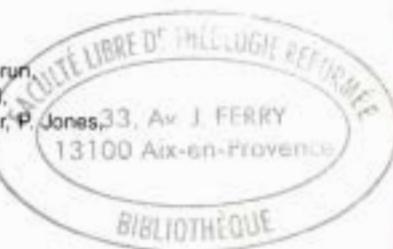


LA REVUE REFORMEE

Anniversaires!

Cinquante ans
pour *La Revue réformée*
et vingt-cinq ans
pour la Faculté de théologie réformée
d'Aix-en-Provence

avec des articles de
R. Bergey, P. Berthoud, J. Brun,
G. Campbell, P. Courthial,
J.-M. Daumas, W. Edgar, M. Johner, P. Jones,
H. Kallemeyn, H. Lea,
A.-G. Martin, P. Wells



N° 205 – 1999/4-5 – SEPTEMBRE 1999 – TOME L



La Revue réformée

publiée par

l'association *LA REVUE RÉFORMÉE*
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, H. LEA et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIÈRE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

TABLE DES MATIÈRES

Liminaire, vingt-cinq ans, cinquante ans...	2
<hr/>	
J. BRUN Le christianisme face au nouveau paganisme	5
<hr/>	
W. EDGAR Quel avenir pour l'Eglise à la veille du troisième millénaire?	19
<hr/>	
A.-G. MARTIN Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob	30
<hr/>	
R. BERGEY Littérature et théologie dans le Pentateuque	41
<hr/>	
H. LEA La structure littéraire de Jean 1:1 à 18	55
<hr/>	
G. CAMPBELL Pour comprendre l'Apocalypse	67
<hr/>	
P. WELLS. La croix: un sacrifice?	74
<hr/>	
M. JOHNER La méprise universaliste	85
<hr/>	
P. BERTHOUD Existe-t-il une spiritualité spécifiquement réformée?	99
<hr/>	
H. KALLEMEYN Narration et foi	109
<hr/>	
P. COURTHIAL Les réformés confessants et l'avenir de l'Eglise	117
<hr/>	
J.-M. DAUMAS Des Pères de l'Eglise	129
<hr/>	
P. JONES La Faculté en tant que prédication	138
<hr/>	
Table, tome L, 1999	143



LIMINAIRE

25 ANS, 50 ANS...

Une revue, une faculté de théologie, un projet...

Le présent numéro est un numéro spécial. Il célèbre, à la fois, les cinquante ans de *La Revue réformée* – fondée en 1950 par le pasteur Pierre-Charles Marcel, qui en a assuré la publication pendant une trentaine d'années – et les vingt-cinq ans de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce double anniversaire est une occasion de se réjouir en pensant au témoignage rendu à l'Evangile et à la foi réformée selon la Parole de Dieu.

Bien des à-coups et des luttes exigeant une persévérande ténacité et beaucoup de sagesse ont émaillé ces années! Aussi est-ce avec une grande reconnaissance envers Dieu que nous fêterons ce double anniversaire.

Lorsque la Faculté libre de théologie réformée a ouvert ses portes, contre vents et marées, en 1974, elle a pris en charge, pendant quelque temps, la revue de théologie que la Faculté libre de théologie protestante avait créée en 1939: *Etudes évangéliques*. A la lecture des numéros de cette revue, intitulée d'abord *Revue d'études et action évangéliques*, on est impressionné par la qualité des articles signés par Jean Cruvellier, André Lamorte, Maurice Longeiret, Georges Serr, Jean Vercier, Pierre Verseils... sans oublier des

Néerlandais comme H. Matter, G. Meulemann et C. A. van Peursem...

Aix, ancien modèle, Aix, nouveau modèle, c'est le même combat dans des situations et des contextes ecclésiastiques différents. C'est le refus du «pluralisme» théologique et des multiples visages de Jésus. C'est le témoignage rendu au Christ vivant que présente la Bible, Parole de Dieu, Révélation de Dieu en langages d'hommes.

C'est en 1980 que *La Revue réformée* est devenue la revue de la Faculté d'Aix, Pierre Marcel m'ayant demandé d'en assurer désormais la rédaction. La charge que représentait cette tâche, ajoutée au fait que je ne suis qu'un Francophone d'adoption, constituait, à mes yeux, une vraie folie. Pourtant, avec les encouragements et l'aide des autres professeurs, le «passage de la rédaction» a eu lieu entre les numéros 123 et 124, et nous en sommes, aujourd'hui, au numéro 205! Depuis 1980, des milliers de pages ont été publiées et, depuis trois ans, approximativement 450 chaque année. Une modification du format a été opérée en 1996, innovation bien accueillie.

La longévité de la revue est, sans doute, la raison de la petite rubrique que nous avons été invité à écrire dans l'*Encyclopédie du protestantisme* (1996).

*La Revue réformée*¹, dont le tirage actuel est de 1250 exemplaires, est financièrement autonome et n'a pas eu à demander de subvention à la Faculté. Elle poursuit sa route grâce à ses abonnés – de France, de Suisse et de plusieurs autres pays –, dont certains le sont depuis de nombreuses années. Elle doit aussi beaucoup – faut-il le préciser? – à tous les signataires des articles, à la teneur substantielle et variée, qui ont été publiés au fil des années.

Avant de terminer ces quelques lignes, je me dois de saluer la mémoire de Pierre Marcel qui, avec Pierre Courthial, le premier Doyen de la Faculté de théologie réformée d'Aix, a

1. Un *Index* (1950-1995) de la revue a été publié en supplément au n° 187 (1995:5-6).

repris le flambeau allumé, dans les années 30, par Auguste Lecerf², leur professeur. Notre projet est de poursuivre, modestement, leur œuvre dont l'opportunité et l'utilité, cinquante ans après, sont toujours aussi grandes.

Ce numéro de la revue pourra sembler quelque peu hétéroclite. Il comporte quelques articles des «pères fondateurs» de l'actuelle Faculté d'Aix: Jean Brun, Pierre Courthial, Peter Jones, etc., ainsi que des textes de professeurs qui y ont enseigné, comme Alain-Georges Martin et William Edgar, ou y enseignent depuis un nombre, plus ou moins grand, d'années.

Tous ces articles constituent une heureuse contribution – expression calviniste de la foi biblique – à la réflexion théologique de notre temps. Nous espérons que leur lecture sera l'occasion d'un enrichissement et d'un encouragement pour beaucoup, en particulier pour les pasteurs et les responsables de communauté.

Paul Wells
éditeur

L'INDEX
de *La Revue réformée*
(1950-1995)

Il est destiné aux lecteurs
qui gardent les numéros de la revue
et à toutes les personnes souhaitant
être informées de la nature de son contenu
depuis l'origine.

CCP: Marseille 7370 39 U. 80 FF franco.

2. Les éditions Kerygma viennent de rééditer les deux volumes de *L'Introduction à la dogmatique réformée* (avec préface de Henri Blocher) et les *Etudes calvinistes* de Lecerf.

LE CHRISTIANISME FACE AU NOUVEAU PAGANISME

Jean BRUN*

Jadis les païens ignoraient, méprisaient ou persécutaient les chrétiens qui, parfois, le leur rendirent bien; la situation avait cependant l'avantage d'être claire; c'est pourquoi l'évangélisation constituait une activité essentielle dont les martyrs furent nombreux.

Aujourd'hui les choses ont beaucoup changé car le paganisme ne se trouve plus en dehors du christianisme mais, dans bien des cas, il règne au cœur de la chrétienté; je ne fais pas allusion par là à ces restes de superstitions et d'idolâtries que l'on peut constater un peu partout: adoration de reliques, de statues, d'images dites saintes, et ainsi de suite, non: le paganisme est devenu ce à quoi beaucoup de chrétiens font appel pour donner au christianisme un «renouveau» visant à le mettre au goût du jour et à la mode du moment. On assiste ainsi à une sorte d'inversion tragique: ce ne sont plus des païens qui deviennent chrétiens en se convertissant, ce sont des chrétiens qui deviennent païens en prétendant dégager l'essence même du christianisme pour mieux l'accomplir et l'ouvrir au monde.

I. Un nouveau paganisme?

Comment cela a-t-il été possible et quelles sont les conséquences de pareilles attitudes? Réfléchissons, tout d'abord, sur cette lente épopée que fut la conquête de la

* J. Brun (1919-1994) a été professeur associé de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence dès le début et jusqu'à sa mort. Cet article, publié dans *Etudes évangéliques* (1975:1-2), montre toute l'actualité et le prophétisme de sa pensée.

nature par l'homme. Si nous relisons la Genèse, nous pouvons dire, à la lumière de ce qu'elle nous enseigne, que le Paradis, l'état paradisiaque, dans lequel vivaient Adam et Eve avant le péché, était un état dans lequel existait une véritable osmose entre l'homme et le milieu. Le milieu, en effet, n'était pas hostile à l'homme et, par conséquent, celui-ci n'avait nul besoin de s'abriter. L'homme ne se connaissait pas d'ennemis; les intempéries, les plantes mortelles ne le menaçaient pas; il vivait en étroite harmonie avec tout ce qui l'entourait.

Après le péché, le milieu devient hostile à l'homme qui n'a plus d'abri et doit désormais se protéger de toutes choses: de la pluie, du soleil, du froid, de la chaleur, des animaux et des hommes. A partir de ce moment, l'homme a douloureusement ressenti, et il ressent toujours encore, qu'il est l'être qui a essentiellement besoin d'être protégé, qu'il est l'être qui doit se mettre en quête d'un abri. Dès lors l'homme a dû travailler à se faire des vêtements, à se construire des maisons, à travailler la terre et les métaux; à constituer des réserves pour les jours difficiles. Non seulement il a dû travailler à se construire des abris, mais il a dû s'attacher à les perfectionner sans cesse, à les chauffer, à les éclairer. Telle est la raison pour laquelle il s'est efforcé de conquérir la nature et de la maîtriser; il a dû apprendre à utiliser des matériaux, à se fabriquer des outils, à découvrir des remèdes pour guérir les maladies. Puis l'homme s'est efforcé de conquérir l'espace pour envoyer des messages de plus en plus loin; c'est ainsi qu'il a utilisé le cheval, le navire, puis les engins à moteur, les avions, les fusées, etc.

Mais l'homme, toujours en quête d'abris de plus en plus élaborés, n'a pas été seulement obligé de se protéger de la nature; il a dû se protéger également des autres hommes, c'est pourquoi il a construit des fortifications pour se défendre et a cherché à transformer les outils en armes. L'homme est ainsi devenu l'être qui devait se protéger de la nature et de lui-même.

Dans le perfectionnement sans cesse croissant de ces abris, les hommes ont vu une manifestation évidente de leur puis-

sance, de leur habileté et de leur intelligence et ils en sont arrivés à penser que, grâce aux ressources conjuguées de la science et de la technique, ils étaient capables de construire une hypernature supérieure à la nature brute dans laquelle ils avaient été jetés nus. C'est pourquoi l'homme s'est volontiers reconnu dans Prométhée qui avait volé le feu sacré aux dieux de l'Olympe; et Descartes, au XVII^e siècle, lancera un appel aux savants de son temps pour que ceux-ci mettent leurs travaux en commun afin de «nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature».

L'homme en est arrivé à voir dans son œuvre de construction une fin en elle-même en oubliant qu'il avait été, qu'il était et qu'il serait toujours un être ayant besoin de s'abriter. Des manifestations de sa puissance spectaculaire l'homme a tiré la conclusion qu'il était capable de se protéger par ses seules ressources et il a oublié qu'il devait se protéger aussi contre lui-même. Si bien que, face à cette épopée extraordinaire que représente l'histoire de la science et de la technique, beaucoup de chrétiens ont relu les évangiles avec des lunettes plus ou moins colorées et s'attachèrent à la parole célèbre de Paul selon laquelle l'homme est le «collaborateur de Dieu». Ils en conclurent que, puisque nous avions été faits à l'image de Dieu, puisque nous étions ses collaborateurs, nous étions pour ainsi dire les «collègues» ou les égaux de Dieu et que, grâce aux ressources de nos machines, nous reprenions la création pour la prolonger, la parfaire et la parachever. La créature se prit finalement pour le Créateur en affirmant que, sans elle, la création n'aurait jamais pu être vraiment possible. Telles sont les conclusions auxquelles sont parvenus ceux qui croient que le fameux *Fiat lux*, que la lumière soit, est désormais descendu du ciel sur la terre et que l'homme a la possibilité technique de faire naître la lumière là où régnait les ténèbres.

Dès lors, de tous côtés, on nous invite à tirer de cet état de choses la conclusion qui s'impose: il y a une notion dont nous n'avons plus besoin, que nous avons à tout jamais exorcisée, la notion de mal.

Le mal, précisera-t-on, c'est de croire qu'il y a du mal; il existe simplement des maladies qui ont des origines organiques ou socio-économiques; il faut donc travailler à guérir les maladies grâce aux ressources sans cesse accrues de la médecine et de l'économie politique. Il n'y a, par conséquent, pas de mal radical, nous dit-on, qui serait à tout jamais enraciné au cœur de l'homme, il n'existe que des situations aliénantes auxquelles nous pouvons mettre fin.

Puisque l'homme peut se guérir de ses malades, on en conclut aussitôt qu'il est capable de faire son salut par ses propres forces et qu'il n'a nul besoin de l'extraordinaire assistance de ce que les théologiens appellent la grâce. Certes, on concédera que les malades qui continuent d'assaillir l'homme demeurent nombreuses, mais l'on affirme avec optimisme que, tôt ou tard, celles-ci seront à tout jamais extirpées du monde et que nous vivrons alors dans une société où nous serons pleinement libres et désaliénés.

Nous lisons dans les Ecritures que l'arbre de la science du bien et du mal n'est pas l'arbre de vie; un tel message est d'une grande actualité, car que se passe-t-il aujourd'hui? La science, dont il ne faut naturellement pas mépriser *a priori* les applications, utilise des concepts; or, ce qui caractérise un concept, c'est qu'il désigne des choses qui n'existent pas. L'Homme, avec une majuscule, est un concept, mais l'Homme n'existe pas, ce qui existe ce sont des hommes en chair et en os dont pas deux ne se ressemblent. Or ce concept de l'Homme règne partout en maître, à tel point qu'il est devenu un nouveau Moloch auquel on sacrifie volontiers les hommes. C'est ainsi que l'on affirme fort souvent que, pour que l'Homme demeure, il est nécessaire que des hommes meurent. On précise, en outre, que l'individu, la personne, ne sont que des abstractions impuissantes à se justifier d'elles-mêmes. Telle est la raison pour laquelle la notion d'individu est dénoncée un peu partout, aujourd'hui, comme étant une notion aliénante; la notion éminemment chrétienne de personne humaine s'évanouit de plus en plus et la notion de prochain disparaît également. Nous n'avons plus de prochains, nous

n'avons que des voisins que nous subissons avec plus ou moins de patience sans jamais les rencontrer vraiment, mais en les côtoyant toujours. La promiscuité a remplacé la proximité. Au fur et à mesure que la technique fait proliférer les voisins et semble abolir les distances qui nous séparent d'autrui, elle éloigne de plus en plus le prochain; c'est ainsi que,

- au téléphone, j'entends une voix lointaine qui est toute proche mais qui demeure sans visage;
- je vois dans un journal une photographie et je peux y reconnaître telle ou telle personne célèbre que je n'ai pourtant jamais rencontrée, je la reconnais sans l'avoir jamais connue;
- la télévision nous montre des fantômes en couleurs qui bougent et qui parlent mais, chose extraordinaire, elle me donne un pseudo-dialogue: les personnages que je vois sur cet écran semblent me parler, mais il m'est impossible de leur répondre.

Au début de la radio, ceux qui possédaient un poste récepteur se posaient une question techniquement stupide mais bien significative: lorsqu'ils entendaient le speaker dire des choses ridicules, ils lui criaient volontiers: «Tais-toi, tu nous ennies!» et ils se posaient aussitôt la question: «Est-ce qu'il nous entend?» Ils ne pouvaient pas concevoir que l'on pût entendre quelqu'un sans pouvoir lui répondre. Aujourd'hui, il suffit qu'un homme braque l'index sur l'objectif d'une caméra de télévision pour qu'aussitôt des millions de téléspectateurs aient l'impression que cet index est dirigé vers eux.

En outre, tous les moyens que la technique met à notre disposition ont fini par devenir des fins; c'est ainsi qu'on fait de la moto et qu'on fait de la voiture. Les moyens sont à tel point devenus des fins que nous travaillons à avoir les moyens d'obtenir d'autres moyens et que nous oublions de nous poser le problème de la fin et du but. Si bien que l'homme ressemble de plus en plus à un être qui marche à reculons: il sait d'où il vient, mais il ne sait pas où il va. Nous savons de quoi la technique nous a libérés, mais nous oublions de nous demander en vue de quoi elle nous a rendus libres.

Le concept est donc devenu un tyran, nous sommes surencombrés de moyens et nous vivons dans une grande indigence de fins.

Et nous voici à nouveau confrontés avec la notion d'abri et de protection. Sur cette planète où nous construisons des abris de plus en plus perfectionnés, des maisons dotées de moyens de plus en plus nombreux, nous continuons pourtant de nous poser une question bien simple: que signifie habiter? Notre premier abri fut le sein de notre mère; sortis de ce premier abri, nous avons habité la terre et les maisons où nous logeons sont des intermédiaires entre la matrice maternelle et cette terre où vit l'humanité. Or les maisons que nous construisons sont de plus en plus pathogènes, les villes que nous édifions sont de plus en plus invivables, si bien que nous devons nous mettre à l'abri de nos abris. La pollution nous menace, nous ne pouvons plus circuler parce que nous circulons trop, nous remédions à la crise du logement par des locaux existentiellement inhabitables. Nous en sommes venus à un point où nous devons nous protéger de nos protections. Et de nos protecteurs.

L'homme finit par prendre obscurément conscience, dans les pays où le problème de la faim ne se pose plus d'une manière lancinante, qu'il ne vit pas seulement de pain. Cela le christianisme nous l'avait dit depuis longtemps en ajoutant que, si les conquêtes de l'homme sont nécessaires, elles ne sont pas suffisantes, car le salut ne se fait pas par les œuvres puisque l'homme n'est pas à lui-même son propre dieu.

II. Le dieu-homme

Ces quelques réflexions sur la conquête de la nature nous conduisent ainsi à réfléchir à une autre ligne de force caractéristique de l'histoire de l'homme: celle par laquelle on est passé du Dieu fait homme, le Christ, à l'homme qui se fait dieu. Que Dieu se soit fait homme, qu'il se soit incarné en un moment de l'histoire et en un point de la terre, constitue l'idée essentielle du christianisme. Le Dieu fait homme mourut sur la croix et ressuscita. A partir de cette révélation que constitue la Passion de Christ se sont développées des idées

et des théories que l'on peut simplifier pour les rendre claires sans pour cela les caricaturer.

Nombreux sont ceux qui nous disent aujourd'hui que les Ecritures ne contiennent que des images, des mythes, des symboles, des allégories qu'il importe de démythologiser pour en découvrir le sens véritable. Selon eux, il faudrait donc comprendre que l'incarnation de Dieu n'a pas eu lieu seulement une fois au cours de l'histoire, mais qu'elle se renouvelle constamment. Si nous regardons l'histoire des civilisations, nous nous apercevons que, à chaque moment de celle-ci, un peuple a été le peuple où ont particulièrement brillé la littérature, l'architecture, la statuaire, voire la science et une vision religieuse du monde; c'est ainsi qu'aux Egyptiens succédèrent les Crétois, puis les Grecs, puis les Romains, et ainsi de suite. Chacun de ces peuples a, tour à tour, dirigé le cours de l'histoire et fini par mourir pour passer le flambeau de la civilisation à un autre.

