétien qui, par définition possède l'Esprit (Rom. 8 : 9) et qui en toute chose est conduite par l'Esprit (Gal. 5 : 18). Selon le contexte immédiat, il est évident que la prière par l'Esprit appartient à chaque chrétien, et les moqueurs, les impies n'ont pas l'Esprit (v. 19).

est plutôt le ministère de l'Esprit qui nous fait nous rendre compte que nous sommes plus que vainqueurs, que nous sommes montés bien au-dessus du sang et de la chair, « bien au-dessus de toute Autorité, Pouvoir, Puissance, Souveraineté, et de tout autre nom qui puisse être nommé non seulement dans ce monde, mais encore dans le monde à venir » (Eph. 1 : 21). Le témoignage que l'Esprit, dans nos cœurs, rend à cette vérité est le vrai ravitaillement de notre vie chrétienne dans notre combat contre le Malin. Si dans nos prières l'Esprit nous hausse jusqu'à la présence de Dieu, nous voyons que l'ennemi est vaincu, que la victoire nous est assurée et nous sommes prêts à reprendre nos armes spirituelles avec confiance, sachant que « la victoire appartient à l'Eternel » ²⁷.

Cette compréhension de la prière par l'Esprit n'exclut pas la possibilité formelle de la supplication publique ou privée « dans ta chambre » ²⁸. Mais l'expression « *la prière par l'Esprit* » exige que nous comprenions l'activité de la supplication, de la pétition qui devient quelquefois « de vaines paroles » ²⁹, sous la réalité de notre nouvelle position en Christ dans les lieux célestes ; sous cette nouvelle sorte de prière — dans l'Esprit. L'apôtre Paul exhorte les Ephésiens à faire toutes sortes de prières et de supplications y compris les hymnes de louanges et les actions de grâces au culte communautaire ³⁰, y compris les prières pour tous les saints. Et cet accent communautaire qu'on trouve dans les prières d'Ephésiens s'accorde parfaitement à notre compréhension de base de la prière par l'Esprit. Lorsque, par le ministère de l'Esprit, nous nous rendons compte encore une fois de notre situation en Christ, il ne s'agit pas simplement d'une expérience individuelle. Plutôt le chrétien sait que sa position en Christ est une place dans le corps de Christ avec ses frères et sœurs réconciliés avec Dieu et réconciliés les uns avec les autres et il sait que l'Esprit intercède en faveur des *saints* ἁγίοι (Rom. 8 : 27). De même que Paul se sert du pronom personnel au pluriel — ἡμεῖς — nous avons les uns et les autres accès auprès du Père par le même Esprit. A juste titre les Ephésiens doivent prier aussi bien pour πάντων τῶν ἁγίων que pour Paul, afin qu'ils puissent avoir de la

²⁷ I Samuel 17 : 47. Cette interprétation à des bien-fondés dans une parole de Jésus — Luc 21 : 36. Des similarités sont telles qu'on peut penser que Paul interprète cette parole du Seigneur dans le cadre de sa propre théologie qui a vu l'accomplissement de cette prophétie — Notez les mots en commun — ἀγρυπνέω ἐν παντί καὶ ὡς. δέομαι (δέησις) et ἵστημι. « Veillez donc et priez en tout temps afin que vous ayez la force d'échapper à toutes ces choses (ces tribulations etc) qui arriveront et de paraître debout devant le fils de l'homme. ». Selon Jésus c'est la prière qui est notre arme essentielle contre le Diable et ses attaques et qui nous assurera de notre acceptation au jugement final. Paul en est d'accord, mais par l'Esprit de Jésus en tant que son apôtre il peut nous assurer qu'avec la venue de l'Esprit nous pouvons maintenant ajouter cette victoire finale par notre vie de prière par l'Esprit.

²⁸ Mt. 6 : 6.

²⁹ Mt. 6 : 7.