Tel est le point de vue de Hegel, qui précise que Dieu vit dans et par l'histoire et que celle-ci constitue le calvaire de l'Absolu sans cesse recommencé. L'esprit de tel peuple, c'est l'incarnation de Dieu dans le temps; la mort de ce peuple, c'est la mort du Christ qui recommence et la naissance d'un peuple nouveau n'est autre que la résurrection de l'Absolu qui se répète. Beaucoup de philosophes et de théologiens ont fait leur une telle conception du monde en précisant que, lorsqu'on parle de Dieu qui s'incarne dans l'histoire, il faut lire dans cette allégorie son sens véritable et comprendre que le mot Dieu est mis là à la place de «homme». L'homme, ajoute-t-on, est cet être exceptionnel qui seul a une histoire au cours de laquelle il se fait, se défait pour se refaire encore. Il est donc l'être autocréateur qui, tel le Phénix, renaît sans cesse de ses cendres. L'homme devient ainsi le maître du sens qui transfigure toutes choses. Non seulement c'est lui qui fait l'histoire, mais c'est l'histoire qui le fait; il y a donc une relation dialectique entre l'un et l'autre et l'homme devient l'ingénieur du temps et le pilote de son destin.

Il reste encore un pas à franchir, ce que l'on fait très aisément en affirmant *Vox populi, vox Dei*: la voix du peuple,

c'est la voix de Dieu. Désormais, il n'y a plus d'autre dieu pour l'homme que l'homme lui-même, comme le dit Feuerbach; le Christ n'était que l'image symbolique de l'humanité qui n'avait pas encore pris conscience de sa propre divinité; celui qui est mort sur la croix, c'est Dieu, et l'homme peut alors vraiment naître.

III. Le grand dieu «politique»

Nous parvenons ainsi à un nouveau thème de réflexion. Après avoir réfléchi sur la conquête de la nature, après avoir réfléchi sur cette idée que c'est l'homme qui est devenu Dieu et non Dieu qui s'est fait homme, nous nous trouvons en face des implications théologico-philosophiques que suppose la politique.

Le Christ avait dit: «Mon Royaume n'est pas de ce monde.» Nombreux sont ceux qui nous demandent de compléter cette formule en disant qu'il faut la comprendre ainsi: mon Royaume n'est pas encore de ce monde; dès lors notre tâche devient claire: il s'agit de travailler efficacement à hâter l'avènement terrestre de ce Royaume d'où toute contradiction sera exclue. Et l'on ne manque pas d'ajouter que le Christ était un révolutionnaire venu prêcher la guerre et non la paix, c'est-à-dire la lutte des classes. Il faudra «donc» que le chrétien «s'engage» et s'ouvre sur le monde en comprenant que les perspectives sur les arrière-mondes, les spéculations eschatologiques, n'étaient que des lénitifs dont il importe de se débarrasser. Bref, il sera affirmé que l'homme peut se sauver lui-même par ses propres forces, qu'il peut se guérir de toutes ses maladies biologiques ou socio-économiques, de toutes ses discordes, de toutes ses tensions intérieures et extérieures grâce à une politique bien conduite selon le sens, c'est-à-dire selon la signification et selon la direction, de l'Histoire.

Telle est la raison pour laquelle on assiste, depuis pas mal de temps, à une politisation de l'Eglise qui se double d'ailleurs d'une cléricalisation des partis fortement structurés. Les partis politiques forts prétendent tout d'abord au monopole et nombreux sont ceux qui s'intitulent «le Parti»; ils pos-

sèdent leurs textes sacrés (les manifestes), leurs encycliques (les résolutions des comités), leurs prophètes, leurs Grands Inquisiteurs, leurs croisés, leur Index, leurs hérétiques et leurs prisons. Car, aujourd’hui, Dieu est devenu César et César est devenu Dieu; celui qui tient dans ses mains les destinées d’une nation, et bien souvent celles du monde tout entier, prétend que, en fonction d’études, de plans, de méthodes scientifiques rigoureuses, etc., il connaît *le chemin qu’il faut suivre* sous peine d’acculer l’humanité à la déroute et à la misère.

Ainsi sont nées les «théologies de la Révolution» et les «théologies de la violence» qui, au nom d’une bonne et d’une mauvaise violences, d’une révolution indispensable au salut de l’humanité, sont prêtes à employer la force pour diriger infailliblement la marche de l’histoire. Il est bien significatif de voir un Jean-Paul Sartre, qui signe un manifeste par jour pour la libération de X ou Y, qui dénonce les «répressions», ne pas hésiter à avoir recours à la violence suprême pour imposer le triomphe de ses idées politiques. Voici ce qu’il répond, dans un article intitulé «Sartre parle des maos» – article qui précède, ô ironie, un autre article ayant pour titre «Quand la Bible tue» –, à un interviewer qui lui demande: «Sans parler de combats de rue ou d’action à force ouverte, vous restez personnellement un partisan de la peine de mort politique?» Et Sartre proclame:

Oui... Un régime révolutionnaire doit se débarrasser d’un certain nombre d’individus qui le menacent, et je ne vois pas là d’autre moyen que la mort. On peut toujours sortir d’une prison. Les révolutionnaires de 1793 n’ont probablement pas assez tué et ils ont ainsi inconsciemment servi un retour à l’ordre puis la Restauration.¹

César n’a donc pas de comptes à rendre puisqu’il connaît, prétend-on, le sens de l’Histoire au nom duquel il faut condamner les contresens.

Pour justifier de telles perspectives, la science est toujours invoquée. Dans son *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Auguste Comte écrivait en 1822:

1. *Actuel*, février, 1973.

Il n'y a point de liberté de conscience en astronomie, en physique, en chimie, en physiologie, dans ce sens que chacun trouverait absurde de ne pas croire de confiance aux principes établis dans ces sciences par les hommes compétents. S'il en est autrement en politique, c'est parce que les anciens principes étant tombés, et les nouveaux n'étant pas encore formés, il n'y a point, à proprement parler, dans cet intervalle de principes établis.

Comte déplore cet état de choses. Nombreux sont ceux qui nous diront qu'aujourd'hui les nouveaux principes politiques ont été scientifiquement établis et que, par conséquent, il ne peut pas y avoir de liberté de conscience en politique. On ne saurait, précisera-t-on, laisser à l'erreur le droit de se répandre, on ne peut que s'incliner devant la vérité dans quelque domaine que ce soit. Pas plus qu'on ne saurait permettre, au nom d'on ne sait quelle liberté de conscience, qu'un professeur de mathématiques enseignât que $2 + 2 = 5$, pas davantage, ajoutera-t-on, on ne saurait permettre, maintenant que les lois régissant l'histoire et l'économie politique ont été fermement établies, qu'un philosophe, un théologien, un artiste, un économiste, se situe en dehors de la ligne de vérité définie par le Parti qui s'annexe la formule: Je suis *le Chemin, la Vérité et la Vie*. Ainsi naissent les dictatures par la politique et par la science qui se donnent la bonne conscience d'être de bonnes dictatures parce qu'elles sont, prétendent-elles, des dictatures mises au service du Vrai.

Dès lors la Vie doit devenir exclusivement cette vie sociale à laquelle il importe de se consacrer entièrement sans hésitation ni murmure. Nous devrons exécuter les ordres des guides, des *Duce*, des *Führer*, des Grands Timoniers, qui savent dans quelle direction nous devons penser, marcher et agir.

Nombreux sont les sauveurs qui se prennent ainsi pour des sauveurs; or, il peut résulter d'une lecture des Ecritures cette idée que les sauvetages, souvent nécessaires, ne peuvent pas devenir des saluts et que les libérations, pour souhaitables qu'elles soient, ne peuvent pas donner naissance à la délivrance. Mais, dans la politique, la ruse de la passion (de la passion humaine) est la plus forte dans la mesure où

elle cherche à se faire passer pour l'expression de la raison. Ici nous allons peut-être trouver le signe indubitable du péché originel.

L'exercice d'un pouvoir social est nécessaire; les sociétés possèdent des structures de plus en plus complexes et obéissent à des mécanismes de plus en plus compliqués, il est donc indispensable que des organismes président à leur fonctionnement. Mais, d'autre part, toute demande en vue de l'obtention d'un pouvoir quelconque est éminemment suspecte, car elle implique une ambition personnelle, un narcissisme évident, une grande complaisance à l'égard de soi, quand il ne s'agit pas d'une véritable paranoïa, comme cela se rencontre souvent chez tous ceux qui veulent nous faire croire que le troupeau a besoin d'eux, alors que c'est eux qui ont besoin du troupeau. Voilà donc le drame; nous ne pouvons pas ne pas faire de la politique, car ne pas en faire revient finalement à en faire tout de même dans la mesure où nous laissons ainsi agir les autres; nous ne pouvons pas ne pas participer à la vie sociale de la nation à laquelle le hasard de notre naissance nous a fait appartenir, nous devons donc prendre des options, voter, etc. Mais la politique conduit aussi aux délires de l'efficacité, aux exaspérations tyraniques de tous ceux qui exercent le pouvoir. Nous voici donc en face d'un colosse et d'une idole d'un nouveau genre: la liberté, celle au nom de laquelle on commet des crimes, celle qui étouffe les libertés. Et pourtant nous ne pouvons pas laisser prendre des libertés à l'égard de la Liberté.

Devant un tel dilemme certains prêchent la tolérance; mais il s'agit là d'une notion fort ambiguë. Au cours d'un dialogue entre ~~des~~ théologiens et des philosophes, j'ai entendu quelqu'un dire ceci: «Nous devons tout tolérer sauf l'intolérance.» Un Américain répondit aussitôt: «C'est trop facile, car nous sommes immédiatement tentés d'accuser l'autre d'intolérance pour pouvoir affirmer que nous ne pouvons pas le tolérer. Nous autres, Américains, serions trop portés à dire: L'intolérant, c'est Hô Chi Minh, nous ne pouvons le tolérer.» Et cet Américain conclut par une formule qui se voulait généreuse: «Nous devons tout tolérer, même l'intolérance.» Je fis remarquer qu'une telle formule ne voulait finalement rien

dire: fallait-il tolérer les pogroms, les camps de concentration nazis, le racisme hitlérien? Fallait-il dire: nous devons tolérer même cette intolérance? J'ajoutais qu'il fallait introduire une autre notion: celle d'intolérable. Il y a de l'intolérable que l'on ne saurait tolérer. Mais nous nous trouvons aussitôt devant une autre difficulté insurmontable: qui va définir cet intolérable d'une manière précise et au nom de quoi va-t-on le faire? Le Mal est donc bien là, mais nous ne pouvons le saisir pleinement et nous sommes incapables de le guérir par nos propres forces. Le péché originel échappe à toutes les tentatives de sauvetages et à toutes les guérisons d'ordre intellectuel, pratique ou politique.

IV. Les «essayismes»

Pour conclure, nous devons réfléchir sur d'autres formes de paganisme qui se rencontrent dans pas mal de théologies d'aujourd'hui. Quelques-uns refuseront les dictatures qui précèdent et les conséquences qu'elles impliquent et tenteront de se délivrer dans des saluts par la fuite. Ils affirmeront qu'il n'y a pas de chemin, que chacun est à lui-même son propre chemin – qu'il n'y a pas de Vérité mais seulement des vérités que les hommes utilisent pendant un certain temps parce qu'elles leur conviennent et dont ils changent une fois qu'elles sont usées –, que la vie n'est autre qu'un jeu, qu'une sorte de danse à laquelle nous nous devons de participer. Les théologies de la fête, les théologies dionysiaques, prolongent de tels points de vue et débouchent sur de nombreuses manifestations spectaculaires et théâtrales visant à renouveler la liturgie. La «recherche» donne ainsi naissance à l'essayisme et au n'importe quoi érigé en vision du monde. Tout cela accompli au nom de l'innocence et à partir de cette idée que nous sommes les enfants de Dieu. Ici, la porte est ouverte à toutes les licences, aux pensées les plus folles et les plus subjectives, à une sexualité débridée, au nom de cette idée séduisante que l'homme doit être laissé entièrement libre et qu'aucune contrainte, ni celle de l'Eglise, ni celle de la famille, ni celle de l'école, ni celle de la société ne doit brider sa «créativité».

Conclusion

Nous voici donc parvenus au terme de notre réflexion. D'un côté, nous trouvons ceux qui nous disent: le sens est entièrement dans l'homme qui le détermine scientifiquement et l'applique dans l'histoire et dans la vie sociale; d'un autre côté, nous trouvons ceux qui nous disent: le sens se trouve n'importe où car il n'y a pas de sens mais des sens que nous devons créer et renouveler le plus rapidement possible afin de donner à la vie tout le caractère luxuriant dont elle n'aurait jamais dû être privée.

Or, à la lumière des impasses auxquelles conduisent de telles attitudes et à la lumière des évangiles, nous pourrions dire que le sens n'est ni entièrement en l'homme, ni entièrement en dehors de l'homme. Nous ne sommes pas les maîtres et les créateurs du sens, mais nous n'avons pas non plus à être les désespérés du sens. L'homme est dans le sens, celui-ci ne lui est ni totalement personnel ni totalement étranger. Parce que l'homme est dans le sens, il doit s'attacher à reprendre sans cesse les démarches par lesquelles il tente de l'approcher de plus près.

C'est pourquoi nous pouvons citer, en conclusion, la parole: «Il y a bien des demeures dans la maison de mon Père.» Les uns prétendront qu'il n'y a qu'une seule maison et que eux seuls en possèdent la clef – et c'est ainsi que naissent toutes les dictatures théologiques et politiques; les autres affirmeront: Construisez votre demeure n'importe où, où vous voudrez, elle sera toujours dans la maison parce que la maison est partout.

Or cette maison n'est pas n'importe où, mais elle n'est pas, pour cela, ici ou là, en un point que les hommes pourraient localiser en fonction de leurs propres coordonnées. Malgré tous les abris qu'il peut construire, l'homme ne peut jamais être à lui-même son propre abri, car il est le seul être qui ait toujours besoin d'être consolé.

Jean nous dit dans l'Apocalypse: «Et la mer n'était plus», cette mer qui sépare les îles que nous sommes les uns et les autres, cette mer sur la surface de laquelle prolifèrent des

moyens de communication qui ne nous donnent jamais la communion. L'homme peut silloner la mer, il ne peut la vider. Christ nous donne à comprendre et à sentir que la voie qui mène des hommes aux hommes se trouve bien au-delà de celles que nous traçons sur la planète. L'amour du prochain ne se rencontre pas dans ces idolâtries du collectif où l'on prend l'incorporation pour une incarnation. Christ donne à comprendre et à sentir que l'espérance à exhausser se trouve au-delà de tous les espoirs à réaliser, que le port que cherche le pèlerin qui est en chacun de nous est ailleurs que tous les ailleurs et plus loin que tous les là-bas au rapprochement desquels nous ne cessons de travailler.

Dieu est le Tout Autre et les copies que nous pouvons en proposer n'ont rien à voir avec l'original qui n'est pas de ce monde.

L'homme n'est pas à lui-même sa propre solution, il est à lui-même son propre problème et c'est dans cette ouverture toujours béante que vient surgir ce qu'il attend sans cesse mais que lui-même ne pourra jamais se donner.

QUEL AVENIR POUR L'ÉGLISE À LA VEILLE DU TROISIÈME MILLÉNAIRE?

William EDGAR*

Il semble que Dieu aime surprendre comme cela peut se vérifier facilement face aux événements de l'histoire, quelle que soit l'époque, quelle que soit la nature des événements concernés. La venue de Jésus-Christ, sa mort et sa résurrection n'étaient-elles pas tout sauf prévisibles? L'Evangile, comme Georges Florovsky se plaisait à l'affirmer, c'est l'éternelle surprise de Dieu. Non pas que Dieu soit lié à l'imprévisible. L'histoire de Joseph nous rappelle, en effet, le grand dessein de sa grâce:

Vous aviez formé le projet de me faire du mal, Dieu l'a transformé en bien, pour accomplir ce qui arrive aujourd'hui et pour sauver la vie d'un peuple nombreux. (Gn 50:20)

La surprise, ce sont les moyens utilisés par Dieu pour accomplir son plan. A cet égard, l'avenir de l'Eglise et ce que l'on peut en imaginer ne font pas exception. Pourquoi tant de prédictions spéculatives? Avec l'arrivée du nouveau millénaire, on entend des prophéties assez étonnantes: la fin du monde, la paralysie de tous les ordinateurs, la christianisation du monde entier, etc. Pourquoi pas, puisqu'on ne sait pas? Cependant, le Christ lui-même nous a interdit toute spéculation de ce genre: «Pour ce qui est du jour et de l'heure, personne ne les connaît...» (Mt 24:36) Si les circonstances de la fin du monde ne nous sont pas révélées, «l'espérance qui

* W. Edgar est professeur d'apologétique au Westminster Seminary à Philadelphie (Etats-Unis) et professeur associé à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

est en vous» (1 P 3:15) est une certitude dont nous devons témoigner en toutes occasions.

Nous sommes donc moins dans le brouillard en parlant de l'avenir du peuple de Dieu que lorsque nous envisageons les probables péripéties de la vie de notre société. Car, le Christ a prononcé cette parole sûre: «Je bâtirai mon Eglise et... les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle.» (Mt 16:18) C'est ainsi, en effet, que nous pouvons savoir, en lisant les pages du Nouveau Testament, que l'Eglise sera éprouvée, qu'elle sera divisée, menacée par l'hérésie, mais qu'en même temps elle sera préservée du mal, qu'elle portera du fruit ici-bas, et qu'elle sera conduite à la gloire à venir par la résurrection des morts. L'apôtre Paul l'affirme avec une forte conviction: «Je suis persuadé que celui qui a commencé en vous [notez le pluriel: *il s'agit de l'Eglise*] une œuvre bonne, en poursuivra l'achèvement jusqu'au jour du Christ Jésus.» (Ph 1:6)

«La fin de toutes choses est proche», nous dit la Bible. Mais, en contraste avec tout le langage apocalyptique que nous entendons autour de nous, le texte continue en disant, sans aucun doute avec insistance, mais clairement: «Soyez donc sensés et sobres en vue de la prière. Avant tout, ayez les uns pour les autres un amour constant...» (1 P 4:7-8) Je trouve rassurante cette exhortation. Bien sûr, nous devons être vigilants, mais la vigilance n'est pas la panique. On raconte que Martin Luther, alors qu'il était en train de planter un arbre, se fit questionner par un de ses collègues: «Martin, si tu savais que le Seigneur revenait incessamment, que ferais-tu?» Et il a répondu: «Eh bien, je planterai un arbre!»

Il est certain que nos convictions concernant le déroulement de l'eschatologie détermine notre lecture des événements entre aujourd'hui et la fin de l'histoire. Nous nous plaçons, nous-même, dans l'école dite «amillénariste» qui affirme aussi bien l'imminence de la fin que l'impossibilité d'en connaître le jour ou l'heure. Cette école estime aussi que l'on peut prévoir à la fois une décadence de la société et une amélioration due au triomphe du Royaume de Dieu.

Une pareille ambiguïté devrait-elle nous conseiller de nous taire sur toutes les questions de prévision de l'avenir? Nous

serait-il interdit de réfléchir sur les divers courants de pensée que l'on peut observer de nos jours, et sur le sort de l'Eglise dans le monde contemporain? Il me semble plutôt que nous avons, avec humilité, à être les émules des fils d'Issacar, qui avaient «la connaissance du discernement des temps pour reconnaître ce que devait faire Israël» (1 Ch 12:33). Mais comment discerner les caractéristiques profondes de notre temps avec la même sagesse que celle qui animait cette tribu d'autrefois?

Je me propose, tout simplement, de souligner trois thèmes. Ces thèmes correspondent à des courants déjà clairement manifestes, qui risquent fort de se maintenir, du moins dans un avenir proche, sinon tout au long du siècle nouveau qui s'ouvre devant nous, le XXI^e de notre ère. Chemin faisant, je me permettrai quelques exhortations fondées, je l'espère, sur la Parole de Dieu et destinées à nous aider à faire face à ces courants.

I. Globalisation et éparpillement

Une dialectique s'est établie entre ces deux tendances.

D'une part, la globalisation. Quoi de plus banal que de constater que notre monde s'est rétréci. Depuis plus d'un siècle, l'Occident avec sa culture moderne répand son influence jusqu'aux extrémités de la terre, comme il est aisément de s'en rendre compte! Notre fille Deborah a travaillé, il y a un an, dans un orphelinat près de Nairobi (Kenya). Elle a vu dans ce pays d'Afrique des routes non goudronnées, une électricité souvent en panne, une pauvreté criante, et, à côté, il y avait néanmoins le coca-cola, le e-mail et l'internet! Il faut voyager très loin sur notre globe pour ne plus trouver de McDonald! La carte de crédit est presque universellement reconnue comme mode de paiement.

Nos conventions veulent que nous qualifiions certains pays de «développés» et d'autres de «en voie de développement». C'est ainsi que la mesure des qualités d'un pays se fait en fonction de son adaptation à la culture scientifique et industrielle. Peu importe, semble-t-il, l'état de ce qui est son âme. Serait-ce que la situation économique d'un pays décrive mieux son rôle que ses arts ou ses religions? Pourtant,

même dans l'art, on discerne une tendance orientée vers

«un futur sans avenir livré à quelques monstres. Ils (le théâtre, le film, la BD) déambulent sur les deux évolutions majeures du siècle: l'effacement du Dieu chrétien et le désenchantement du monde, entendez son assèchement par la *proliferate Technique*.»¹

L'expression «tout est lié» a pris, récemment, un sens amplifié. Quand la Bourse japonaise s'effondre, toute l'Europe en souffre. La pénurie de capital en Russie, qui a suscité une récession économique, a des répercussions jusque sur les économies des pays prospères. Quand le marché brésilien chancelle, l'Amérique du Nord tremble. Quel sera l'impact de l'euro?

La deuxième tendance est celle de l'éparpillement. En même temps que le monde s'unifie, une résistance s'instaure contre l'amalgame. Le rouleau compresseur de la modernité n'arrive pas à niveler toutes les cultures. Au contraire, beaucoup de pays et de peuplades à l'intérieur des pays refusent de suivre le rythme. Faisant obstacle à une victoire absolue des forces de la technique moderne issues de l'Occident, les différentes sociétés ont su préserver et accentuer leurs propres traditions. L'effet obtenu peut être une résistance pure, un acharnement contre une modernité sans âme. Cette résistance peut même être violente comme dans le cas des Jihads et des bombes terroristes. Mais il peut s'agir simplement de valoriser certaines caractéristiques et diverses traditions tout à fait pacifiques d'un pays ou d'une région.

Le plus souvent, une sorte de dialectique s'opère entre la modernité et la tradition: Vaclav Havel raconte avoir vu, lors d'un voyage, un bédouin sur son chameau, habillé d'une robe traditionnelle, mais ayant des baskets Nike aux pieds et un baladeur sur les oreilles! Cette dialectique a et aura mille et un avatars. Faut-il rechercher l'unité ou la diversité? Le «melting-pot» ou le «saladier»? La *pax americana* ou le multiculturel? Les avantages du capitalisme ou l'autonomie de l'artisan?

1. C. Imbert, *Le Point*, novembre 1998.

La réponse des croyants

L'Eglise semble être une troisième voie entre ces deux pôles. D'un côté, elle est universelle, une dans ses différentes expressions de par le monde. D'un autre, elle respecte les différences culturelles, les identités de chaque peuplade. Remarquons, en passant, un des avantages du système presbytéro-synodal auquel sont attachés les Eglises réformées: il permet de reconnaître et de vivre la réalité de l'Eglise au niveau local et mondial. C'est pourquoi les croyants devraient pouvoir allier les facettes les meilleures de l'universalité et de la régionalité sans tomber dans une globalisation sans âme ou dans un éparpillement schismatique. A une condition seulement!

L'Eglise de Jésus-Christ se doit, en effet, de résister à la tentation du simplisme. Il est facile, soit de dire «oui», soit de dire «non» à la modernité ambiante. Les chrétiens peuvent être tentés d'accueillir, sans les critiquer, la technique et l'organisation économique modernes, et de les utiliser à leurs propres fins. Le pays d'où je viens bascule souvent dans cette direction. C'est ainsi, par exemple, que des évangélistes bien intentionnés vont en Russie et y déclarent que Dieu a un «merveilleux plan» pour la population de ce pays, oubliant la connotation du mot «plan» pour une ancienne victime du communisme. Autre exemple: lors d'une récente campagne d'évangélisation, un film sur la vie de Jésus a été distribué dans tous les pays; or, ce film porte l'empreinte de Hollywood, avec un Jésus plus américain (doucereux) que méditerranéen!

D'un autre côté, l'Eglise peut être aussi tentée de s'isoler du monde, de rester «dans sa tribu». A la suite des mouvements de résistance contre la modernité, un certain nombre de croyants cèdent à la «séduction anabaptiste». Par scrupule mal fondé, l'Eglise ne veut pas s'impliquer dans la société, ni faire avancer le Royaume de Dieu en vue de la transformation de la culture. Malheureusement, le résultat est souvent une religion «thérapeutique», c'est-à-dire orientée vers la santé, les bonnes relations, la guérison des maux, aux dépens de la vérité, de la repentance, de la saine doctrine.

Il convient de garder un bon équilibre: rester moderne sans

basculer dans un matérialisme sans âme, et rester authentique, même de façon radicale, sans s'isoler du monde. Mais comment aller de l'avant dans un témoignage chrétien rayonnant et fort, étant donné le nombre des dénominations protestantes, et celui des divisions parallèles dans le catholicisme et dans l'orthodoxie? La question de l'œcuménisme va de nouveau se poser de façon urgente dans les années à venir. Si le XX^e siècle a été celui du succès relatif des grands organismes, tels que le COE, le XXI^e siècle devra être le théâtre de collaborations fraternelles, moins formelles assurément, mais d'autant plus effectives et donc dynamiques. Mais à quelles conditions? Sur quelles bases doctrinales? Le défi est énorme, mais il sera inévitable d'y faire face.

II. La persécution des chrétiens

Samuel Huntington, de Harvard, a formulé la thèse selon laquelle après la fin de la guerre froide, on ne verrait pas une absence de conflits, mais une multiplication des frictions entre plusieurs civilisations². Il n'y aurait plus face à face deux superpuissances, l'Amérique et l'Union soviétique, mais sept ou huit types de civilisations fondées, soit sur une religion (comme l'islam), soit sur une réalité économique comme le marché européen. S. Huntington discerne comme pôles de pouvoir déjà visibles ou qui verront le jour au XXI^e siècle: le Japon, l'Afrique, l'hindouisme, l'Amérique latine, la Chine, l'orthodoxie (russe), l'islam et l'Occident. Nous n'avons pas le temps d'analyser en détail la thèse de Huntington, qui présente beaucoup d'intérêt et n'est pas dépourvue de lucidité. Pourtant elle est déjà fortement mise en question par, entre autres, des islamisants qui protestent contre la suggestion qu'une religion traditionnelle puisse être un facteur obligatoire de conflit.

Ce qui frappe davantage dans cette thèse, c'est son silence quasi total à propos du phénomène universel de la persécution des chrétiens. Le christianisme n'est pas une civilisation, mais une religion, ou plutôt une ecclesia, qui s'est implantée

2. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

partout dans le monde. Or, cette Eglise est, de nos jours encore, terriblement persécutée. Au Soudan, les chrétiens sont réduits en esclavage. En Iran, ils sont assassinés. En Chine, ils sont mis en prison et torturés. Dans plus de 60 pays dans le monde, les chrétiens sont arrêtés, poursuivis, privés de liberté. On estime que, aujourd'hui, plus de 200 millions de croyants vivent dans l'effroi, craignant les représailles et la délation. En un mot, l'Eglise, à travers le monde, est une communauté souffrante.

Nous n'oubliions pas que la persécution religieuse est une réalité trop fréquente et que le XX^e siècle doit afficher un bilan terrible de destruction physique et morale d'adhérents à diverses religions et croyances. Nous n'oubliions pas non plus le «malheur du siècle»³ qu'est la double malédiction du communisme et du nazisme, aboutissant aux goulags et aux camps d'extermination. Nous souhaitons, seulement, insister sur une autre réalité, parfois occultée, à savoir l'affliction des chrétiens dont la souffrance supplée dans leur chair «à ce qui manque aux afflictions du Christ pour son corps qui est l'Eglise». (Col 1:24)

La réponse des croyants

On peut dire que la souffrance du peuple de Dieu a été annoncée dès le début. «Bien-aimés, nous dit l'apôtre Pierre, ne soyez pas surpris de la fournaise qui sévit parmi vous pour vous éprouver... Au contraire, poursuit-il, réjouissez-vous de participer aux souffrances du Christ...» (1 P 4:12-13) Ce grand mystère de la souffrance avec notre Sauveur, s'il n'ôte rien à la douleur et à la peine que suscite la persécution, place notre tribulation dans un contexte. Il lui donne un sens.

L'Evangile ne se borne pas à annoncer que les chrétiens auront à souffrir pour Christ. Il nous donne des conseils afin de nous encourager pendant ces temps de malheur et afin d'atténuer nos angoisses. Le même apôtre Pierre recommande aux croyants de vivre en ayant une bonne conscience, en ne rendant pas le mal pour le mal, mais plutôt en bénissant

3. A. Besançon, *Le malheur du siècle, sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah* (Paris: Fayard, 1998).

leurs ennemis et en soutenant leurs frères et sœurs dans la souffrance.

Suivant cet enseignement, il importe d'éviter toute paranoïa, tout racisme, et de ne pas caricaturer, en effet, nos ennemis. Il est facile, par exemple, de ne pas discerner ce qui distingue les musulmans les uns des autres et de les classer tous dans une seule catégorie étiquetée «violente». La situation est, en fait, plus complexe. Pour certaines écoles au sein de l'islam, le «non-musulman» est un *dhimmi*, c'est-à-dire un hôte, un être humain à respecter et à honorer. Cette doctrine ne plaît évidemment pas à certains terroristes, comme Ibn Ben Laden. En ce qui nous concerne, il nous incombe de reconnaître la bonne volonté de milliers de musulmans qui ne font pas leur le mandat du Jihad contre les «infidèles chrétiens». Avant tout, l'Ecriture nous appelle à rechercher la paix, ce qui ne veut pas dire négliger d'être lucides.

Plus haut, nous avons évoqué l'espérance. La souffrance n'est jamais une fin en soi, ni même une aide à l'amélioration. C'est une *condition* de la créature qui attend, en souhaitant, la révélation des fils de Dieu (Rm 8:19). Le XXI^e siècle ne fera qu'ajouter à celles qui existent déjà ses propres raisons pour que les chrétiens attendent le retour du Christ avec courage et patience. Il sera une étape de la marche de l'Eglise vers le Grand Jour attendu:

Il n'y aura plus d'anathème. Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville. Ses serviteurs le serviront et verront sa face, et son nom sera sur leurs fronts. (Ap 21:3-4)

III. Vraie et fausse sanctification

La question de la spiritualité est des plus actuelles. Le péché, la communion avec Dieu, l'éthique, bref la sanctification seront toujours à l'ordre du jour. Un défi tout particulier est proposé à l'Eglise par ce que l'on a appelé la «quatrième force» du monde chrétien, à savoir le mouvement charismatique et ses variantes. En Amérique latine, en Asie, en Afrique et presque partout dans le monde, une spiritualité «du pouvoir» se répand de façon accélérée. J'entends par là une vision de la sanctification qui recommande, non seulement la

foi et l'obéissance dans le cadre de l'Alliance, mais aussi et surtout l'authenticité dans la prière, dans le ministère, dans le témoignage et dans la vie chrétienne. Dans une des expressions de cette spiritualité, il faudrait utiliser une liturgie plus esthétique et plus «high church» afin d'être proche de Dieu. Dans une autre, il serait nécessaire que le croyant le plus sanctifié vive dans le miracle quasi perpétuel, voyant tous les jours les «signes et merveilles» annoncés aux premiers disciples.

On pourrait citer plusieurs exemples. Nous avons à la Faculté de Westminster une merveilleuse communauté d'étudiants chinois, dont une forte proportion vient de la Chine intérieure et de l'Eglise clandestine. Ils racontent que la plupart des croyants derrière le rideau de bambous adhèrent à la théologie de Watchman Nee. C'est un piétisme qui requiert une communion avec l'Esprit saint tellement intense que pour le pratiquer fidèlement, il faut se retirer de la société. Il y a deux types de croyants: les évangélistes qui «travaillent pour le Seigneur» et les autres. Pas question d'une vision chrétienne de la politique, de l'économie ou de l'art. Tout cela appartient au monde et est à rejeter. Au Brésil, autre exemple, l'évangélisation réussit remarquablement bien. Des milliers d'âmes viennent à se convertir tous les jours. Mais, pour la plupart, ces chrétiens se refusent à participer à la vie sociale publique ou à mettre en question les structures du pouvoir.

La réponse des croyants

La persécution est, quant à elle, une réalité qui vient de l'extérieur de l'Eglise. La spiritualité de la puissance est un autre danger, celui-là à l'intérieur de l'Eglise. Elle est assurément remarquable par son appel au courage et à la fermeté, mais elle risque de faire oublier la croix de Jésus-Christ et la persévérance des saints. Dans un monde chaotique comme le nôtre, on peut comprendre l'attrait d'une spiritualité quantifiable par ses effets dus, et elle y insiste, à la présence de Dieu dans la vie. Mais, et cette objection est de taille, l'enseignement du Nouveau Testament est tout autre. Il nous appelle à «marcher d'une manière digne de la vocation qui

vous a été adressée» (Ep 4:1), à «discerner la volonté de Dieu» (Rm 12:2), à prier pour tous les hommes, ainsi que pour les rois «afin que nous menions une vie paisible et tranquille...» (1 Tm 2:2)

A un certain niveau, la vie chrétienne n'est pas dramatique. Mais elle est dure. Il n'est pas facile de résister à la tentation, d'offrir à Dieu nos membres «comme armes pour la justice» (Rm 6:13). Certes, en Christ, nous vivons déjà dans les lieux célestes (Ep 1:3); c'est ce que les théologiens appellent «l'eschatologie réalisée». Nous vivons dans la lumière. Et il en est ainsi pour une raison très nette: c'est afin que nous marchions comme des enfants de lumière... «car le fruit de la lumière consiste en toute sorte de bonté, de justice et de vérité» (Ep 5:8-9).

Il me semble que la doctrine de la vocation chrétienne, celle de chaque chrétien, est à redécouvrir. A la Réforme, la dichotomie faite entre les «appelés» et les autres chrétiens a été fortement réfutée. Tous les croyants ont une vocation qui est, d'abord, celle de l'Evangile, qui les appelle «des ténèbres à son admirable lumière», et qui est, ensuite, celle de vivre leur foi dans la situation particulière de leur vie. C'est ainsi que les uns sont appelés à exercer une activité commerciale, les autres à développer la science, à être mère ou père de famille, à étudier, à voyager ou, peut-être, à devenir pasteur. Il est difficile, pour ne pas dire impossible, d'établir une hiérarchie des vocations. Quant aux amis chinois dont nous parlions plus haut, ils se réjouissent, aujourd'hui, de découvrir la vision *kuypérienne* d'un Christ souverain sur toutes les sphères de la vie, y compris celle de la politique.

Conclusion

J'aurais voulu poursuivre ces réflexions en évoquant d'autres courants actuellement perceptibles et d'autres réponses à envisager par l'Eglise dans le prochain siècle. On discerne déjà l'essor d'un nouvel humanisme dans le monde occidental, style Luc Ferry ou Todorov. Comment agir face à ce mouvement? Il faudrait aussi s'arrêter pour évoquer les nouveaux développements de la science et de la technique.

Le pape vient de publier un remarquable document sur la foi et la raison. Où devrions-nous nous situer dans ce monde qu'on appelle trop facilement postmoderne, alors qu'il est toujours profondément impliqué dans le messianisme scientifique? D'autres questions seraient à mettre à l'ordre du jour. Par exemple, la sexualité qui fait l'objet de très nombreuses questions, à plusieurs niveaux. Mais le temps me manque. Il est clair qu'on pourrait continuer *ad infinitum* ce propos, sans épuiser les défis à relever.

Ce que je voudrais dire en terminant, c'est ceci. Il existe, actuellement, quantité de courants de pensée qui interpellent l'Eglise d'aujourd'hui, rudement souvent, et qui exigent, certes, que nous soyons «toujours prêts à [nous] défendre contre quiconque [nous] demande raison de l'espérance qui est en [nous]» (1 P 3:15). Mais, en même temps, nous ne devons pas renoncer à interpeller nos contemporains. L'Eglise du Christ ne dépend pas du monde; c'est bien plutôt le monde qui a besoin de l'Eglise et de l'Evangile, c'est-à-dire de ce qui donne un sens à la vie de tous et de chacun. Est-ce là une pensée étonnante? Non, car c'était déjà la vision des premiers chrétiens. En effet, nous sommes le sel de la terre, la lumière du monde (Mt 5:13-14), nous dit le Seigneur. L'apôtre Paul va très loin en rappelant à ses lecteurs qu'ils jugeront le monde, car «tout est à vous» (1 Co 6:2; 3:22).

Chers amis, le monde meurt de soif faute de disposer de l'Evangile. Il meurt de faim, non seulement matériellement par manque de nourriture terrestre – ce qui est bouleversant et tragique –, mais sa faim concerne aussi les choses de Dieu. Le Christ, mort en croix et ressuscité, vivant aujourd'hui à la droite du Père, bâtit inlassablement son Eglise et veut la voir présente partout, diffusant la bonne nouvelle. Soyons donc de fidèles ambassadeurs du Christ, engrainés et fondés dans l'amour du Christ qui surpassé toute connaissance, pour que notre Dieu soit glorifié dans l'Eglise et en Jésus-Christ, dans tous les lieux, dans toutes les générations, aux siècles des siècles. Amen. (Ep 3:17ss)

LE DIEU D'ABRAHAM, D'ISAAC ET DE JACOB

Alain-Georges MARTIN*

Quelques jours après la mort de Blaise Pascal, son valet de chambre trouva, cousues dans un de ses vêtements, deux feuilles de papier où était écrite cette phrase célèbre: «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. Certitude. Certitude. Sentiment, Joie, Paix. Dieu de Jésus-Christ.»

On cite ce Mémorial de Pascal pour réaffirmer que les chrétiens ne croient pas en un Dieu qui ne serait qu'idée ou principe, dont on pourrait disserter sans fin, mais qu'en Jésus-Christ, ils ont foi en un Dieu qui est une personne et qui ne s'appréhende que dans une relation.

Pascal n'a pas inventé cette formule. On la trouve déjà dans la Bible et dans la littérature qui en est issue. Cet article veut essayer de retracer son histoire et montrer son importance.

Mais, d'abord, pourquoi ces trois hommes, Abraham, père d'Isaac, lui-même père de Jacob?

I. Abraham, Isaac et Jacob

Abraham est le premier de cette chaîne qui unit trois générations. Mais Abraham lui-même ne vient pas de nulle part; il a un père, Térah, et des frères, Nahor, Harân; on ne connaît pas le nom de sa mère. Abraham est inséré dans une généalogie qui

* A.-G. Martin est pasteur à la retraite de l'Eglise réformée de France. Il a été professeur de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

remonte à Adam: il fait pleinement partie de l'humanité.

Mais il lui arrive une chose bien particulière: Dieu vient à sa rencontre pour lui faire une double promesse:

- celle d'une descendance (Gn 15:5); elle se situe dans le temps;
- celle d'un pays où vivra cette descendance (Gn 15:5); elle se situe dans l'espace.

Cette double promesse est fragile. D'une part, Abraham est un étranger de passage dans le pays promis; de l'autre, le fils par qui la descendance pourra être possible ne naît que dans la vieillesse du couple formé par Abraham et Sara. Dans l'histoire de ces trois pères, la femme a un rôle aussi important que l'homme.

L'engagement de Dieu est manifesté par le rite d'une alliance (Gn 15) et de la circoncision (Gn 17). Pour que la promesse de Dieu se réalise, il faut qu'Abraham soit père. Mais ce fils qui accomplit la promesse n'est pas d'Abraham uniquement: il doit être celui du couple Abraham-Sara.

Des trois, Isaac est le père tranquille: il est le mari d'une seule femme et il ne quitte pas son pays, ce qui n'est le cas ni de son père Abraham ni de son fils Jacob.

Dieu va renouveler la promesse dans les mêmes termes qui ont été utilisés pour Abraham: Genèse 26:4 et 24, où il se présente comme le Dieu d'Abraham. Plus tard, Isaac dira à son fils Jacob: «Que Dieu donne à Jacob la bénédiction d'Abraham!» (Gn 28:4) Pour Isaac, Dieu est d'abord le Dieu de son père.