³⁰ Eph. 5 : 18-20.

hardiesse, comme l'apôtre, pour le combat spirituel³¹. Mais, au fond, je voudrais suggérer que le contenu des prières des Ephésiens pour tous les saints et pour Paul, c'est la prière que tous les saints par l'Esprit puissent se rendre compte de leur position dans les lieux célestes à partir de laquelle le combat avec hardiesse est possible.

c) *Conséquences pratiques de cette liberté d'accès.*

Nous venons d'employer le mot *hardiesse* qui se trouve dans 6 : 19. Rien d'étonnant si la notion d'accès (προσγωγή) et ce ministère de l'Esprit sont souvent associés à l'expression παρρησία qui veut dire *confiance*, *assurance* et *hardiesse*³².

En premier lieu, nous avons de la *confiance* (παρρησία) dans notre approche de Dieu quand nous entrons dans sa présence. C'est dans ce sens que nous avons compris Ephésiens 2 : 18 et 3 : 12 et Hébreux 10 : 19 et, chose intéressante, Ephésiens 3 : 12 et Hébreux 10 : 19 contiennent le mot παρρησία. Dans ce cas notre παρρησία vient de l'œuvre vicairie du Christ qui effectue notre réconciliation avec Dieu, et Dieu nous donne l'Esprit d'adoption aussi pour que nous nous approchions de Dieu comme Père, *Abba* ! Voici notre confiance d'accès : La confiance des enfants en leur père. C'est la confiance dont nous nous servons dans nos prières par l'Esprit. Nous pouvons demander n'importe quoi de notre Père, surtout les requêtes pour tous les saints. L'amour parfait de Jésus a banni la crainte (cf. I Jn 4 : 18). Donc l'auteur de l'épître aux Hébreux nous exhorte à prier de la façon suivante : « Approchons-nous donc *avec assurance* — μετὰ παρρησίας du trône de la grâce afin d'obtenir miséricorde et de trouver grâce pour être secourus dans nos besoins »³³. On trouve une idée voisine dans II Corinthiens 3 : 17-18 où Paul parle de la liberté dans l'Esprit, évidemment une liberté d'accès puisque nous pouvons contempler la gloire du Seigneur³⁴. Mais dans ce passage nous trouvons l'autre sens de ce mot important παρρησία.

Si avec le premier sens il s'agit de l'assurance *d'accès* auprès du Père par l'Esprit, le deuxième sens concerne l'assurance *d'action*³⁵. Donc l'apôtre Paul en raison du ministère de l'Esprit (II

³¹ 16 : 19, 20.

³² Voir H. SCHLIER, *Theologischer Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, pp. 869-884. Il s'agit d'un terme technique de la démocratie grecque. Il exprime le droit et le devoir possédés par tout citoyen libre de faire publiquement entendre sa voix dans la vie politique.

³³ Héb. 4 : 16.

³⁴ Voir une discussion de l'exégèse targumique de ce texte dans M. McNAMARA, *Targum and Testament*, (Eerdmans, 1972), pp. 108-113. Ps. Jon Ex. 33 : 7s comprend les éléments d'accès d'Esprit et de Prière.

³⁵ Selon G. MINETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (Editions du Cerf, Paris, 1968) p. 308, « Les premiers chrétiens reprennent ce mot pour exprimer la liberté intérieure et extérieure d'annoncer publiquement l'Evangile ».

Cor. 3 : 8) peut dire : « Nous usons d'une grande liberté — πολλῇ παρρησίᾳ d'une grande assurance, hardiesse » (3 : 12)³⁶. La prière et l'Esprit produisent en Paul une confiance face à la mort ; la prière dans l'Esprit selon les Actes 3 : 31 produisent une proclamation de la parole de Dieu avec παρρησίᾳ par les apôtres (voir 4 : 13 et 2 : 29). La prière par l'Esprit dans notre verset 6 : 18 a pour but une proclamation de l'Evangile par l'apôtre Paul avec hardiesse (v. 20). On a raison, me semble-t-il de penser que l'assurance d'accès a des conséquences pratiques, à savoir une assurance ou une hardiesse d'action, c'est-à-dire accès auprès du Père par la prière dans l'Esprit, avec παρρησίᾳ donne au chrétien une vraie compréhension de sa situation en Christ afin qu'il puisse faire la guerre contre le Diable et ses anges avec παρρησίᾳ. Paul fait allusion à cette même hardiesse dans II Corinthiens 10 : 3-4 :

Nous vivons dans la chair, évidemment, mais nous ne combattons pas selon la chair. Non, les armes de notre combat ne sont point charnelles, mais elles ont, au service de Dieu, la puissance de renverser les forteresses.

Conscient de son assurance dans l'Esprit Paul dit à ses lecteurs corinthiens (II Cor. 4 : 1) que, malgré de légères afflictions « nous ne perdons pas courage — ἔγκακέω » (qui est nettement le contraire de παρρησίᾳ) parce que « de même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour » par l'Esprit (3 : 18).

Cette suite des idées est justement reproduite d'une manière étonnante dans Ephésiens 3 : 12-16, et elle fournit à la fois la preuve de la justesse de notre interprétation. Voici le raisonnement de l'apôtre. « ...Nous avons », dit-il παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν (un hendiadys qui veut dire) « assurance d'accès... de nous approcher de Dieu avec confiance. Aussi je vous demande de ne pas perdre courage (ἐγκακέω, encore le contraire d'assurance) à cause de mes tribulations pour vous : elles sont votre gloire. A cause de cela je fléchis les genoux devant le Père (maintenant Paul prie pour ses lecteurs comme il va le leur demander pour lui, 6 : 19)... afin qu'il vous donne, selon la richesse de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son Esprit dans l'homme intérieur... » L'assurance d'accès produit l'assurance d'action ; elle produit des hommes fortifiés par la richesse de la gloire de Dieu, ayant vu par l'Esprit, avec les yeux de leur cœur (1 : 17), la présence du Roi et son trône de la grâce et leur héritage, des hommes donc prêts à faire de bonnes

³⁶ Voir Van Unnik « With Unveiled Faces », *Nov Test* 6 (1963), pp. 153-69, et « La conception paulinienne de la nouvelle alliance », *Littérature et théologie pauliniennes* (Bruges, 1960), pp. 109-126.

œuvres (2 : 10) et prêts à faire la guerre avec *παρρησία* contre les puissances malignes ³⁷ (6 : 19).

V. — CONCLUSION.

Nous concluons que l'expression *prière par l'Esprit* décrit l'essence de la vie chrétienne subjective. Dans un sens Paul résume l'épître entière dans cette exhortation « faites en tout temps par l'Esprit toutes sortes de prières » et cette exhortation demeure toujours afin que nous la fassions en tout temps ; même on doit ajouter, peut-être, lorsqu'on écrit une exégèse sur « La prière par l'Esprit ».

³⁷ Ces éléments de l'Esprit comme les prémices de notre héritage (v. 23), la prière dans l'Esprit (v. 26-28) et la victoire sur les puissances (v. 38-39) qui produit l'assurance (v. 37) malgré la souffrance (v. 35-36), tous ces éléments se trouvent dans Romains 8. Voir Michel DE GOËDT, « L'intercession de l'Esprit dans la prière Rom. 8 : 26-27 », « *Concilium* 79 (1972), pp. 25-36, et surtout, p. 26.

La Stratégie

par Jean Brun

DIONYSOS est le dieu dans lequel s'est projeté l'homme éprouvant sans cesse les limites temporelles, spatiales et physiques de l'existence ; l'ivresse que recherche Dionysos est une expérience dont il attend la possibilité de trouver le temps et l'espace en dépassant les cadres spatio-temporels de l'existence. Aujourd'hui le cortège de Dionysos traîne à sa suite l'érotisme forcené, la révolution sans doctrine, les érostatismes nihilistes, les stupéfiants chimiques et intellectuels, la désintégration et le psychédélisme, le règne des mass media, la cruauté et la violence.

LE SABBAT TECHNIQUE.