On va retrouver la même situation avec Jacob. Mais la manière qu'a Jacob de parler de Dieu va évoluer. Tout d'abord, Dieu est le Dieu de son père. En Genèse 27:20, en parlant à son père Isaac, Jacob dit «ton Dieu». Dans le récit bien connu du rêve de l'échelle, Dieu se révèle comme le Dieu d'Abraham et d'Isaac (Gn 28:13). On a la même chose au moment de la séparation de Jacob d'avec Laban: en Genèse 31:42, Jacob fait allusion au Dieu d'Abraham et d'Isaac et, en Genèse 31:53, Jacob prête serment à Laban au nom du Dieu d'Isaac.

Le récit de la lutte de Jacob avec le personnage mystérieux du gué de Yabboq (Gn 32:25-33) marque un tournant dans sa spiritualité: il va parler de Dieu d'une façon plus personnelle: «Dieu m'a comblé de grâces» (Gn 33:11); «Dieu qui m'a répondu au jour de ma détresse» (Gn 35:3).

De plus, Jacob va être intégré dans la promesse faite à son grand-père, puis à son père: «Le pays que j'ai donné à Abraham et à Isaac, je te le donnerai.» (Gn 35:12) En bénissant Joseph à la fin de sa vie, Jacob rappelle le Dieu d'Abraham et d'Isaac en ajoutant que Dieu est devenu son berger (Gn 48:15).

+
+ +

 Dieu s'est révélé particulièrement comme un Dieu de relation à trois hommes liés entre eux par une relation père-fils.

Pour Isaac comme pour Jacob, Dieu est d'abord le Dieu du père: ce n'est pas un Dieu qu'ils ont conçu par eux-mêmes, mais ils le reçoivent par l'intermédiaire d'autrui, leur père. Certes, pour Abraham, il n'y a pas eu transmission, mais révélation directe. Dieu vient à lui en lui parlant: «L'Eternel dit à Abraham.» (Gn 12:1)

On peut certes se demander si Abraham ne connaissait pas par tradition familiale l'histoire de son ancêtre, mais le texte biblique ne nous le dit pas et Abraham va rester, pour tous les croyants qui vont suivre, le premier de toute une chaîne: il est le point de référence de toute l'histoire qui va suivre.

On peut noter que ce qui caractérise ces trois hommes par rapport à ceux qui les ont précédés et qui vont les suivre, c'est qu'à chaque génération, ils vont être l'objet d'une élection: c'est Isaac qui est choisi et non Ismaël, Jacob et non Esaü. De même Abram et non Nahor ou Harân. En revanche, ce sont les douze fils de Jacob qui formeront les douze tribus d'Israël, même si, parmi eux, Joseph jouera un rôle particulier de sauveur.

On note aussi que les femmes d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ont des rôles importants à jouer dans le dessein de Dieu, alors qu'on ne mentionne pas le nom de la mère

d'Abraham et que la femme de Joseph, une étrangère, n'est citée qu'en passant. Dans une société qui ne fait pas toujours grand cas de la femme, on gardera le souvenir d'une famille idéale où la femme a toute sa place: Sara, Rebecca et Rachel donnent toute son importance à la paternité d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

II. Dans l'Ancien Testament

A la fin du livre de la Genèse (50:24), Joseph annonce, avant de mourir, que Dieu fera revenir les Hébreux dans le pays promis (mot-à-mot *juré*) à Abraham, Isaac et Jacob. C'est l'amorce de la formule «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» que l'on va trouver tout au long de l'Ancien Testament, surtout dans le Pentateuque, particulièrement dans l'Exode et dans le Deutéronome.

Quand la situation des Hébreux en Egypte devient difficile, Dieu se souvient, enfin, de son alliance faite quatre siècles plus tôt à trois hommes (Ex 2:24). Dieu va agir au nom de cette alliance et l'histoire va en être marquée. Dans sa révélation à Moïse au buisson ardent (Ex 3), Dieu se présente à la fois comme «Je suis qui je suis» et comme le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dieu n'est ni intemporel, ni abstrait: c'est parce qu'il a vécu une histoire avec ces trois hommes qu'une nouvelle histoire, celle de la libération des Hébreux, devient possible pour Moïse (Ex 3:16 et 4:5).

Cette formule est employée en relation avec différentes notions qui rappellent les termes des promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob:

- la promesse d'un pays¹;
- la promesse d'un pays et d'une descendance²;
- la promesse d'une descendance³.

Des deux promesses faites à Abraham, celle d'un pays revient le plus souvent:

1. Nb 32:11; Dt 6:10; 9:5; 30:20; 34:4; Lv 26:42.

2. Ex 33:11; Dt 1:8; 32:13.

3. Jr 33:26.

– le rappel de l'alliance, Dieu est lié par sa parole⁴ et il se souvient de son alliance⁵.

Elle est aussi invoquée dans 2 Rois 13:23 où, en son nom, on demande pitié à Dieu pour son peuple. Ce thème de l'alliance est développé dans un texte que l'on trouve à la fois au Psaume 105 (vv. 8 à 11) et en 1 Chroniques 16:16: Dieu se souvient de son alliance avec Abraham, du serment avec Isaac et de la prescription avec Jacob. L'emploi de trois mots différents souligne l'importance de l'engagement de Dieu.

En 1 Chroniques 29:18, David prie pour la fidélité de son fils Salomon. En 1 Rois 18:36, c'est le thème de la révélation qui réapparaît. Enfin, en 2 Chroniques 30:6, il y a un appel à la conversion: «Revenez à l'Eternel, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob!»

L'emploi de cette formule dans l'Ancien Testament veut montrer qu'une histoire entre Dieu et son peuple reste toujours possible au nom de l'histoire particulière vécue entre Dieu et trois hommes. Il n'y a d'avenir que parce que Dieu se souvient du passé. C'est le souvenir de Dieu qui construit l'histoire d'Israël.

III. Dans le Nouveau Testament

Abraham, Isaac et Jacob sont mentionnés ensemble dans deux passages des évangiles:

i) En Matthieu 8:11⁶, où il est question du festin du Royaume à venir auquel participent Abraham, Isaac et Jacob. C'est la dimension spatiale qui est soulignée. On notera aussi que les trois hommes ne sont pas nommés en référence directe avec Dieu, mais pour eux-mêmes, en communion avec d'autres. Ce n'est plus leur élection qui est soulignée, mais leur insertion dans la communion des saints. Nous verrons qu'il s'agit d'un fait que l'on trouve dans la littérature juive de l'époque.

4. Ex 32:13.

5. Ex 2:24; Lv 26:42.

6. Lc 13:28.

7. Mc 12:26-27 et Lc 20:37-38.

ii) En Matthieu 22:32⁷. C'est cette fois la dimension temporelle: c'est à propos de la résurrection que les évangiles citent Exode 3:6. La résurrection n'est pas une théorie sur l'après-mort à côté d'autres ou encore une nouveauté introduite par les pharisiens; elle a son fondement dans l'alliance de Dieu faite déjà au début de l'histoire d'Israël, avec Abraham, Isaac et Jacob, et renouvelée avec Moïse au buisson ardent. Cette alliance ne peut se faire qu'avec des vivants; c'est cela qui justifie et implique la résurrection.

On trouve encore deux citations de la formule dans le livre des Actes:

- en Actes 7:32, où Etienne reprend Exode 3:6;
- en Actes 3:13, où on lit: «Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob a glorifié son serviteur Jésus.» L'important, ici, est la mention de Jésus, comme pour introduire le fait que, dans la nouvelle alliance, on va parler du Dieu de Jésus à la place du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Le lieu de la révélation s'est déplacé.

IV. Dans les littératures apocryphes

Dans les siècles qui ont précédé et suivi Jésus-Christ, le judaïsme et le christianisme ont développé une abondante littérature non canonique. Il n'est pas question ici de la passer en revue. On peut, cependant, noter que l'on va trouver de moins en moins la formule «Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» et que le nom de ces trois hommes va être associé avec d'autres témoins de l'ancienne alliance comme Moïse et Aaron, ou encore bien d'autres, comme Hénoch, Noé, Sem⁸. On a vu que dans le récit de l'évangile de Matthieu (8:11), les trois n'étaient plus seuls mais unis à d'autres croyants. Dans l'apocryphe «Testament de Benjamin», au verset 7, on trouve une allusion à la résurrection: «Comme eux nous aussi nous ressusciterons.» De même dans le Testament de Juda⁹: «Après cela, Abraham, Isaac et Jacob se lèveront pour revivre.»

8. *Testament de Benjamin*, X:4.

9. XXV:1.

V. Dans le Coran

On pourra trouver, dans le Coran, la mention d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Mais le plus souvent, comme dans les écrits apocryphes, ils sont associés à d'autres témoins bibliques. Ce qui est particulier au Coran, et qu'on n'avait pas encore, c'est la mention fréquente d'Ismaël à côté, voire à la place d'Isaac. Ainsi dans la sourate II, verset 133, on lit: «Nous adorons ton Dieu, le Dieu de tes pères, Abraham, Ismaël et Jacob.» Plus loin dans la même sourate, au verset 136, on a :«Nous croyons en Dieu, à ce qui nous a été révélé, à ce qui a été révélé à Abraham, à Ismaël, à Isaac, à Jacob et aux tribus, à Moïse, à Jésus, aux prophètes.»

Ce ne sont là que deux exemples, mais ils montrent bien l'évolution par rapport aux textes qui précèdent le Coran:

- ✓ / – les trois sont insérés dans une communion de témoins;
- la présence d'Ismaël, si importante pour l'islam, brise le lien entre les trois générations;
- Jésus est mis sur le même plan que les autres témoins.

VI. Chez les Pères de l'Eglise

L'emploi de la formule Abraham, Isaac et Jacob chez les Pères de l'Eglise et chez les théologiens pourrait faire l'objet d'une étude particulière: cet emploi recoupe d'ailleurs ce que nous avons déjà vu. C'est pourquoi je me limiterai à citer un passage de Jean Chrysostome qui souligne la relation qui s'établit entre Dieu et le croyant:

Quelle reconnaissance de la part du juste, quelle bonté de la part de Dieu! Je suis ton Dieu. C'est comme s'il disait: C'est moi qui ai veillé sur toi jusqu'à présent; c'est moi qui t'ai amené de ton pays jusqu'ici, qui t'ai soutenu dans tous les temps, et qui t'ai rendu vainqueur de tes ennemis; c'est moi qui ai fait cela! Il ne dit pas: Je suis Dieu, mais: Je suis ton Dieu. Voyez quelle immense bonté! comme par l'addition de ce mot, il exprime son amour pour le juste! C'est le Dieu de toute la terre, l'ouvrier dont la main a tout fait, le Créateur du ciel et de la terre, c'est lui-même qui dit: Je suis ton Dieu! Quel honneur pour le juste!

C'est ainsi qu'il parle aux prophètes. Sans doute, alors et maintenant, il est le Seigneur de tous, et néanmoins il daigne se désigner par le nom d'un serviteur, et nous l'entendrons dire encore: Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu d'Israël (Ex 3:6). Aussi les prophètes disent d'ordinaire: Dieu, mon Dieu, non pour restreindre dans les limites de leur propre personne la domination de Dieu, mais pour montrer jusqu'où allait leur amour...

...Ainsi Dieu lui-même ne se donne pas pour être leur Dieu comme celui des autres, mais il prétend être spécialement le leur. De là ces expressions: je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob. Loin de resserrer par là les bornes de son empire, il les recule plutôt; car ce n'est pas tant le nombre de ses sujets que leur vertu qui manifeste son pouvoir: il ne se plaît pas autant à s'entendre appeler Dieu du ciel, de la terre, de la mer, et de leurs habitants, qu'à s'entendre nommer Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob. —

...nous désignons toujours l'inférieur par le nom du supérieur. C'est le contraire lorsqu'il est question de Dieu, le maître est désigné par le nom de son esclave¹⁰.

VII. Sens théologique de la formule

A) *Je crois en Dieu qui est relation*

Parler du Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, c'est croire que Dieu, après avoir été en relation avec ces trois hommes, veut l'être avec chacune de ses créatures. C'est aussi la promesse que, pour chacun d'entre nous, cette relation peut exister. Je crois en Dieu qui me parle et à qui je peux parler.

Mais ce dialogue n'est pas conditionné par l'existence des créatures que nous sommes. De toute éternité, Dieu est en lui-même dialogue, dialogue entre le Père et le Fils qui précède toute autre forme de relation: «Avant qu'Abraham fût, je suis.» (Jn 8:58) Croire au Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, c'est aussi croire au Dieu de Jésus-Christ; c'est proclamer que Dieu est Père de Dieu Fils.

10. J. Chrysostome, *Œuvres*, V: 512. Commentaire sur l'expression «Mon Dieu», 4^e homélie, sur Anne.

B) Je crois en Dieu le Père, Créateur de l'histoire

L'histoire d'Abraham, Isaac et Jacob est l'histoire d'une paternité humaine qui nous renvoie à la paternité de Dieu. Dans la Bible, de toutes les relations humaines, c'est la paternité qui est le plus abondamment citée.

Histoire et paternité sont intimement mêlées dans le plan de Dieu. On le voit, par exemple, dans l'emploi du mot hébreu *toledôt*, qui peut se rendre par «généalogie», «histoire», «origine», ou encore «engendrement». Ce mot structure le livre de la Genèse. Les récits concernant Abraham, Isaac et Jacob sont introduits par l'expression «Voici les *toledôt*», suivie non de leur nom, mais de celui de leur père, comme s'il n'y avait pour un homme une histoire possible que par celle de son fils. (Ainsi, en Genèse 11:27, les *toledôt* de Térah introduisent l'histoire d'Abraham, ou en Genèse 37:2, celles de Jacob introduisent Joseph.)

Nous avons là une histoire qui est une succession d'engendrements. Elle a un sens parce que son origine est en Dieu qui, de toute éternité, engendre le Fils. Cet engendrement crée l'histoire, et la paternité implique qu'il y ait durée. Dieu incarne sa propre histoire éternelle de Père et de Fils dans l'histoire des hommes au travers d'une promesse faite à Abraham, renouvelée à Isaac et à Jacob, et réalisée en Jésus-Christ.

C) Je crois dans la promesse faite à Abraham, Isaac et Jacob

L'histoire humaine prend son sens de cette relation première de Dieu avec lui-même. C'est ce qui donne sens à chacune de nos histoires personnelles. Nous prenons place comme Abraham, Isaac et Jacob et avec eux dans la communion des saints. Comme eux, nous recevons une promesse que nous avons à transmettre. Elle ne nous appartient pas; pourtant, elle concerne chacun de nous. Mon histoire est de recevoir et de donner, mais ce n'est pas l'histoire d'une fuite

en avant vers une promesse toujours attendue, jamais réalisée. Certes, elle ne l'est pas encore, mais elle l'est déjà en Jésus-Christ. Comme les pères de l'ancienne alliance, nous voyons les promesses de loin et pourtant nous avons tout pleinement en Christ (Hé 11:13; Col 2:10).

Si ces promesses sont pour nous, c'est qu'elles le sont d'abord pour le Christ. La promesse d'~~une~~ descendante signifie qu'une chose ~~ne vaut que parce qu'elle se transmet~~: c'est ce que l'Evangile appelle la vie. La Parole n'est pas figée dans un moment du temps ou comme un arrêt sur image; elle est transmission, traduction (accommodation dirait Calvin) tout en restant fidèle à elle-même. Elle n'est pas dans un mot mais dans la transmission de ce mot (d'un manuscrit à un autre, d'une langue à une autre, d'une prédication à une autre). Toujours vivant, toujours en résurrection (Mt 22:32), l'Evangile est aussi évangélisation, perpétuelle annonce d'une bonne nouvelle.

La promesse d'un pays signifie pour Israël le concret d'une terre, et pour le chrétien celui du Royaume. Nous avons le désir, certes justifié, d'habiter ce Royaume, mais il ne faut jamais oublier que c'est Jésus qui vient habiter son Royaume. Nous sommes ce Royaume, nous sommes le pays que Dieu a promis au Fils. C'est le Christ qui vient demeurer en nous (Jn 1:14; Ep 3:17.) Cela rejoint l'autre mention dans les évangiles d'Abraham, Isaac et Jacob en communion avec les invités au festin du Royaume (Mt 8:11).

K. Barth écrit quelque part dans sa volumineuse dogmatique¹¹:

Le Dieu de la Bible ne plane pas, immobile, au-dessus de chaque individu pris dans le mouvement incessant qui va du passé au présent vers l'avenir. Il marche avec eux: «Dieu n'a pas honte d'être appelé leur Dieu» est-il dit dans Hébreux 11:16 à propos de ceux qui, après avoir quitté leur pays, sont devenus des voyageurs à la recherche d'une nouvelle patrie. Il se nomme lui-même «le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob» (Ex 3:6). Et le Nouveau Testament l'appelle «le Père de notre Seigneur Jésus-

11. *Dogmatique*, fascicule 12, 215 (paragraphe 47).

Christ».

Je crois au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, parce que je crois que ce qui leur a été promis l'est aussi pour moi et l'est aussi pour ceux à qui j'ai à l'annoncer. C'est la même foi que je reçois d'eux en Jésus-Christ, dans la communion des croyants passés et à venir.

LITTÉRATURE ET THÉOLOGIE DANS LE PENTATEUQUE

Quelques réflexions

Ronald BERGEY*

Depuis les premiers jours jusqu'à la fin des temps, telle est l'étendue de l'horizon littéraire et théologique des cinq premiers livres de la Bible. De la Création à l'Eschaton, en passant par l'Histoire, rien n'échappe au Pentateuque. C'est le livre des débuts: du monde, du peuple élu, de la nation d'Israël, de l'octroi de la Loi, voire de l'histoire de la Révélation. C'est aussi le livre de la fin des temps, voire de l'ère de la bénédiction universelle sur toutes les nations de la terre.

Si le début et la fin sont inclus dans ces ~~cinq~~ premiers tomes, l'envergure de ce texte les déborde, car du commencement jusqu'à la consommation de toutes choses, il s'agit, en fin de compte, du temps et de la personne du Messie, de son règne, de sa victoire ultime sur ses ennemis et de l'étendue universelle de son royaume à jamais.

Un livre divin, certes, émanant de l'Esprit de Dieu. On ne saurait imaginer ni inventer une histoire d'une telle portée. Un livre humain, aussi, car son Auteur ultime s'est servi de l'esprit et de la plume de l'homme pour mettre en pages, en langage humain, dans le temps, une fresque littéraire contenant cette Révélation. Depuis «en haut» jusqu'«en bas», du «début» jusqu' à la «fin», en passant par le «alors et là-bas»,

* R. Bergey est professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

tout cela pour parler d'«ici et maintenant», telle est l'ampleur du Pentateuque.

Ces caractéristiques, à la fois divines et humaines, admettons-le, nous dépassent, mais elles nous obligent à commencer par le «en bas», à traverser le «déjà» et le «pas encore» pour aboutir «en haut». Pourquoi? Parce que Dieu a d'abord parlé aux hommes. Les hommes de Dieu, à leur tour, ont exprimé cette Parole en paroles et en écriture composant cette dernière sous forme de littérature. Comprendre sa Parole veut dire comprendre la leur. Faire abstraction de ces deux dimensions «ciel-terre», qui s'entrecroisent dans le Pentateuque, déformerait le sens du texte, trahissant ainsi l'intention divine.

Notre propos, dans les lignes qui suivent, est modeste. Il consiste à étudier ce que dit le Pentateuque sur les premiers et les derniers jours, à la lumière de certaines de ses caractéristiques de composition et de quelques-uns de ses aspects littéraires. Dans la première partie, nous tenterons de fournir quelques éléments de réponse à la difficile question de la signification des «jours» de la semaine de Création. La seconde mettra en évidence la vision des «derniers jours» du Pentateuque. Nous souhaitons, en effet, montrer que, pour mieux comprendre le Pentateuque, il convient, entre autres choses, de connaître ses traits littéraires, afin de mieux percevoir ce que Dieu veut faire comprendre.

I. Les «jours» dans le récit de la Création: Genèse 1:1-2:3

On pose souvent la question: faut-il lire le récit de la Création de manière littérale ou littéraire? Cette question est importante. Pour les uns, une lecture *littérale* sous-entend que la Création a eu lieu en une semaine de six jours de vingt-quatre heures. Pour les autres, une lecture *littéraire* du récit offre un tableau de la Création brossé à grands traits. Artistiquement élaboré, ce récit ne constitue pas une représentation précise¹. Vues ainsi, ces approches du récit de la Création s'affrontent et aboutissent à deux interprétations

diamétralement opposées. Les deux lectures s'avèrent incompatibles l'une avec l'autre.

Cette mise en opposition «littérale-littéraire» est malheureuse, car les aspects linguistiques et stylistiques ne peuvent pas être si facilement séparés. Ces deux facettes se confondent en un texte écrit. Ce qui est dit est indissociable de la manière dont cela est dit. En d'autres termes, la forme et le fond vont de pair. Les marques stylistiques (ou littéraires) d'un texte en hébreu biblique sont les éléments linguistiques (littéraux). Le trait stylistique le plus typique est celui de la répétition des éléments grammaticaux, des mots et des propositions.

Le premier chapitre du récit de la Création se divise en six paragraphes, chacun présentant une œuvre créatrice délimitée par la proposition «il y eut un soir et il y eut un matin», suivi du mot «jour» qualifié, à son tour, par un adjectif numéral: un premier jour, un deuxième jour, un troisième jour, etc. La récurrence de ces éléments linguistiques sert, à la fois, à baliser chacune des six étapes quotidiennes d'achèvement et à agencer le mouvement, jour après jour, vers un but précis.

Pour mieux comprendre le sens du texte, on doit aussi chercher la signification des éléments qui le structurent. Ceci est d'autant plus important que ces marques linguistiques montrent par leur récurrence et leur disposition ce que l'auteur veut mettre en valeur. Aussi faut-il que l'interprète accorde une attention particulière à ces éléments littéraires.

Ce constat nous amène à poser plusieurs questions. Puisque le texte comporte six jours de création, que signifie contextuellement le mot «jour»? A quoi se réfère l'expression «il y eut un soir et il y eut un matin»? Enfin, quel est

1. Certains pensent que la première lecture est suspecte sur le plan paléontologique et géologique. D'autres estiment que la seconde affaiblit l'autorité de l'Ecriture. Voir l'esquisse et l'évaluation que H. Blocher fait des lectures rivales de la Crédation, notamment de celles qui sont dites littérale et littéraire, dans *Révélation des origines* (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 2^e éd., 1988), 32-51.

l'objet de cette structure globale en six jours (Gn 1) plus un septième (2:1-3)?

La question du sens du mot «jour» est particulièrement épineuse. ~~Il est clair que les trois premiers jours ne sont pas des jours-solaires, du moins tels que nous les connaissons~~, car le soleil n'a pas existé avant le quatrième jour de la Création². Cette difficulté est d'autant plus nette que l'expression récurrente «il y eut un soir et il y eut un matin» se trouve elle aussi trois fois avant la création du soleil. Le passage du soir au matin couvre la période qui va du coucher au lever du soleil. Le soir et le matin, tel le jour, nécessitent non seulement la rotation terrestre mais aussi les rayons du soleil.

La solution de ce problème se trouve, nous semble-t-il, dans l'aspect stylistique du récit: la structure comportant, d'un côté, la suite allant du «premier jour» jusqu'au «sixième jour», et de l'autre la série de six jours puis d'un septième. La macrostructure de six jours de travail suivis d'un septième jour de repos (Gn 1:3-2:3) met en lumière l'opposition «travail-repos». Cette «éthique» est, notamment, mise en relief littérairement par l'absence, le septième jour (2:1-3), des éléments linguistiques structurant les six jours précédents d'activité (chap. 1). L'achèvement de toute l'œuvre créatrice et le repos du Dieu travailleur sont résumés de la manière suivante: «Il se reposa (*shabat* ou il cessa) le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite.» (2:2). Le texte ne suggère aucun embarras en parlant de Dieu en termes anthropomorphiques. Après six jours de travail, Dieu s'est arrêté ou s'est reposé!

On ignore souvent que la même éthique «travail-repos» se trouve imbriquée dans la microstructure de chacun des six jours de la Création. D'abord l'ouvrage s'achève, puis vient l'expression «il y eut un soir et il y eut un matin» (1:5, 8, 13, 19, 23, 31). Pourquoi y a-t-il cette mention du passage du soir au matin et pourquoi est-elle faite après la

2. Fait reconnu par le défenseur d'une interprétation littérale, E. J. Young, *Au commencement Dieu* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1986), 23.

description d'un travail créateur? Il paraît clair que cette expression se réfère à la période de repos située entre le soir et le matin, celle-ci intervenant après la journée de travail qui s'étend du matin jusqu'au soir (*cf.* Ex 18:13-14; Ps 104:21-23; Mt 20:1-9)³. Que se passe-t-il entre le soir et le matin? Le travailleur se repose. Dieu, le maître d'œuvre, se montre comme l'homme qui travaille pendant la journée, se repose la nuit et reprend son travail le lendemain. Evidemment, l'objet de cette accommodation – celle du Dieu qui se repose après une semaine de travail – est didactique⁴.

Cette éthique divine «travail-repos» est un modèle pour l'homme, éthique hebdomadaire promulguée dans la loi du sabbat:

Tu travailleras six jours et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est le sabbat du Seigneur ton Dieu: tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne, ni ton bétail, ni l'étranger qui réside chez toi, afin que ton serviteur et ta servante se reposent (*yanâah*) comme toi (Dt 5:13-14; *cf.* Ex 20:11).

Exode 31:12-17 fait remonter cette loi à l'exemple du Dieu Créateur: «Vous observerez le sabbat (...) car en six jours le Seigneur a fait les cieux et la terre et le septième jour il a cessé (*shabat*) son œuvre et il a repris souffle» (*yinnapa-sh*). Le Psaume 127:2 fait écho à cette éthique quotidienne créationnelle:

En vain vous levez-vous matin, vous couchez-vous tard, et mangez-vous le pain d'affliction; il en donne autant à son bien-aimé pendant qu'il dort. (*Cf.* Pr 6:9-11; Ec 5:11)

3. Je remercie mon collègue C. J. Collins de cet éclaircissement. Voir son article «How Old is the Earth? Anthropomorphic Days in Genesis 1:1-2:3», *Presbyterion* 20 (1994), 109-130.

4. Quant à la manière dont Dieu se révèle dans l'Ecriture, Calvin est bien connu pour son insistance sur le rôle pédagogique de l'accommodation à la faiblesse de l'homme. Cf. R. Stauffer, *Interprétation de la Bible. Etudes sur les Réformateurs* (Paris: Beauchesne, 1980), 229; P. Marcel, «Calvin et Copernic», *La Revue réformée* 31 (1980), 37ss. Par exemple, pour réfuter l'idée que Dieu, afin de mieux enseigner, a distribué en six jours ce qu'il avait parfait tout d'un coup, Calvin dit: «Bien plutôt, Dieu lui-même, pour adapter ses œuvres à notre capacité, a pris l'espace de six jours...» *Le livre de la Genèse* (Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois: Ed. Kerygma/Ed. Farel, 1978), 27-28.

Après avoir précisé que l'expression «il y eut un soir et il y eut un matin» se réfère au passage du soir au matin, une période d'inactivité succédant à une période d'activité créatrice, on est en mesure de fournir des éléments de réponse aux autres questions posées plus haut. Tout d'abord, que faut-il entendre par «jour» en Genèse 1? Ce mot se réfère à la fois à la période du travail créateur journalier allant du matin jusqu'au soir et à celle du repos nocturne allant du soir jusqu'au matin. Enfin, pourquoi les jours de Création ont-ils été structurés en une série de six jours de travail et de repos, suivie d'un septième jour de repos seulement? L'objet de cette semaine-charpente est de fournir à l'homme un modèle, à la fois quotidien et hebdomadaire, modèle tiré de l'exemple du Créateur lui-même⁵.

On peut résumer l'éthique de la semaine de Création de la manière suivante: Fais comme moi, ton Créateur. Pendant les six jours de la semaine, tu travailleras. Tu te reposeras chaque jour entre le soir et le matin. En revanche, tu ne travailleras pas du tout le septième jour, mais tu te reposeras le jour entier de tout ton travail des six jours précédents.

Littéraire ou littéral? Les deux. On ne saurait, dans un récit, les séparer. La forme éclaire le fond. Le style détermine et limite le sens. La lecture doit prendre comme point de départ l'aspect littéral des marques littéraires du récit de la Création et mettre en lumière le projet éthique et didactique de celui-ci.

II. Les «derniers jours» dans le cadre littéraire du Pentateuque

Abstraction faite de la question de la diversité littéraire des différentes parties du Pentateuque, il est généralement admis, de nos jours, que les cinq premiers livres de l'Ancien Testament ont une structure littéraire cohérente. L'analyse des procédés littéraires de rédaction permet de

5. L'éthique travail-repos est reprise sotériologiquement dans le Pentateuque (Dt 5:15; cf. Ex 31:13) et les Psaumes (95:11), sotéro-eschatologiquement chez Esaié (66:23) et sotéro-christologiquement dans le Nouveau Testament (Hé 4:10-11; cf. Mt 11:28).

mettre en évidence l’unité dans la diversité et la cohésion des diverses parties⁶.

L’objectif de ce genre d’approche est de déceler les divers matériaux employés par un auteur pour rédiger un texte définitif et de repérer les filières littéraires unissant l’ensemble. On cherche également à répondre aux questions telles que: Quelles sont les grandes unités textuelles (péricopes) insérées dans l’ensemble? Quels genres littéraires sont employés? Quel rôle ces genres et ces péricopes jouent-ils dans le texte à la lumière de l’ensemble? Quelles sont les retouches rédactionnelles finales apportées au texte – surtout les jonctions (transitions) littéraires majeures – déterminant comment le texte sera lu et reçu? Quel est l’horizon, ou l’optique, théologique du texte final?

Depuis longtemps, on a reconnu que la forme finale du Pentateuque était déterminée par le choix et l’insertion de matériaux principaux appartenant à au moins quatre genres littéraires distincts: prose, poésie, loi, généalogie. Les listes généalogiques jouent un rôle structurant surtout dans la Genèse (les dix *toledôt*), mais elles n’amènent pas le lecteur à des conclusions fructueuses en ce qui concerne la question de la forme ou de la structure globale du Pentateuque.

On peut tirer la même conclusion à propos des grands recueils de lois présents dans le Pentateuque (le code de l’alliance du livre de l’Exode; le code d’expiation et de sainteté du Lévitique; le code deutéronomique). Or l’importance des généalogies et des recueils de lois n’est pas mise en question, mais ceux-ci ne semblent pas avoir été employés pour donner corps au Pentateuque entier. En revanche, une étude plus approfondie de l’intercalation de textes poétiques après de longues sections en prose met en lumière le projet littéraire global de l’ouvrage⁷.

6. Je m’inspire de l’approche générale et de certaines conclusions présentées dans l’article de John H. Sailhamer, «The Canonical Approach to the Old Testament: Its Effect on Understanding Prophecy», *Journal of the Evangelical Theological Society* 30 (1987:3), 307-315.

7. La poésie ou le vers se distingue de la prose par un procédé appelé parallélisme,

Le procédé littéraire consistant à insérer un discours poétique suivi d'un épilogue à la fin d'une trame narrative est bien attesté dans l'Ancien Testament, notamment dans la Genèse où il se trouve douze fois. Par exemple, le récit de la Création s'achève avec le discours poétique d'Adam (2:23), suivi d'un épilogue (2:24). La narration de la Chute, au chapitre 3, est clos par un discours en poésie (3:14-19), puis par un épilogue (3:20-24). Le récit de Caïn et Abel au chapitre 4 se termine par un discours poétique (4:23-24), après quoi vient un épilogue (4:25-26). L'histoire de Joseph se compose de la même manière; d'abord, la trame narrative (chap. 37-48), puis le discours poétique de la bénédiction par Jacob de ses petits-fils, Ephraïm et Manassé (48:15-16:20), et enfin l'épilogue (48:21-22). Le fait que ce même procédé littéraire se retrouve tout au long de la Genèse montre que l'auteur s'en est servi comme technique de composition.

Les autres passages en Genèse où se trouvent cette alternance sont:

<u>narration</u>	<u>poésie</u>	<u>épilogue</u>
6:5-8:21	8:22	9:1-17
9:18-24	9:25-27	9:28-29
14:1-18	14:19-20	14:21-24
16:1-10	6:11-12	16:13-16
24:1-59	24:60	24:61-67
25:1-22	25:23	25:24-26
27:1-26, 30-38	27:27-29, 39-40	27:41-45

Plus significatif encore est le fait que le schéma narration-poésie-épilogue se trouve à l'échelle du Pentateuque entier, ce qui suggère que ce procédé a été employé pour charpenter l'ensemble. Il y a, d'abord, les récits patriarcaux en prose (Gn 12-48), suivis d'un long discours poétique (les bénédic-tions par Jacob de ses douze fils: 49:1-27), suivi à son tour d'un épilogue (la mort et l'enterrement de Jacob et le deuil de la famille, 49:28-50:14). Puis, à la fin de la péricope narrant la délivrance des Israélites de l'Egypte et à la mer des Joncs

consistant principalement à répéter une même idée ou son contraire à l'aide de correspondances de formes (mots, syntaxe, etc.). Outre les passages étudiés plus loin, voir, en dehors du Pentateuque, les discours poétiques suivants: Jos 10:12-13; Jg 5:1-31; 1 S 2:1-10; 2 S 22:2-23:7; 1 Ch 16:8-36; Né 9:5-37.

(Ex 1-14) se trouvent une section poétique (le cantique de Miryam, Ex 15) et l'épilogue (vv. 20-21)⁸. La trame narrative des voyages et des haltes depuis la mer jusqu'aux plaines de Moab (Ex 16-Nb 22) aboutit à une section poétique (les bénédictions d'Israël par Balaam, Nb 23-24) et un épilogue (le départ de Balaam, 24:25, et l'idolâtrie dans les plaines de Moab qui s'ensuit, chap. 25).

Ensuite, la péricope qui s'étend du nouveau dénombrement du peuple dans les plaines de Moab et de la désignation de Josué comme successeur de Moïse (Nb 26-27) jusqu'à son investiture devant le peuple (Dt 31) se termine par un poème (Dt 32, le cantique de Moïse avertissant les Israélites) et un épilogue (l'annonce de la mort imminente de Moïse, 32:44-47).

Enfin, l'idée que ce procédé littéraire englobe l'ensemble du Pentateuque apparaît d'autant plus évidente que celui-ci s'achève par un deuxième long poème (les bénédictions des douze tribus par Moïse, Dt 33), suivi lui aussi d'un épilogue (la mort et l'ensevelissement mystérieux de Moïse, le deuil du peuple et son obéissance à Josué, l'éloge de Moïse, chap. 34)⁹.

Tableau récapitulatif de l'intercalation narration-poésie-épilogue dans le Pentateuque :

<u>narration</u>	<u>poésie</u>	<u>épilogue</u>
Gn 12-48	Gn 49	Gn 50
Ex 1-14	Ex 15:1-19	Ex 15:20-21
Ex 16 - Nb 22	Nb 23-24	Nb 24,25 - 25:18
Nb 26 - Dt 31	Dt 32	Dt 32,44-52
Gn 1-Dt 31	Dt 32-33	Dt 34

Trois des quatre passages qui viennent d'être indiqués présentent des traits littéraires et théologiques particulièrement semblables. D'abord, si l'on regarde de près les brefs textes qui relient les sections en prose à celles qui sont en poésie,

8. Les récits patriarchaux et le récit de la sortie d'Egypte sont liés littérairement par une liste de noms des fils de Jacob (Gn 46:8-27 et Ex 1:1-2) et la mention de la mort de Joseph (Gn 50:22 et Ex 1:6).

9. Le double emploi, à la fin du Deutéronome, d'un poème (chap. 32 et 33) et d'un épilogue (32:44-47 et 34:1s) marque la fin du Pentateuque par le procédé d'inclusion, c'est-à-dire la récurrence d'un élément littéraire enchâssant une unité et la délimitant ainsi.

on trouve une strate compositionnelle homogène. Ces «coupures» littéraires se caractérisent par la récurrence de la même syntaxe, de la même terminologie et du même motif. Dans chacune des trois sections, il y a un personnage central (Jacob, Balaam, Moïse), l'appel à un auditoire ou au rassemblement d'un auditoire au cohortatif et une proclamation de ce qui se passera «aux derniers jours» (*ba'aharît hayyamîm*, Gn 49:1; Nb 24:14; Dt 31:28-29).

Ensuite, les discours poétiques (Gn 49; Nb 23-24; Dt 32-33) cousus aux trois trames narratives majeures (Gn 12-48; Ex 1-Nb 22; Nb 26-Dt 31) consistent en bénédicitions pour les Israélites¹⁰. Ces bénédicitions sont prophétiques, car leur prononciation est une déclaration de ce qui se produira «aux derniers jours».

Puis, ces prophéties en forme de bénédicitions sont aussi messianiques. Ces poèmes ont été interprétés de manière messianique dans les Targums, les commentaires rabbiniques et ceux des Pères apologistes¹¹. Les auteurs du Nouveau Testament se sont aussi inspirés de leurs images pour dépeindre le Christ¹². Deutéronome 32:43 est cité pour parler du Christ: «Les fils de Dieu l'adorent. Nations, réjouissez-vous avec son peuple car le Seigneur venge le sang de ses serviteurs...» (cf. Hé 1:6; Rm 15:10; Ap 19:2)¹³.

Enfin, ces trois sections poétiques du Pentateuque présentent les premières prophéties du Messie-roi qui viendra de Juda, de l'étendue universelle de son royaume (Israël et les

10. Les mots «bénédiction» ou «bénir» se trouvent douze fois dans ces poèmes (Gn 49:25, 4 fois; Nb 23:20, 2 fois; 24:9, 2 fois; Dt 33:11, 13, 20, 24). Les bénéficiaires sont également mentionnés, en nombre identique, sous forme de paire parallèle, «Jacob-Israël (Gn 49:2, 7, 24; Nb 23:7, 10, 21, 23, 2 fois; 24:5, 17; Dt 33: 10, 28 (ordre inversé pour terminer).

11. Voir les discussions de M. Harl dans *La Bible d'Alexandrie LXX* (Paris: Cerf, 1992), vol. 1 *La Genèse* (1994), 306-309; vol. 4 *Les Nombres* (1994), 447-453; vol. 5 *Le Deutéronome* (1992), 320-357.

12. Le Lion de Juda (Gn 49:9; Nb 23:24; 24:9; Ap 5:5), le Sceptre de Juda (Gn 49:10; cf. Nb 24:17; Hé 7:14; Mt 2:5-6; Ap 19:15); le Berger (Gn 49:24; Mt 2:6; Jn 10:10, 14; Hé 13:20; 1 P 2:25; 5:4); la Pierre (*'eben* Gn 49:24; 1 P 2:4-8; cf. Ep 2:20); l'Etoile de Jacob (Nb 24:17; Ap 22:16; 2 P 1:19; cf. Mt 2:2), l'Eau (Nb 24:7; Jn 7:37s; 1 Co 10, 4); le Rocher (*tûr* Dt 32:4, 15, 18, 31; cf. Ex 17:6; 1 Co 10:4).

13. D'autres citations sont: Dt 32:21; cf. Rm 10:19; Dt 32:32; cf. Rm 12:19; Dt 32:35-36; cf. Hé 10:30.

nations) et de sa victoire ultime sur ses ennemis et sur ceux de son peuple (Gn 49:10; Nb 24:7, 17; Dt 32:40-43; 33:7; cf. 1 Co 15:25; Ap 19:11-20:15). Il n'est donc pas surprenant que l'expression *ba'aharît hayyamîm*, «aux derniers jours», soit considérée eschatologiquement comme «le temps du Messie» dans le judaïsme ancien et le christianisme primitif¹⁴.