Comme l'a bien montré Kapp, les outils et les instruments sont, par leurs formes ou leurs fonctions, des prolongements de l'organisme humain et plus précisément de la main ; c'est ce qui permet de comprendre que la machine est investie d'une mission qui déborde infiniment les activités auxquelles elle semble se consacrer. Aujourd'hui la machine est célébrée comme un organisme d'un type nouveau permettant à l'homme de connaître des ivresses d'un type inconnu et, entre autres, celle de la vitesse ; c'est la raison pour laquelle MARINETTI et les futuristes avaient chanté la machine prometteuse d'extases. Dans une sorte de danse dionysiaque l'homme tente de faire corps avec la machine pour se donner l'illusion de connaître l'ubiquité et de joindre quasi-instantanément ici et là-bas.

Nous pouvons dire que la technique nous a plongés aujourd'hui dans un véritable sabbat technique, sabbat dont un MC LUHAN s'est d'ailleurs fait le prophète. Par l'intermédiaire de la machine, Dionysos promet à l'homme l'infini, les au-delà de la présence ; il lui offre la levée de toutes les frontières et la possession de la Totalité.

LA LACÉRATION DE DIONYSOS.

Nous vivons aujourd'hui une période de la désintégration joyeuse, comme en témoigne le fait que l'adjectif « atomique » est

devenu synonyme, non pas de « terrifiant » mais de « merveilleux ». Cette désintégration s'est d'abord attaquée à la phrase, disloquée par DADA, puis au mot disloqué par le *lettrisme* et finalement aux lettres désintégrées par l'ultralettrisme. Il en va de même en peinture où nous assistons à une désintégration de l'objet et de la figure humaine, comme en témoigne la vogue pour l'art informel, l'art abstrait ou le tachisme. Dans de telles conditions il n'est pas étonnant que la notion de « sujet » s'évanouisse de plus en plus dans tous les domaines. Le sujet est, en effet, ce contre quoi Dionysos s'acharne. Cette désintégration du sujet a commencé par une attaque contre la notion de *transcendance*, elle s'est ensuite précisée par un effort pour dénoncer la vie intérieure dont on a voulu délivrer l'homme (SARTRE). Elle aboutit aujourd'hui au « nouveau roman » de ROBBE-GRILLET et à la « nouvelle critique » de ROLAND BARTHES. Désormais il n'y a plus de message mais seulement des signes avec lesquels joue Dionysos.

LA POSSESSION PAR LES CHAMPS.

Cette dislocation du sujet s'est accompagnée d'entreprises cherchant à nous faire comprendre qu'il n'existe pas de sujets mais seulement des *champs* historiques, gnoséologiques, culturels, idéologiques, pulsionnels, etc... dont chaque individu ne serait qu'un reflet momentané. C'est ainsi que, de tous côtés, on nous avertit qu'il ne convient pas de dire « Je parle », mais « Ça parle » ou « On parle » ; je suis possédé, nous dit-on, par des champs qui me traversent, qui parlent à travers moi et dont je ne suis que le porte-parole.

La danse de Dionysos débouche aujourd'hui dans l'extase de la possession par le champ prometteur de toutes les combinaisons et de toutes les syntaxes. C'est pourquoi on affirmera volontiers que ce sont *les champs* du savoir, de l'histoire, des pulsions, de la société ou de la langue *QUI vivent l'homme*, celui-ci n'étant qu'un pseudopode vite rétracté de toutes ces nappes de charriage qui le submergent de tous côtés.

LES REMEMBREMENTS DE DIONYSOS.

La désintégration de la personne, la possession par les champs, chantés par Dionysos, préludent à des remembrements du dieu selon des rythmes inconnus. C'est pourquoi l'homme d'aujourd'hui recherche tellement le monstrueux qui connaît un prestige sans cesse accru. Car le monstre réalise bien la dislocation de l'existence individuelle, sa constitution suppose que des interdits aient été transgressés. Le monstre, dans son organisme même, incarne le délire enthousiaste du corps à la recherche de toutes les dimensions possibles. Les monstres sont nés de l'immense « Oui » que Dionysos oppose à tous les « Non » se rattachant aux limites qui constituent l'homme.

Telle est la raison pour laquelle l'homme d'aujourd'hui, grand adorateur de Dionysos, est en quête de n'importe quelle nouveauté, il plonge au fond du gouffre, Enfer ou Ciel qu'importe, au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau, selon l'expression bien connue de BAUDELAIRE. C'est pourquoi l'essayisme et l'aventure alimentent les recherches fébriles et les quêtes anxieuses dans n'importe quelle direction. L'homme en est ainsi venu à célébrer le pathologique, à rechercher ce que les médecins appellent « le beau cas ». Le monstrueusement pathologique, l'insolite tératologique finit par être attendu avec impatience, appelé avec ferveur, puis cultivé avec délices. On ne recherche plus que les extases vers le bas.

C'est pourquoi l'expérience de la transgression, de la violation des tabous et des interdits prend une telle importance : elle constitue le type même de l'expérience dionysiaque dans la mesure où elle traduit un désir de renverser toutes les limites. L'homme en attend le pouvoir de se transgresser lui-même et de devenir l'égal de FAUST. De là naissent tous ces éthyliques intellectuels dont l'homme attend des jeux inconnus.

Car l'on pense aujourd'hui volontiers que tout est jeu et que par conséquent il n'y a pas des coups gagnants et des coups perdants, mais que tous les coups se valent car gagner ne signifie rien. De là naissent les *érostratismes* du nom du grec EROSTRATE qui brûla le temple d'Ephèse et les vertiges de la consommation à la recherche d'épices intellectuelles et érotiques nouvelles.

Puisque tout est jeu, tout doit devenir théâtre, le théâtre doit descendre dans la rue, nous devons chercher à provoquer des liages, des agitations, des accouplements inconnus, bref nous devons nous livrer au dieu *Hasard* afin de cultiver les « happenings ». C'est ainsi que se déclenchent toutes les fureurs de la consommation qui caractérisent la boulimie de Dionysos qui consomme de tout : des idées, des vedettes, des philosophes, des artistes, des livres et surtout des hommes. Et, pour que cette consommation connaisse un rythme sans cesse accéléré nous attendons, ou provoquons, avec volupté les catastrophes et les conduites suicidaires capables de tout bouleverser. D'où les donjuanismes de la catastrophe et les professions de foi en faveur d'un destructivisme acharné (cf. le « *Destruction in Art Symposium* » tenu à Londres).

CRUAUTÉ ET DICTATURE.

A partir du moment où l'on proclame que l'homme n'a pas d'essence, qu'il est nécessaire qu'il se désagrège et se laisse posséder par des champs de toute sorte, la cruauté devient le ferment du viol de l'homme par lui-même. Une telle tradition de cruauté dionysiaque se retrouverait des fêtes grecques à nos jours en passant par NIETZSCHE et Antonin ARTAUD. Cette cruauté se manifeste aujourd'hui dans deux domaines complémentaires : ce-

lui du règne du concept où triomphent les Grands Inquisiteurs qui pensent que l'homme est fait pour le plan et qui le soumettent au lit de Procuste de leurs décisions « rationnelles », — celui du règne des délires idéologiques qui cultivent tous les « à rebours » (titre d'un ouvrage de HUYSMAN). Qu'il s'agisse du règne de la prétendue *Loi du Jour* ou de celui de la *Passion de la Nuit* nous nous trouvons devant des entreprises qui voient dans la fureur dionysiaque ce qui pourra venir à bout de la personne humaine.

SAUVETAGES ET SALUT.

L'homme est à lui-même un organe-obstacle : s'il ne se découvre pas comme seuil, il risque de périr des vertiges où l'on proclame que « rien n'est vrai » et que « tout est permis ». L'autre est celui devant qui je dois m'arrêter car il est indépassable, c'est dans une telle découverte que s'enracine le respect que je lui dois et la découverte du secret qu'il incarne. La grande ruse de Dionysos consiste à nous faire prendre les fuites pour des solutions et les sauvetages pour des saluts.

Qui est donc finalement Dionysos sinon l'homme lui-même qui se projette dans ce monstre protéiforme ? Adoré comme le dieu de la libération, Dionysos n'est que l'idole de l'escapade : sa danse prend appel sur le sol où habitent les hommes et sur lequel le dieu ivre retombe après avoir bondi.