Or si ce schéma littéraire (narration-poésie-épilogue) joue un rôle structurant dans le Pentateuque, comme cela paraît être le cas, il serait bon de s'arrêter pour poser quelques questions. Quel est le but compositionnel du Pentateuque? Est-ce qu'il y a des indices littéraires, là où les textes narratifs et les poèmes sont tissés ensemble, qui montrent le projet théologique de l'auteur?

Ces convergences stylistiques ne sont pas le fruit du hasard. Le fait que l'expression «aux derniers jours» se trouve dans les trois coutures unissant littérairement les trois sections majeures du Pentateuque révèle un travail rédactionnel¹⁵. Une confirmation de cette stratégie littéraire se trouve dans le choix lexique du mot *beré'shît* au début du Pentateuque. On est tenté de dire simplement que ce choix a été limité ou déterminé par le fait que c'était, en effet, «le commencement». Mais cette conclusion ne tient pas compte du fait qu'ailleurs, dans la Genèse, le mot employé signifiant «au commencement» n'est pas *beré'shît* mais *batthillâh* (par exemple 13:3) ou *bâri'shonâh* (13:4). On ne devrait donc pas simplement se demander pourquoi l'auteur a choisi de commencer son ouvrage par un rapport de ce qui s'est passé

14. Il est évident que cette expression dans le Nouveau Testament et chez les Pères se réfère aussi au temps de l'Eglise, celle-ci étant l'Israël spirituel de Dieu; voir Ac 2:17; 1 Tm 4:1; Jc 5:3; 2 P 3:3.

15. Cette expression ne se trouve qu'une fois ailleurs dans le Pentateuque et ceci également à une jonction structurelle (Dt 4:30; cf. v. 1). Les traits qui marquent les autres endroits où elle se trouve sont également présents ici: un personnage central (Moïse), un appel à un auditoire à l'impératif et une proclamation au cohortatif (v. 1) de ce qui se passera dans les «derniers jours» (*ba'aharît hayyâlîm*, v. 30). A la différence des autres endroits, la proclamation n'est pas en vers. Il est question d'un autre genre littéraire: loi. On peut dire que la présence dans ce contexte d'un corpus légal au lieu d'un poème est une preuve *a contrario*, c'est-à-dire l'exception qui confirme la règle. En effet, la loi et les bénédictions sont étroitement liées, car ce n'est que par l'obéissance à la loi que les bénédictions se réalisent.

«au commencement», mais pourquoi il a choisi de le faire en employant ce terme particulier, et cela une seule fois? La réponse se trouve, sans doute, dans le fait que *beré'shit* à travers l'Ancien Testament est employé régulièrement comme l'antonyme de *'aharît* (*cf.* Nb 24:20; Es 46:10). Il paraît clair que le choix de l'auteur du premier mot du Pentateuque a été motivé par sa vision globale des choses: Dieu a bénî le monde créé «au commencement»; aussi les bénédictions qu'il a prononcées sur son peuple se réalisent-elles pleinement «aux derniers jours»¹⁶.

Les traits littéraires du Pentateuque correspondent aussi à une stratégie herméneutique. L'auteur ne se contente pas seulement de parler du passé (histoire); le fait qu'il revienne à la conclusion des trois sections narratives à la notion de «derniers jours» révèle son souci de diriger l'attention sur l'avenir. Il a comme objet de dévoiler le rapport inhérent qui existe entre le «déjà» et le «pas encore» ou entre le passé et le futur. Ce qui s'est passé, ce qui est arrivé au peuple de Dieu dans le passé est un présage des événements qui se produiront à l'avenir. Autrement dit, le passé est à considérer comme une leçon pour l'avenir.

Mais l'horizon théologique de l'auteur n'est pas simplement temporel ou eschatologique. Il englobe et annonce le personnage central en tout temps. Dans ces poèmes, un portrait du Messie est brossé à grands traits. En parlant des «derniers jours», l'auteur a permis aux auditeurs et aux lecteurs de songer au Messie qui viendrait ainsi qu'à ses projets pour son peuple.

Cette manière de comprendre le Pentateuque n'était étrangère ni à Jésus ni à ses apôtres. Pour parler de la personne et de l'œuvre du Messie, ils ont puisé dans le Pentateuque: «Car si vous croyiez Moïse vous me croiriez aussi, parce qu'il a écrit à mon sujet» (Jn 5:46); «Abraham, votre père, a tressailli d'allégresse de voir mon jour: il l'a vu et il s'est réjoui» (Jn 8:56); «(...) il fallait que s'accomplisse tout ce qui est

16. Voir Sailhamer, *art. cit.*, 311, n° 19.

écrit de moi dans la loi de Moïse» (Lc 24:44), dit Jésus. Paul se sert des exemples du passé tirés du Pentateuque, des expériences des Israélites pendant les pèlerinages dans le désert, comme leçon pour ses lecteurs: «Cela leur est arrivé à titre d'exemple et fut écrit pour nous avertir, nous pour qui la fin des siècles est arrivée.» (1 Co 10:11)¹⁷

Ainsi la lecture des passages concernant les «derniers jours» avec comme toile de fond les premiers livres de la Bible devrait nous fournir des exemples et nous permettre de mieux connaître le Christ des Ecritures et ses projets pour l'Eglise.

Conclusion

On ne doit jamais considérer un élément de composition à part, hors de l'ensemble littéraire auquel il appartient. Il y a un lien indéniable entre la composition (forme de l'expression) et le contenu (expression de l'intention). L'étude des premiers et des derniers jours dans le contexte littéraire du Pentateuque en fournit un exemple. Lire le Pentateuque comme littérature n'enlève rien à son caractère et à sa portée théologiques. En effet, la mise en évidence de ses aspects littéraires en rend plus clair le sens. Du ciel à la terre, du commencement jusqu'à la consommation de toutes choses, Dieu continue de parler, de se révéler par cet ouvrage magistral, une composition littéraire en cinq tomes.

17. L'expression «pour nous avertir, nous pour qui la fin des siècles est arrivée» fait écho à l'avertissement concernant «les derniers jours» donné par Moïse dans son cantique (Dt 32; cf. 31:28-29).

LISTE DES BROCHURES DISPONIBLES AUX ÉDITIONS KERYGMA EN 1999

LE NOUVEL AGE	C. Bibollet	15 F
IRONS-NOUS TOUS AU PARADIS?	H. Blocher	20 F
LA FOI EN PRATIQUE	P. Courthial	20 F
BIBLE ET ECOLOGIE	J. Douma	20 F
«SUR LE ROCK»	W. Edgar	20 F
A QUOI SERT LE MARIAGE?	M. Johner	20 F
LE SAINT-ESPRIT: AUJOURD'HUI COMME HIER	A.G. Martin	20 F
EPREUVES, SOUFFRANCES, DOULEUR, POURQUOI?	John J. Murray	20 F
PROTESTANTS... POURQUOI ?	G. Mützenberg	20 F
LES UNS AVEC LES AUTRES La discipline en vue de la réconciliation dans l'Église	S. Olyott	20 F
LES DEFIS DE LA MODERNITE	K. Runia	20 F
LE BAPTÈME	F. Schaeffer	20 F
QUAND LA BIBLE PARLE DE LA BIBLE	P. Wells	15 F
LE RENOUVEAU POSSIBLE DE L'EGLISE	P. Wells	15 F
HALTEROPHILIE CHRETIENNE ou comment développer ses «muscles» de chrétien	P. Wells	20 F
A PROPOS DE L'HOMOSEXUALITE	R. Barilier, W. Edgar C. Rouvière	20 F
A PROPOS DU SIDA	J. Ceccaldi, W. Edgar, P. Wells	20 F
GUERISONS ET MIRACLES AUJOURD'HUI	Auteurs divers	28 F
CHRISTIANISME ET TOLERANCE	D. Bergèse, P. Wells	20 F
LES CHRETIENS ET LES AUTRES RELIGIONS	H. Blocher, C. Genevaz	20 F
CALVIN OU LUTHER: FAUT-IL CHOISIR?	J. Cadier, A. Greiner	25 F
LA SEDUCTION DES SECTES	W. Hénon, P. Wells	25 F
JESUS-CHRIST, LE SEUL BON GOUROU	J. Buchhold, P. Jones	20 F
SPIRITUALITES ET SPIRITUALITE BIBLIQUE	P. Berthoud, A. Schluchter	20 F

Frais de port et d'envoi en sus.
33, av. Jules Ferry F - 13100 Aix-en-Provence. CCP: Marseille 2820 74

LA STRUCTURE LITTÉRAIRE DE JEAN 1:1 À 18

Herbert K. LEA*

Au commencement était la Parole,
et la Parole était avec Dieu,
et la Parole était Dieu.
(Jean 1:1)

Malgré les innombrables articles et monographies publiés sur le Prologue de l'évangile de Jean¹, de nombreuses questions restent sans réponse. Quel est son arrière-plan? A-t-il été rédigé par l'auteur de l'évangile ou est-il une adaptation d'une ou plusieurs sources? Dans ce dernier cas, serait-il possible d'identifier avec certitude la forme originale de ces éventuelles sources? Le Prologue présente-t-il un argument et une structure littéraire cohérents?

Etant loin de pouvoir répondre à toutes ces questions, nous nous bornerons ici à l'étude de la seule question de la structure littéraire du Prologue. Dans ce bref article, nous n'évoquerons pas la vaste bibliographie qui traite ce sujet précis et nous nous proposons de présenter les résultats de nos recherches, avec quelques arguments à l'appui. Nous soutiendrons que le Prologue a une structure littéraire qui intègre tous ses éléments constitutifs, ce qui permet de le lire comme une composition littéraire cohérente sans qu'il soit nécessaire d'avoir recours à une théorie des sources.

Le verset 1 joue un rôle déterminant dans cette structure,

* H. K. Lea est chargé de cours à la Faculté libre théologie réformée d'Aix-en-Provence, où il enseigne le grec et le Nouveau Testament.

1. Jean 1:1-18.

non seulement de par son contenu, mais aussi de par sa forme qui réapparaît à des tournants importants dans la suite du développement du Prologue. Après un rapide survol de celui-ci afin de relever les endroits où la structure du verset est reprise et ayant acquis ainsi une vue d'ensemble de ce texte, nous formulerons, en conclusion, quelques remarques.

i) Le *verset 1* comporte trois clauses et chaque clause, trois éléments. Le sujet de chaque clause est «parole»². Chaque clause contient le même verbe «était». Dans les deux premières, le troisième élément est une clause prépositionnelle, et dans la troisième, un attribut du verbe. Dans chaque clause, la signification du verbe est différente; il s'agit

- en 1:1a, d'une attribution d'existence;
- en 1:1b, d'une circonlocution de lieu;
- en 1:1c, d'une déclaration d'identité³.

La première clause renvoie à Genèse 1:1 et souligne qu'au moment de la création, la Parole existait déjà⁴. La deuxième indique la relation intime qui existe entre la Parole de Dieu et Dieu, et suggère, en fonction de la première clause, que cette relation existait dès avant la création⁵. La troisième clause est une affirmation de la nature divine de la Parole⁶. Donc, les trois clauses mentionnent, dans l'ordre, la Parole

2. Dans la mesure du possible, les mots et les phrases grecs sont indiqués par leur traduction et entre guillemets. Pour une présentation succincte de l'arrière-plan et de la signification de ce mot, voir X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean* (Paris: Seuil, 1988-96), I, 50-62.

3. R. E. Brown, *The Gospel According to John* (Garden City: Doubleday, 1987², 1966, 1970), I, 4. J. P. Louw, «On Johannine Style», *Neotestamentica* (Pretoria, Afrique du Sud, 20, 1986), 10. Léon-Dufour, *op. cit.* I, 64.

4. D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Leicester, Royaume-Uni: Inter-Varsity, 1991), 113-114. C. L'Eplattenier, *L'évangile de Jean* (Genève: Labor & Fides, 1993), 19-21. C. F. Molla, *Le quatrième évangile* (Genève: Labor & Fides, 1977), 22-24.

5. Nous optons pour le sens dynamique de *pros* (avec) en 1:1b pour indiquer une relation de vis-à-vis. Voir I. de la Poterie, «L'emploi dynamique de *eis* dans saint Jean et ses incidences théologiques», *Biblica* 43 (1962), 379-380. Il est hasardeux de trop se fonder sur le sens des prépositions, qui est souvent très souple. Ce qui favorise le plus un sens dynamique est le parallèle avec 1:18 que nous évoquons plus loin.

6. Le grec n'a pas d'article. Il serait donc possible de traduire «la parole était un dieu», ou bien «la parole était divine». Mais, en grec, la seule manière d'indiquer dans une phrase avec le verbe «être» lequel de deux noms ayant la même forme est le sujet est d'omettre l'article devant celui qui ne l'est pas. Jean 8:58 et 20:28 montrent bien que Jean est capable d'appeler Jésus «Dieu». La présentation la plus lucide de la position que nous adoptons, ici, se trouve chez M. J. Harris, «The Word Was God», dans *Jesus as God: the New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992), 51-72.

sous trois aspects: l'*existence*, la *relation* et l'*identité*. Pour souligner l'importance de ces éléments, le verset 2 les reprend: «celle-ci» qui vient d'être indiquée au verset 1c comme étant Dieu; «était au commencement» (*cf.* 1:1a); «avec Dieu» (*cf.* 1:1b).

ii) La première fois que le sujet d'une phrase est autre chose que «Parole» se trouve au *verset 3*, le verbe étant non pas «être», mais «devenir»⁷. Ainsi, l'évangéliste établit un contraste entre la Parole et la création. Avant la création, la Parole était. En revanche, à un moment donné, la création est devenue⁸. Alors qu'aux versets 1 et 2, «Parole » est le mot clé, au verset 3, c'est le mot «devenir» qui l'est.

iii) Aux *versets 4 et 5*, la façon de procéder est similaire. Un nouveau mot clé vient se juxtaposer à l'ancien, qui disparaît. Ainsi, le mot «devenir» laisse la place à celui de «vie» qui est, aussitôt, remplacé, à la fin du verset 4, par «lumière»⁹. Ce dernier terme devient le mot clé du verset 5¹⁰.

iv) Le *verset 6* est habituellement considéré comme constituant une rupture dans le style poétique des versets 1 à 5. Il présenterait, avec le verset 7 et, éventuellement, le verset 8, soit les paroles de l'évangéliste, soit un emprunt à une autre source¹¹. Dans la forme actuelle du Prologue, il indique une nouvelle section. Aussi, la première section qui commence par une affirmation hautement *ontologique* se

7. Il est question des verbes grecs *einai* et *ginesthai*. Ils sont parfois synonymes. S'il y a une différence, elle tient au fait que le premier évoque un état et le second un changement d'état.

8. Léon-Dufour, *op. cit.*, I, 78. Le même contraste entre «être» et «devenir» sera la pointe d'une comparaison entre Jésus et Abraham (Jn 8:58) et constituera le point culminant des chapitres 7 et 8 de Jean.

9. Avec beaucoup d'hésitation, nous plaçons le troisième emploi de «devenir» au verset 3 et non au verset 4. Cette lecture est redondante et grammaticalement difficile, mais elle convient mieux à la progression du texte, qui met l'accent principal sur la création. Pour un aperçu sur le problème, voir R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, trad. par Kevin Smyth *et al.* (New York: Crossroad, 1968-1982), I, 240.

10. Pour une analyse similaire, voir R. Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, trad. par G. R. Beasley-Murray *et al.* (Philadelphie: Fortress, 1971), 15.

11. Les paroles de l'évangéliste: Bultmann, *ibid.*, 16-18. Un emprunt à une autre source: R. T. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessor: from Narrative Source to Present Gospel* (Philadelphie: Fortress, 1988), 28-29.

termine-t-elle en évoquant les implications de cette affirmation pour les hommes (1:4-5). Tout comme en 20:30-31, une affirmation ontologique concernant Jésus est mise en rapport avec une idée *fonctionnelle*¹². Comme dans la conclusion¹³, le thème de la vie, introduit au verset 4, est central.

Malgré sa différence de style, le verset 6 a une structure qui ressemble à celle du verset 1. Il comporte également trois clauses, chacune ayant un verbe explicitement formulé ou sous-entendu. En revanche, chacune de ses clauses ne contient que deux éléments au lieu de trois. C'est comme si l'évangéliste voulait signaler, à la fois, une ressemblance entre les sujets des versets 1 et 6 et l'infériorité du sujet du verset 6 par rapport à celui du verset 1.

Une comparaison entre les trois clauses des deux versets, 1 et 6, montre que leurs sujets sont similaires. Alors que le verset 1a insiste sur l'existence de la Parole, le verset 6a conserve le contraste déjà établi entre «être» et «devenir», en insistant sur le fait que Jean-Baptiste, à un moment donné, est venu. Les deux clauses 1b et 6b explicitent la relation du sujet avec Dieu, mais avec une différence importante: alors que la Parole était avec Dieu avant la création, Jean-Baptiste, lui, a été envoyé par Dieu à un moment précis de l'histoire. Enfin, le sujet des clauses 1c et 6c précise l'identité de la Parole et de Jean: en 1c, la Parole était Dieu alors qu'en 6c, il est seulement dit que «son nom était Jean».

v) Avec les *versets 7 à 9*, on revient à la façon précédente

12. La christologie «ontologique» réfléchit sur la nature (*ontos*) de Jésus, et la christologie «fonctionnelle» sur ce qu'il fait. En français, ce sont avant tout J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean, le Christ, parole, lumière et vie, la gloire du Christ* (Bruges: l'Abbaye de Saint-André, 1951), 319 pages, et O. Cullmann, *La christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1968), 300 pages, qui ont attiré l'attention sur la christologie fonctionnelle. En gros, ils considèrent que les auteurs du Nouveau Testament, qui étaient d'origine sémitique, ne réfléchissaient pas sur les implications ontologiques de ce qu'ils disaient, une telle réflexion étant le propre, comme on le supposait, de la culture grecque.

13. Le fait que nous appelions Jean 20:30-31 la conclusion de l'évangile ne préjuge en rien la question de l'authenticité de Jean 21, qui est évidemment un épilogue. Comme le montre C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, Royaume-Uni: Cambridge University Press, 1953), 386-388, l'évangéliste rattache souvent des épilogues aux récits qui se trouvent dans le corps de l'évangile.

de procéder par des mots clés. Au verset 7, le mot «témoigner/témoignage» est introduit et aussitôt remplacé par «lumière» aux versets 8 et 9¹⁴.

vi) Comme c’était le cas au verset 6, la structure et le sujet du verset 10 rappellent ceux du verset 1. Comme au verset 1, où le mot «Parole» était mentionné dans chaque clause, au verset 10 on trouve le mot «monde» dans chacune des trois clauses. Alors qu’au verset 1, il y a la Parole et Dieu, au verset 10 on trouve la Parole et le monde. On note également une correspondance de sujet entre chaque clause des versets 10 et 1, comme on l’a constaté pour les versets 6 et 1. A l’instar de 1:1a, 1:10a traite de l’existence de la Parole, mais avec une différence: au lieu de la considérer comme existant *avant* la création, la Parole, selon le verset 10a, existe maintenant *dans* la création. Comme au verset 1b, l’idée d’une relation est au premier plan en 10b. Alors que la Parole existait dans une communion intime avec Dieu (1b), sa relation avec le monde se caractérise par la dépendance: le monde existe par elle (10b). Enfin, 10c reprend le thème de l’identité, mais en contraste avec 1c, de façon négative: le monde ne reconnaît pas l’identité de la Parole.

De même que la relation entre la Parole et Dieu, évoquée en 1b et 1c, est paradoxale, de même la relation entre la Parole et le monde l’est aussi, ce qui établit encore une correspondance entre ces deux versets. Ces deux paradoxes découlent de la nature divine de Jésus. La Parole était avec Dieu et, en même temps, elle était Dieu. Quoique la Parole soit l’agent par lequel il existe, le monde ne reconnaît pas ce fait. Cette incapacité du monde à reconnaître en Jésus celui qui l’a créé servira de base théologique à l’ironie si fréquente dans le corps de l’évangile.

vii) Au verset 11, l’évangéliste continue à employer des mots clés. Le sujet du verset, qui apparaît dans chaque clause, est «les siens». Aux versets 12 et 13, en revanche, on ne

14. Bultmann, qui est sous le charme de sa recherche des sources, ne s’aperçoit pas que la procédure par mots clés qui, pense-t-il, distingue la section poétique du Prologue des versets 6 à 8 continue aux versets 7 et 8 (*op. cit.*, 15).

peut pas identifier de mot clé. Les versets 11 à 13 indiquent deux façons antithétiques d'accueillir la Parole: le refus et l'acceptation.

viii) Le *verset 14*, par son sujet comme par sa structure, renvoie de nouveau au verset 1. Depuis le verset 1, la Parole, sous ses différents aspects, est le sujet du Prologue, mais le mot «Parole» n'est pas mentionné; il ne réapparaît qu'au verset 14.