Le bref article ci-dessus donne l'occasion de rappeler la récente réédition par Les Bergers et les Mages du si brillant volume : *LE RETOUR DE DIONYSOS*, de Jean BRUN, 260 p. Fr. F. 35, commandes chez votre libraire ou Librairie Protestante, 140, boulevard Saint-Germain, Paris 6^e. En Suisse : Librairie de l'Ale, 33, rue de l'Ale, 1000 Lausanne 9.

NOUVEAUTES DANS LA MEME COLLECTION

Alphonse MAILLOT, *Le Décalogue*, Une Morale pour notre Temps, 176 p. Fr. F. 34 — *Notre Père*, ou La Prière des Fils, 120 p. Fr. F. 27.

Histoire, Mystère et Autorité de la Bible, Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas, 264 p. Fr. F. 38. La meilleure étude publiée depuis longtemps. Elle oblige chacun, chrétien ou non, fidèle ou théologien, évangélique ou libéral à une intense réflexion.

Bibliographie

François VARILLON — *La souffrance de Dieu*. Le Centurion, Paris, 1975 (115 pp).

L'Ecriture sainte ne s'embarrasse pas d'anthropomorphismes pour exprimer l'action ou la réaction de Dieu. Mais si une telle manière de voir conduisait les dieux païens à être à l'image de l'homme parfois de la manière la plus compromettante, la sainteté du Dieu biblique ne laisse jamais l'inversion se faire. Dieu n'est comparable à l'homme qu'en restant inexorablement Dieu et l'homme à son image. Cela est révélateur du même coup, dans la découverte de la personne divine, de profondeurs insoupçonnées. A vrai dire le langage de la Bible sur ce plan-là est un langage poétique, allusif ; et loin d'être seulement le résidu d'une imagerie enfantine, il se situe au-delà du concept et du discours savant qui, comme les autres, éclate en voulant emprisonner l'inexprimable.

Deux ordres d'idées se croisent dans l'ouvrage du P. VARILLON : le premier, attaché au thème de son étude, creuse cette notion insolite de souffrance divine. L'autre est de l'ordre de la méthode et ouvre de franches allées dans l'appréhension d'une vérité paradoxale. Des deux côtés nous sommes comblés et à le lire on éprouve un rare plaisir.

La méthode d'abord : à l'opposé d'une scolastique bâtarde, F.V. vit de toute la tension d'une recherche de l'âme les paradoxes et les antinomies de la révélation. « D'ailleurs, « méthode » c'est encore trop peu dire, déclare à son sujet Etienne BORNE : en gros, il s'agit de passer d'une logique linéaire et d'une intelligence analytique à une raison dialectique qui ne s'en tient pas à l'unilatéralité d'une détermination conceptuelle mais qui voit, non dans la complémentarité mais dans la tension entre les opposés, le propre et la structure de toute existence vivante et, par analogie et passage à la limite, de la vie divine elle-même. Un héritage culturel contraire (gréco-latin et particulièrement aristotélicien) n'a que trop empêché la théologie d'utiliser pour l'intelligence du mystère — rendu du coup irrémédiablement opaque — les ressources d'une pensée dialectique autrement apte à rendre compte des paradoxes dont est tissé le Christianisme » (*Le Monde*). On ne saurait mieux dire.

Le thème ensuite : La souffrance de Dieu a toujours été une question troublante parce qu'ambivalente. La souffrance du Fils Unique sur la croix est certes la souffrance à tous égards sans mesure ; que l'Esprit soupire en nous, soit en travail de notre destin inégal et puisse être « attristé », nul n'en doute. Mais il ne va pas de soi d'attribuer au Père des Lumières les tourments ou les vexations qui sont le lot de notre condition déchue. Contre les errements modalistes du patripassianisme l'Eglise a dû fermement lutter. Dieu est plénitude et perfection. L'impassibilité tient à son absolu. Et pourtant... les penseurs les plus pénétrants cherchent à résoudre le paradoxe de son impassible et poignante miséricorde. On sent que la vérité est bien au-delà de la plate énumération de ses vertus ; on ne peut d'autre part faire aisément l'inversion du Dieu à notre image... L'affirmation du Dieu souffrant ne sera jamais simple. Et c'est le mérite de cet ouvrage d'en faire l'approche avec une pensée que nous dirons non ponctuelle mais comme étoilée. D'ailleurs aux premières appréhensions de la Spontanéité (ch. 1) il ajoute un recours à la Bible (ch. 2), la Réflexion d'une philosophie chrétienne (ch. 3) et la Poésie (BACHELARD, MOZART... ch. 4) pour terminer sur des glanes de spiritualité (ch. 5).