Les trois clauses habituelles réapparaissent également ainsi que la correspondance de sujet avec chacune des clauses du verset 1. En 14a, l'existence de la Parole est en vue; il s'agit non pas de son existence *avant* la création («était»), mais de sa venue *dans* la création («a été faite chair»). Encore une fois, il y a contraste entre «être» et «devenir»¹⁵, mais ici ce sont les deux modes de l'existence de la Parole qui font l'objet du contraste.

Comme au verset 1b, le thème du verset 14b est celui d'une relation. La Parole qui demeurait dès avant la création «avec Dieu» vient demeurer «parmi nous». C'est le premier emploi de la première personne du pluriel, ce qui constitue encore un développement par rapport au verset 10, dans lequel il était question de la Parole et du monde. Ainsi, le verset 14b développe un thème déjà présent aux versets 10 et 12, à savoir celui de la division entre «le monde» qui n'a pas connu Jésus et «ceux» qui l'ont reçu. Ce contraste permet à l'évangéliste d'introduire le thème de la foi¹⁶.

Comme au verset 1c, le sujet de la troisième clause du verset 14 est l'identité de la Parole. En évoquant la gloire de la Parole, le verset 14c fait allusion à sa nature divine, comme l'avait fait le verset 1c¹⁷. Alors que le monde n'a pas reçu la Parole (verset 10c), les personnes que Jean désigne par «nous» ont reconnu et même contemplé sa gloire.

15. C'est le verbe «devenir» qui est utilisé pour décrire l'incarnation de la Parole.

16. Le mot «croire» apparaît quatre-vingt-dix-huit fois dans l'évangile de Jean. En Jean 20:30-31, la conclusion du corps de l'évangile, Jean dit qu'il écrit pour susciter ou affirmer la foi.

17. La phrase fait sans doute allusion à la gloire de *Yahweh* qui a séjourné avec le peuple d'Israël. Ainsi Barrett, *op. cit.*, 166.

Plusieurs des facteurs que nous venons de mentionner confèrent au verset 14 le caractère de *point culminant*. Tout d'abord, le mot «Parole» revient pour la première fois depuis le verset 2. Ensuite, il y est question, pour la première fois, du «devenir» de la Parole, ce qui suggère un tournant important. Enfin, l'entrée en scène du «nous» de l'évangéliste évoque la réponse personnelle de la communauté des croyants. Le fait que la Parole soit Dieu n'est pas seul à intéresser l'évangéliste; il y a aussi celui que cette Parole est devenue chair, événement qui nous permet de contempler sa gloire.

C'est peut-être à cause de sa qualité de point culminant que le verset 14 contient non pas trois éléments, mais cinq. Après avoir mentionné la gloire en 14c, l'évangéliste la décrit sous deux aspects en 14d et 14e. Dans un premier temps, le verset 14d évoque la nature de la Parole du point de vue de sa relation unique avec le Père; ensuite, le verset 14e se focalise sur ce que la gloire incarnée apporte, à savoir la grâce et la vérité. Ainsi l'évangéliste opère un jumelage entre deux aspects de la christologie – ontologique et fonctionnelle – qu'on oppose souvent à tort aujourd'hui¹⁸.

ix) Les versets suivants présentent deux comparaisons avec deux personnages importants de l'Ancienne Alliance. Ces comparaisons reprennent chacune à leur tour un des aspects de la gloire de la Parole (versets 14 d et e). En 1:15, il est question de nouveau de la nature de la Parole. La supériorité de Jésus sur Jean-Baptiste est affirmée à propos de sa préexistence. Aux versets 16-17, il est question de la supériorité de la Parole sur l'Ancienne Alliance, en ce qui concerne sa fonction. Les mots «grâce et vérité» sont repris du verset 14 et placés de manière explicite dans le contexte de l'Ancienne Alliance. Jésus apporte une grâce plus complète que celle du temps de Moïse¹⁹. Ainsi, la nature et la fonction

18. Cf. note 12, la définition de ces termes.

19. M. E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean* (Paris: Cerf, 1953), 102-104. Encore une fois, il ne faut pas trop insister sur le sens d'une préposition. Cela dit, *charin anti charitos* se traduit difficilement par «grâce sur grâce». Le verset fait vraisemblablement référence à Exode 33-34, où l'annonce du *chesed* (bienveillance) de Dieu (34:6) semble exclure l'idée d'un contraste entre loi et grâce qu'une telle traduction impliquerait.

de la gloire de Jésus sont présentées de manière complémentaire et placées dans le cadre de l'histoire de la Révélation, une démarche qui ressemble à celle du corps de l'évangile²⁰. Jésus dépasse la révélation antérieure, non seulement à cause de la nature qui était la sienne dès avant la création, mais aussi à cause de la plénitude de ce qu'il apporte.

x) Le verset 18 est la clé de voûte de l'édifice. Il prolonge et développe la pensée des versets 14d à 17 dont le sujet est la supériorité de la révélation apportée par la personne de Jésus. Désormais, la raison fondamentale de cette supériorité est explicitée. Jésus est l'unique Dieu²¹, qui était éternellement auprès de Dieu, qui s'est manifesté dans l'histoire et qui explique Dieu. Cette affirmation qui, sur le plan de la logique, paraît absurde renvoie au verset 1 et forme ainsi une inclusion qui englobe tout le Prologue²².

+

+ +

Ainsi, les affirmations du verset 1 préfigurent tout le Prologue, non seulement de par leur contenu, mais aussi de par leur structure. Quatre fois, dans le Prologue, il y a une affirmation en trois volets, qui concerne l'*existence*, la *relation* et la *nature*. Le tableau suivant présente ces affirmations de façon schématique. Les emplois de *ginesthai* («devenir») sont en italique et ceux d'*einai* («être») sont en caractères gras.

Au lieu d'un contraste entre loi et grâce, Jean évoquerait ici une grâce, celle qui est apportée par Jésus, qui succède à une autre, celle qui a été donnée sous l'Ancienne Alliance (Carson, *op. cit.*, 131-134). Nous pouvons donc paraphraser *charin anti charitos* par «une grâce en échange d'une autre».

20. L'espace ne nous permet pas de développer les allusions contenues en Jean 1:14-17 aux chapitres 33 et 34 de l'Exode. Voir Carson, *ibid.*, 129-130.

21. La majorité des manuscrits grecs ont «l'unique fils». Nous optons pour la leçon «l'unique Dieu», qui est celle des meilleurs et plus anciens manuscrits. Elle s'accorde mieux à la logique du texte, qui chemine vers un point culminant. Parmi les nombreux ouvrages sur le sujet, voir J. Finegan, *Encountering New Testament Manuscripts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), *passim* et M. J. Harris, «The Only Son, Who Is God» dans Harris, *op. cit.*, 76-80.

22. L'existence de cette inclusion est acceptée par presque tous les exégètes aujourd'hui. Entre autres, voir Boismard, *op. cit.*, 107 et de la Potterie, *op. cit.*, 385. L'auteur revient à l'emploi du verbe «être» au sujet de Jésus, ce qu'il n'a pas fait depuis les versets 1 et 2. Il y a également une insistante sur la relation entre Jésus et Dieu (v. 1 «avec Dieu»; v. 18, «dans le sein du Père»), et une déclaration de la divinité de Jésus (v. 1 «la Parole était Dieu»; v. 18 «l'unique Dieu»).

1:1 Au commencement **était** la Parole,
et la Parole **était** avec Dieu,
et la Parole **était** Dieu

1:6 *Il vint un homme
envoyé par Dieu.
Son nom était Jean.*

1:10 Elle **était** dans le monde,
et le monde *a été fait* par elle,
et le monde ne l'a pas connue.

1:14 Et la Parole *a été faite* chair,
et elle a habité parmi nous,
et nous avons contemplé sa gloire.

Trois de ces affirmations concernent la Parole de façon directe, mais le verset 6 établit une comparaison implicite entre Jean-Baptiste et la Parole, évoquant une étape essentielle dans la venue de la Parole jusque chez nous. Ces affirmations présentent en quatre étapes, les trois dernières rappelant la première, la Parole du point de vue de l'*existence*, de la *relation* et de l'*identité*. Le verset 1 introduit le premier mouvement, la Parole au commencement (versets 1-5)²³. Le deuxième mouvement est la venue de Jean-Baptiste aux versets 6-8. Le troisième mouvement, le rejet de la Parole, aux versets 9-11, est signalé par le verset 10; et le dernier, la réception de la Parole, aux versets 12-14, est récapitulée au verset 14. Les versets 15-17 constituent une explication théologique qui place la Parole dans le contexte de l'Ancien Testament, tout en insistant sur la supériorité de la Parole²⁴. Le verset 18, enfin, associe les deux

23. Boismard, *op. cit.*, 33-37, a raison de dire que les versets 4-5 font référence à l'œuvre créatrice de la Parole. Cependant, il serait erroné de ne pas y voir également une référence à sa victoire spirituelle sur les puissances des ténèbres. Même si l'évangéliste a puisé dans une source pour rédiger le Prologue, il est difficile, à la lumière du reste de l'évangile, de croire que «vie» au verset 4 a trait exclusivement à la vie physique. Jean, le maître du double sens, utilise ce procédé littéraire dès le début de son ouvrage.

thèmes de la nature divine de la Parole et sa fonction révélatrice.

+
+ +

Nous pouvons maintenant conclure notre étude en évoquant plusieurs implications théologiques de la structure du Prologue, telle que nous l'avons proposée. En premier lieu, il est possible de lire le Prologue comme une unité littéraire, sans avoir recours aux sources. Si sources il y a eu, elles sont bien intégrées dans un ensemble et reflètent la pensée de Jean. Le Prologue présente, non un amalgame, mais un développement logique et cohérent. Bien évidemment, sa structure n'est pas uniforme. Les quatre affirmations n'ont pas une forme tout à fait identique et, à un moment donné, l'auteur abandonne sa pratique de procéder par des mots clés. Ce manque d'uniformité ne devrait pas nous troubler si nous considérons que le Prologue n'est pas de la poésie²⁵.

En deuxième lieu, loin de ne pas se soucier de l'histoire du salut, Jean met l'incarnation explicitement dans ce cadre, et cela dès le début. On le voit, non seulement par le renvoi explicite, en Jean 1:1, à Genèse 1:1 et par la comparaison avec l'Ancienne Alliance en 1:14-17, mais aussi par tout le développement du Prologue, qui commence avec la présence de la Parole avec Dieu de toute éternité et qui atteint son point culminant avec la manifestation de la Parole dans l'histoire. La structure que nous proposons souligne ce développement en présentant le cheminement, en quatre étapes, de la Parole jusque chez nous.

En troisième lieu, la structure du Prologue met l'accent sur la nature divine de la Parole que Jean identifie avec Jésus-

24. Le lien établi par le Prologue entre l'Ancien Testament et la christologie haute continue dans la suite du chapitre 1. Les versets 19-51 présentent une série d'incidents pendant lesquels des titres du messianisme traditionnel sont attribués à Jésus. Ces titres sont présentés de manière positive. Néanmoins, sans les refuser, la dernière déclaration de Jésus (les vv. 50-51) avertit le lecteur qu'une autre dimension de Jésus sera présentée. Ce double jeu, l'affirmation du messianisme traditionnel tout en insistant sur la christologie haute, sera un thème principal de l'évangile.

25. Voir Barrett, *op. cit.*, 150.

Christ. Il n'est pas simplement question d'une affirmation de la divinité de Jésus au début et à la fin du Prologue, mais aussi du fait que tout le contenu de celui-ci est agencé autour des trois affirmations fondamentales du verset 1. Cette affirmation de la divinité de la Parole est déterminante, non seulement pour le Prologue, mais aussi pour tout l'évangile, qui atteint son point culminant avec la confession de Thomas en Jean 20:28: «Mon Seigneur et mon Dieu.» Ainsi l'affirmation de la divinité de Jésus encadre, non seulement le début et la fin du Prologue, mais aussi tout le corps de l'évangile.

Cette affirmation de la divinité de la Parole n'a pas d'objectif spéculatif mais pratique. La gloire divine de la Parole s'incarne afin de donner grâce et vérité aux hommes. Il n'y a aucune contradiction dans l'évangile de Jean entre christologie ontologique et fonctionnelle. Au contraire, les affirmations ontologiques concernant Jésus sont le fondement des affirmations fonctionnelles formulées à son sujet: Jésus est capable de nous donner la vie éternelle parce qu'il est lui-même le Dieu éternel. Ce même jumelage entre ontologie et implications sotériologiques se fait également dans la conclusion de l'évangile (Jn 20:30-31), qui vient juste après la confession de Thomas et dans laquelle Jean nous appelle à la foi en Jésus pour que nous ayons la vie en son nom.

Aux éditions Kerygma

Des classiques de la théologie calviniste française
du XX^e siècle sont de nouveau disponibles.

Auguste LECERF

1°) INTRODUCTION À LA DOGMATIQUE RÉFORMÉE

Nouvelle édition numérique
Préfacée par le professeur Henri Blocher

Tome 1: De la nature de la connaissance religieuse

Tome 2: Du fondement de la spécification

150 FF ou 180 FF franco

2°) LES ÉTUDES CALVINISTES

Nouvelle édition numérique

70 FF ou 90 FF franco

Ed. Kerygma, 33 av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence
CCP: Marseille 2820 74 S

POUR COMPRENDRE L'APOCALYPSE Une approche possible

Gordon CAMPBELL*

Les lignes qui suivent ont un objectif modeste, mais précis: encourager les lecteurs de *La Revue réformée* à lire l'Apocalypse de Jean et à le faire avec profit. Pour cela, nous avons choisi de dire très vite l'essentiel sur notre manière personnelle de lire ce dernier écrit du Canon biblique et de nous arrêter plus longuement sur un certain nombre de convictions que cette lecture nous a permis d'acquérir. Notre approche particulière et nos convictions personnelles sont à comprendre comme un témoignage: nous voulons rendre compte d'une expérience de lecteur assidu de l'Apocalypse de Jean et la partager avec d'autres lecteurs.

Si notre lecture personnelle de l'Apocalypse a contribué, en partie, à l'acquisition des quelques convictions que nous exprimerons dans ce qui suit, c'est une lecture sans cesse renouvelée de l'Apocalypse qui permet et permettra de les vérifier et de les corriger. Que ce bref exposé soit donc perçu comme étant, avant tout, une invitation à la lecture. A chacun(e), sa propre découverte!

A) *La méthodologie*

Comment lisons-nous l'Apocalypse de Jean? Nous lui reconnaissions, surtout, une profonde unité thématique que nous attribuons au génie ~~de~~ Jean, le voyant ou prophète, sous

* G. Campbell est professeur de Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

l'influence mystérieuse de l'Esprit de Dieu. De son inspiration prophétique et de ses connaissances profondes des écrits juifs – canoniques et intertestamentaires –, Jean a su produire une révélation littéraire de Jésus-Christ d'une grande profondeur. Nous ne croyons pas utile de chercher en dehors de l'univers du texte de quoi éclairer ce qui s'y trouve expliqué de manière adéquate. A notre avis, Jean ne décrit pas le monde autour de lui (comme s'il disait: «comprenez que *ceci* dans mon livre correspond à *cela* à l'extérieur) mais on trouve signifiées, aux confins de son texte, l'histoire du peuple de Dieu depuis toujours, ou l'histoire du monde contemporain de Jean, ou, pour ce qui nous concerne, l'histoire de notre propre existence de lecteurs modernes. Ces ~~mondes-là sont articulés, dans le texte, sur la seule réalité, ou vérité, qui compte: celle de Dieu qui, en son Messie, vient demeurer avec le peuple qu'il a choisi.~~ C'est dans ce ~~monde-là que~~ le lecteur-auditeur-spectateur de l'Apocalypse est invité à entrer.

Dans la thèse de doctorat en théologie que nous préparons actuellement sur l'Apocalypse, nous nous intéressons à l'ensemble du texte dont nous comprenons la composition de la manière suivante: l'Apocalypse acquiert sens et signification progressivement, à la manière d'une boule ~~de neige~~ qui grossit ou d'un puzzle qui, pièce après pièce, se construit. Ainsi, par un procédé de développement littéraire, chaque trajectoire thématique traversant le texte prend de l'ampleur et toutes se joignent pour accroître le sens. Plus l'on approche de la fin de l'Apocalypse, plus l'exégèse des textes doit être éclairée par des textes précédents qui les influencent et, même, les déterminent. Inversement, ce qui était opaque dans un premier temps devient plus limpide plus loin, car Jean en reprenant un thème déjà développé y apporte toujours quelque chose de nouveau. Ainsi, tout tend à se compléter et à devenir plus explicite.

B) Des convictions

Après ce bref aperçu méthodologique, nous évoquerons maintenant quelques-unes des convictions acquises, chemin faisant, dans notre étude de l'Apocalypse de Jean. Il y en

aurait bien d'autres à évoquer et il faudrait encore creuser celles que nous allons énumérer. Celles-ci, au nombre de sept, nous paraissent, cependant, parmi les plus importantes pour la conjoncture culturelle et ecclésiale d'aujourd'hui. Nous les proposons à la réflexion de ceux qui veulent aborder le tout dernier livre canonique et qui espèrent y lire une parole vivante et édifiante pour leur foi.

i) La première conviction est un sentiment profond que tout texte biblique est à lire théologiquement, c'est-à-dire en présupposant que ce que nous interprétons nous interprète aussi. Ceci est le point de vue classique de la Réforme (entre autres de la Réforme calvinienne), position médiane, aujourd'hui, entre le fondamentalisme – qui a tendance à «diviniser» le texte – et l'orthodoxie critique – qui ne lui reconnaît aucun statut particulier. Cette conception de la nature de l'Ecriture nous paraît être particulièrement cruciale pour la compréhension de l'Apocalypse en tant que traité de la Nouvelle Alliance. Ce que nous croyons vrai pour les autres écrits bibliques ne l'est pas moins pour celui-ci: en lisant l'Apocalypse de Jean, nous nous lisons aussi; Dieu, qui nous y parle, nous parle de lui-même comme par une fenêtre ouverte, et nous parle aussi de nous-mêmes comme si nous nous voyions, pour la première fois, dans le miroir qu'il nous tend.

ii) Une seconde conviction prolonge la première, à savoir que l'Apocalypse mérite pleinement son statut canonique dans le Nouveau Testament et que nous pouvons le lire avec profit pour notre foi. Ce faisant, on s'inscrit en désaccord avec, par exemple, Martin Luther, qui le déconsidérait, ou avec le protestantisme libéral qui, sur ce point précis, est tributaire de Luther. Face à ses détracteurs, nous considérons que négliger l'Apocalypse ne pourrait être qu'au détriment de sa foi et qu'au contraire, s'en nourrir est un moyen certain d'affermir sa confession chrétienne. Ce livre mérite bien la place qu'il occupe en tant que couronnement de la révélation néotestamentaire. S'il demande un effort particulier aux lecteurs que nous sommes, il nous récompense par une bénédiction, elle aussi, particulière.

iii) Troisièmement, nous croyons que l'Apocalypse contribue à, participe de, la prédication apostolique, en continuité avec les évangiles ou les épîtres de Paul. Aussi, ne partageons-nous pas les quelques réserves émises par Jean Calvin qui, devant la difficulté particulière que soulevait l'exégèse de ce livre, n'a pas entrepris de le commenter. Pour notre part, nous sommes convaincus qu'au cœur de l'Apocalypse se trouve Jésus-Christ: incarné, crucifié, ressuscité, régnant auprès du Père, s'apprêtant à venir pour son épouse. Nous souscrivons ainsi à une interprétation qui, bien que souvent perdue de vue dans l'histoire de l'Eglise, remonte aux origines. En bref, au cœur de l'Apocalypse se trouve le Crucifié-Ressuscité. Le Christ de l'Apocalypse porte de nombreux titres de gloire, il jouit de la seigneurie sur l'univers, mais toujours comme celui qu'on connaît dans la prédication apostolique, celui qui s'est donné pour la rédemption de son peuple, celui que Dieu a ressuscité, celui qui est comme nous et à qui, un jour, nous ressemblerons.

iv) Quatrièmement, l'Apocalypse, comme les autres écrits de la Nouvelle Alliance, n'a pas de sens sans le Premier Testament, dont il est véritablement saturé. En d'autres termes, l'Apocalypse est à interpréter en rapport avec l'histoire, c'est-à-dire l'histoire sainte ou l'histoire de l'alliance du salut. En cela, nous nous distinguons des chercheurs qui favorisent son rapport à l'histoire romaine et, plus encore, de ceux qui veulent replacer l'Apocalypse dans l'histoire des religions. L'Apocalypse de Jean, tout autant que l'évangile de Matthieu, la lettre de Paul aux Romains ou la lettre aux Hébreux, devient incompréhensible lorsqu'on le dissocie de l'Ancien Testament. A vrai dire, le rapport si étroit entre l'Apocalypse et les Ecritures juives, dont il est saturé, est une des raisons du désenchantement de certains chrétiens face à ce livre: nos difficultés se mesurent, souvent, à l'aune de nos ignorances du Premier Testament, entre autres des prophéties d'Esaïe, d'Ezéchiel et de Daniel.

v) Un cinquième point concerne la fin des temps. Il n'y a guère plus dans l'Apocalypse que dans le reste du Nouveau Testament sur la fin ultime (c'est-à-dire sur la phase dernière

de l'histoire de ce monde), si ce n'est qu'on y trouve comme projeté sur grand écran ce qui se dessine ailleurs, notamment dans le discours, dit apocalyptique, de Jésus¹. Cette compréhension du texte nous différencie de nombreux évangéliques qui en font une lecture *surtout* eschatologique, voire millénariste (beaucoup diraient prémillénariste), et même, pour certains, alarmiste.