Ne mentionnons qu'une seule des notations qui portent loin et dont ce livre abonde : « Quand il s'agit de Dieu, ce qui n'est d'aucune façon paradoxal peut être tenu pour suspect » (p. 11). Un livre fervent et délicat ; un très beau livre à rapprocher de *L'humanité de Dieu* de Karl BARTH ; un livre de chevet.

L'ouvrage précédent du même auteur et de la même veine, *L'humilité de Dieu* (Le Centurion) avait remporté en 1974 le Grand Prix catholique de littérature.

Olivier PRUNET.

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) gratuitement aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des dons peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : *Commandes :* 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 30,00 F. Abonnement de solidarité : 60 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 20 F.

Abonnement jumelé avec *Perspectives Réformées* : 50 F.

ALLEMAGNE : Dr. L. COENEN, 56, Wuppertal, 2, Krautstrasse, 74, Postscheckkonto Köln 71336.

Abonnement D.M. 19,— ; Etudiants : D.M. 14,—.

BELGIQUE : M. le pasteur P. A. des S. MENDES, Place A.-Bastien, 2, 7000 Mons-Ghlin, Compte courant postal 270-0003550-14.

Abonnement : 220 francs belges. Abonnement de solidarité : 400 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 150 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STICHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 7 — Abonnement de solidarité : \$ 15 ou plus

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge, 3, Ottawa Place Chapel Allerton, Leeds LS7 4L G.

Abonnement : £ 3.00, Student sub. £ 2.00.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.O. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 3.500.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 2.400.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de ROO-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers, 18, Zuidlaren (Dr), Giro 604244.

Abonnement : Fl. 20,—. Abonnement de solidarité : Fl. 40,— ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 14,—.

PORTUGAL : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17, Rossio ao sul do Tejo.

Abonnement : 150,— \$.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 80,— \$.

SUISSE : M. R. BURNIER, Beauséjour, 16, 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 20 francs suisses. Abonnement de solidarité : 40 francs suisses ou plus

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit : 15 francs suisses.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1° Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78100 Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
Alain PROBST, <i>La Théorie générale des Cercles de Lois en Philosophie réformée</i> , Brève analyse de la Théorie générale de la nature créée, chez Herman DOOYEWEERD, Tirage Xérox. 138 p. franco Frs	40,—
<i>Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ?</i>	
Rapport de la commission biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	12,—
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	15,—
Rudolf GROB, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	10,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	10,—
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	8,—
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la Prophétie d'Esaié LIII, touchant la mort et passion du Christ</i> , 120 p.	15,—
Jean CALVIN : <i>La Nativité</i> :	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph 2. Le Cantique de Marie 3. Le Cantique de Zacharie 4. La Naissance du Sauveur. Chaque	7,—
Les quatre fascicules ensemble	21,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	8,—
Théodore de Bèze, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	20,—
Herman DOOYEWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i>	12,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	12,—
Auguste LECERF :	
<i>La Prière</i>	Epuisé
<i>Des moyens de la Grâce</i>	10,—
<i>Le Péchê et la Grâce</i>	8,—
Pierre MARCEL :	
<i>La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation</i>	12,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	Epuisé
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	10,—
<i>Christ explitquant les Ecritures</i>	5,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	5,—
2° A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6° (Tarif Librairie)	
Pierre MARCEL :	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	12,—
<i>A l'Ecoute de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	10,—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,20
Jean CALVIN :	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	18,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	4,50
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides »,	
Institution { Tome I	42,—
chrétienne { Tome II	55,—
{ Tome III	89,—
{ Tome IV	110,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides » relié	133,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides » relié	133,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides » relié	80,—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides » relié	89,—