A cet égard, notre perspective sur le Nouveau Testament est la suivante: il convient de tenir en équilibre deux grands «moments» lors de la fin des temps: celui de l'inauguration et celui de la consommation ou de l'accomplissement; ou, pour le dire autrement, «le début de la fin» et «la fin de la fin». Notre conviction profonde est que le Nouveau Testament, y compris donc l'Apocalypse, se préoccupe surtout «du début de la fin». Et dans la mesure où la lecture de l'Apocalypse a été longtemps dominée par la conviction inverse – à savoir qu'il serait question de «la fin de la fin» –, notre démarche sera comprise comme un correctif. Nous n'entendons pas atténuer la force de tout ce qui, dans l'Apocalypse, parle de «la fin de la fin»; nous proposons seulement de rétablir un équilibre en faisant précéder l'eschatologie par la protologie, en rattachant résolument l'ultime retour de Jésus à sa première venue.

vi) Sixièmement, nous discernons dans l'Apocalypse une espérance à vocation universelle, celle-là même qu'exprime Paul en s'attendant à ce que toute langue confesse la seigneurie de Jésus et que tout genou fléchisse devant lui². La proclamation de l'Evangile doit être universelle et l'espérance chrétienne est de pareille envergure. Nous ne voyons pas pourquoi le nombre des élus de Dieu serait forcément restreint, même si la notion de «reste» est bibliquement importante. Certaines lectures de l'Apocalypse s'inspirent d'une vision pessimiste de notre histoire, au cours de laquelle les choses iraient inéluctablement de mal en pis et, dans laquelle le être chrétien consisterait à se sauver du monde ambiant et

1. Mt 24; Mc 13; Lc 21.

2. Ph 2:10, 11.

à pratiquer tout au plus le sauvetage de quelques rares compagnons. Nous n'avons pas trouvé cette perspective – appelée par quelqu'un *pessimillénariste* – dans l'Apocalypse de Jean; bien au contraire, le Christ de cet écrit est celui qui rachète pour Dieu un immense peuple de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, peuple issu de tous les pays, nations, tribus et langues.

vii) Septièmement, nous formulerons quelques remarques sur le symbolisme. Cette conviction, dont la compréhension est d'une importance cruciale, est plus difficile et plus longue à expliquer. Une lecture saine et juste de l'Apocalypse de Jean dépend d'une reconnaissance de la valeur symbolique de nombreux éléments de son décor et de sa mise en scène. Le langage hautement poétique serait déformé, trahi, par une interprétation «littéraliste»: vouloir reformuler en propositions prosaïques le message symbolique de l'Apocalypse reviendrait, au fond, à chercher à le vider de son vrai sens et à lui en imposer un autre, arbitraire. La démarche «littéraliste» est, heureusement, très difficile à maintenir jusqu'au bout; elle aura, tout de même, permis de formuler bien plus d'interprétations fantaisistes de ce texte qu'il n'existe de fantaisie dans le livre.

Une bonne démarche ne consiste donc pas à vouloir décoder l'Apocalypse prétendument «encrypté», mais à sensibiliser son lecteur. Il ne s'agit pas tant de déchiffrer un texte supposé obscur, hermétique, que d'exciter l'imagination en état de veille des lecteurs que nous sommes. Pour ceux qu'un tel recours à l'imaginaire rendrait méfiants, quelques garde-fous peuvent être énoncés. Un symbole ne doit pas faire peur, comme s'il pouvait signifier n'importe quoi. Au contraire, c'est lorsque l'interprète s'arroge le droit de réduire, d'adapter une valeur symbolique, en la remplaçant par une équivalence plus précise mais réductrice, qu'il y a trahison. C'est au texte de nous enseigner sa symbolique en trois dimensions et non pas à nous de la remplacer par des platitudes.

Dans le monde, certes étrange, que reflète l'Apocalypse, les symboles ont tous leur place, bien assortis les uns aux

autres, bien agencés entre eux; ils participent à la construction de tout un monde symbolique. Aussi, la compréhension d'un symbole n'est pas à chercher dans un dictionnaire des symboles, mais dans le rôle qu'il a dans le texte, en lien avec d'autres éléments, au sein de l'action qui se déroule et au cœur du tableau qui est brossé. Il en est ainsi pour les chiffres de l'Apocalypse (3,5 ou 42 ou 1260, 4, 666, 7, 10, 12 ou 24, 1000, 144 000), pour les couleurs (blanc, rouge feu, or...), ou pour les animaux et les oiseaux (agneau, monstre, aigle...), etc.

On ne comprendra rien aux symboles de l'Apocalypse tant qu'on ne se sera pas aventuré dans son univers. Pour ceux qui les connaissent, les *Chroniques de Narnia* de C. S. Lewis peuvent servir d'analogie. Dans cette œuvre littéraire, des enfants de ce monde sont appelés à devenir des protagonistes dans un autre. Parce qu'ils sont des enfants, parce qu'ils ont encore les yeux pour voir et les oreilles pour entendre, ils sont accueillis dans le monde d'Aslan: dans l'autre monde, le vrai, où Dieu est chez lui. De même, Jean, le voyant, invite son lecteur à voyager, à quitter tel un enfant notre monde des apparences pour pénétrer dans la vérité de Dieu qui se trouve au-delà des apparences, dans le monde invisible mais vrai, dans la création nouvelle où il n'y a plus aucune barrière entre le ciel et la terre.

Ce périple est un voyage de foi, c'est-à-dire de confiance en Jésus-Christ, à la fois sujet et objet de la révélation qui nous est faite. Si nos propos peuvent inciter à aller à la rencontre du Christ de l'Apocalypse qui, selon une parole bien connue, «se tient à la porte et frappe»³, et, comme le dit une autre moins connue mais tout aussi engageante, nous ouvre «une porte que nul ne peut fermer»⁴, alors notre témoignage aura été utile. Et, pour changer d'image comme cela se fait si souvent dans ce beau livre: «Que celui qui a soif vienne; que celui qui veut prenne de l'eau de la vie gratuitement!»⁵

3. Ap 3:20.

4. Ap 3:20.

5. Ap 22:17.

LA CROIX: UN SACRIFICE?

Paul WELLS*

Pour être chrétien, il faut confesser *quelque chose*. On n'est pas chrétien dans le vide. Les textes bibliques, l'histoire, notre passé constituent un ensemble qui oriente notre existence.

On dira, peut-être, que tout cela tient à *l'herméneutique*, est une question d'interprétation. Chacun peut comprendre les textes de la Bible comme il veut. Ce ne sont ni la Bible, ni la tradition chrétienne, ni même notre passé qui s'imposent à nous. C'est bien plutôt nous, nous-mêmes, qui dominons le sujet et pas l'inverse. Dans notre subjectivité, nous réagissons à ce qui est devant nous et, ce faisant, nous y apposons la marque de nos options. Nous sélectionnons les éléments objectifs qui correspondent à nos choix, nous les modelons pour en faire quelque chose qui satisfasse nos besoins et corresponde à notre situation. Il n'y a pas de maquette préétablie, de structure d'autorité biblique qui nous obligent à croire une chose ou une autre. Notre réponse est constitutive de sens. Chacun construit son propre modèle du christianisme et, *a fortiori*, de la signification pour soi de la mort de Christ...

Cette approche, caractéristique de l'esprit postmoderne, souvent appelée *reader response* (la réponse du lecteur au texte), se heurte à une difficulté théologique importante. Etre un chrétien *biblique* n'oblige-t-il pas à accepter ce que la Bible enseigne? Bien que le mot soit dévalorisé aujourd'hui, il s'agit là d'une question *d'autorité* ou, plus précisément,

* Paul Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence et éditeur de *La Revue réformée*

d'une question concernant l'origine de cette autorité. D'où vient l'autorité de ce que nous affirmons? D'où vient le contenu de la foi chrétienne, de ce que nous croyons: de Dieu ou de nous? Illustration: être communiste revient à se définir par rapport aux positions de Marx, Engels et Lénine, et non par référence aux multiples définitions actuelles. De même, le christianisme doit se définir en fonction de ses origines, et de son thème fondamental, et non pas en fonction des conceptions ou des thèses d'aujourd'hui.

Le protestantisme traditionnel est devenu un protestantisme de guimauve. Peu ou pas d'articles de foi ou des croyances floues, avec une ecclésiologie marquée par un égalitarisme mal compris ou teinté de «politiquement correct». Nous ne savons plus bien ce que nous croyons... 

Le protestantisme actuellement majoritaire en France¹ – les Eglises membres de la Fédération protestante – a pris ses distances de façon plus ou moins grande par rapport aux grandes doctrines de la Réforme². Depuis le déclin de super-Barth, il y a du vide ou du flou dans la théologie protestante. Chacun fait «sa» théologie tout en la maquillant d'un langage pseudo-évangélique consensuel.

Trois doctrines de la foi chrétienne traditionnelle sont mises à mal et souffrent particulièrement de cette situation: le statut même de l'Ecriture, la toute-puissance de Dieu³ et la mort sacrificielle de Christ. Si le protestantisme sociologique a augmenté, c'est parce que ces trois doctrines essentielles ont été affaiblies ou évacuées: il n'en reste plus que la cosse.

Or, une Eglise qui n'est pas «près de la croix» dans sa proclamation, qui n'a pas en bonne place la mort sacrificielle de Christ pour la réconciliation et la rédemption *bibliques* est

1. Le sera-t-il pour longtemps? Les Eglises évangéliques de toutes sortes – Fédération évangélique de France, pentecôtistes, Gitans, Eglises indépendantes – sont en train de dépasser numériquement les Eglises rattachées à la Fédération protestante de France.

2. Auguste Lecerf, selon Pierre Courthial, a dit la boutade suivante: «Ma femme lit la presse protestante; quant à moi, ma foi n'est pas assez solide!»

3. Voir mon article «Dieu fort ou Dieu faible», *European Journal of Theology* 6 (1997:2), 101-110.

une Eglise sans avenir. Est-elle même encore une Eglise, ou simplement un lieu où «on joue à l'Eglise»?

On objectera que la doctrine de la mort sacrificielle de Jésus est dépassée. Et l'on argumentera que des théologiens catholiques romains l'ont remise en question de nos jours⁴, que les sciences humaines – exemple: René Girard – l'ont réinterprétée et qu'elle relève d'une «théologie de boucheerie» inacceptable désormais.

De plus, on remarquera qu'il y a toujours eu de multiples façons d'interpréter le sacrifice de la croix. Cette doctrine est mise en doute en raison même des variations dont elle a été l'objet. Il est exact qu'il existe une dizaine de théories différentes à propos de la croix et sur le *comment* de la réconciliation avec Dieu qui y a été accomplie. En voici quelques-unes. La mort de Christ est:

une rançon payée au diable – Origène

une récapitulation de la vie humaine – Irénée

un exemple de foi et d'obéissance – Pélage, Abelard, Socini

le paiement d'une dette – Anselme

une substitution pénale – Luther et Calvin

une démonstration de justice – Grotius

une influence mystique – Schleiermacher

une victoire sur le mal – G. Aulen

une démonstration de l'amour de Dieu – le libéralisme.

D'autres peuvent être ajoutées à cette liste aujourd'hui. Christ, par son attitude face à son sacrifice, l'aurait rendu caduc, en refusant la notion de sacrifice qui existait avant lui. Il ouvrirait le chemin qui conduit à Dieu, car il est «une offrande en faveur des hommes»⁵. Selon un autre point de vue, le Christ «absorberait» notre faute: le péché pollue et

4. J. Duquesne a popularisé ce point de vue dans son livre *Jésus*, vendu à plus de 250 000 exemplaires. Il y affirme: «La vision d'un Dieu sacrifiant son Fils n'a rien à voir avec le message de Jésus...» Voir l'article de F. Baudin, «La figure de Jésus aujourd'hui», *La Revue réformée* 50 (1999:1), 82ss.

5. Nous avons de la difficulté à suivre certains commentaires à ce sujet, par exemple, ceux d'E. Cuvillier dans *Le Cep* n° 336 (avril 1997). Ils semblent vouloir accorder une valeur à la notion de sacrifice tout en la niant. Peut-être leur auteur veut-il parler pastorallement et non théologiquement?

tache la nature humaine; Christ ne serait pas un substitut qui souffre pour la rétribution de notre péché⁶. Tout se serait passé comme si, à la croix, il avait absorbé notre pollution et la tache de notre rébellion en s'associant à nous. Ainsi Christ aurait participé à notre souffrance et à notre péché afin de liquider l'ancienne humanité et de faire surgir la nouvelle... Il est permis de se demander si de telles notions ne sont pas, en fait, les nouveaux habits de l'empereur, destinés à cacher une vieille misère⁷.

Tout sacrifice présuppose une certaine notion de la Loi. La théologie ne l'a pas toujours discerné, mais toute peine sacrificielle n'existe qu'en conséquence d'un principe antérieur de légalité qui a été bafoué, qui la structure matériellement et qui, étant accomplie et les prescriptions de la Loi étant satisfaites, inaugure une nouvelle situation⁸. Ceci admis, dans les modèles de doctrine énumérés ci-dessus, *quelle sorte de Loi* est en jeu?

Pour Anselme, H. Grotius et J. Calvin (les théories appelées «commerciale, gouvernementale et substitutive»), il s'agit respectivement de la loi privée, de la loi criminelle (la notion de pénalité) et de la loi morale. Pour les trois, la notion de substitution est présente avec, dans le cas de Calvin, un développement du caractère pénal de cet acte et un accent «associatif», car Christ est le médiateur de l'alliance en union avec son peuple. Pour Schleiermacher, Pélage, Socini et le libéralisme (les théories «mystique, exemplaire et morale»), le sacrifice de Christ n'est pas un jugement; aussi son caractère n'est-il pas celui de la substitution mais de la démonstration. Il s'agit de la loi d'amour,

6. Voir le livre collectif, éd. J. Goldingay, *Atonement Today* (Londres: SPCK, 1995). Plusieurs des auteurs «évangéliques» de cet ouvrage (un symposium au St John's College, Nottingham) semblent avoir subi l'influence de C. Gunton, *The Actuality of the Atonement* (Edimbourg: T & T Clark, 1988). Voir, à ce sujet, la critique de H. Blocher, à paraître dans *Hokhma*.

7. Les différentes notions du sacrifice de Christ à la croix, malgré leur diversité, peuvent être regroupées en deux ou trois interprétations possibles. G. Aulen a parlé de trois types principaux dans son ouvrage classique *Christus Victor* (1930).

8. L'ouvrage édité par M. Neusch, *Le sacrifice dans les religions* (Paris: Beauchesne, 1994) indique l'universalité du sacrifice. Selon nous, ceci sera l'interface de l'universalité de la Loi morale de Dieu.

car Christ meurt en exemple pour nous inciter à aimer à notre tour. Finalement, malgré des différences, chez Origène, Irénée et Aulen (les théories «de rançon, récapitulative et de victoire»), il s'agit d'une victoire sur les forces de Satan et du mal. La Loi en question est celle du péché et de la mort qui est vaincue, et la croix de Christ a un caractère dramatique et tragique.

Que faire de ces modèles à une époque où on est allergique à toute théorisation, sauf si c'est pour faire une théorie de la pratique? Cet esprit antidoctrinal⁹ est, dans les débats théologiques, comme un arbitre qui siffle toujours au profit du libéralisme – pour l'essentiel, une forme de subjectivité sentimentale – et qui donne des cartons rouges à l'orthodoxie théologique. Il est tellement plus simple de s'exclamer: «Aimons!»

Toutes ces théories explicatives de la croix doivent avoir, quelque part, une matrice originelle qui les réunit. J. I. Packer a écrit, à ce sujet, un article magistral, dont l'analyse théologique a une acuité rarement dépassée¹⁰. Tout en admettant que les «évangéliques» ont été quelquefois peu sophistiqués dans leur formulation de la doctrine de la substitution pénale de la croix, Packer affirme que le modèle substitutif, allianciel, de Calvin et du protestantisme orthodoxe est *fondamentalement* la doctrine biblique. Il argumente que tous les autres modèles, mentionnés plus haut, peuvent y trouver place. Le sacrifice de la croix, qui est une substitution pénale établissant notre justice et la réconciliation, est aussi une démonstration de l'amour de Dieu et une déclaration de la victoire de Christ. Il estime que les autres modèles peuvent plus ou moins s'harmoniser avec la notion de substitution pénale, mais qu'à l'inverse aucun d'entre eux ne peut intégrer la notion de substitution pénale *sans changer fondamentalement de caractère*. Packer démontre qu'avec la notion de substitution vicaire et pénale de la croix, nous avons – sans doute est-ce une première! – le beurre et l'argent du beurre! Les «évangéliques» peuvent parler, sans

9. Voir mon article «La notion de doctrine dans la théologie moderniste», *La Revue réformée* 44 (1993:2), 43-56.

10. J.I. Packer, «What Did the Cross Achieve?», *Tyndale Bulletin* (1974) 1ss.

honte, de la victoire de la croix, du caractère mystérieux de la rédemption, de la démonstration de l'amour de Dieu, sans renier pour autant leur doctrine de la substitution pénale.

Mais, objectera-t-on, tout cela ne «tient» pas exégétiquement. Au plan biblique, la doctrine de la substitution pénale n'est ni unifiante, ni centrale, même si sa théorisation peut être convaincante. Dans le livre déjà cité, *Atonement Today*, les exégètes affirment qu'il n'y aurait pas, dans l'Écriture, une intégration au niveau du langage biblique. Les métaphores bibliques resteraient disparates et sans point d'intégration, et les métaphores légales ne seraient pas fondamentales. L'ensemble des images bibliques du sacrifice relèverait du relationnel et non du légal¹¹. Puisqu'il n'y a pas de formalisation doctrinale, pourquoi penser qu'il y a une *doctrine biblique* du sacrifice ou de la substitution? Plusieurs sortes de langage sont employées pour évoquer ce qui a été accompli à la croix, sans qu'il y ait, dans l'Écriture, de matrice fondamentale incorporant ces différentes formes d'expression.

Il y a donc un problème d'*herméneutique*. La question n'est pas de savoir si, dans l'Écriture, les langages légal, juridique prédominent sur les autres. Tout langage sacrificiel est juridique par nature. Dans l'Écriture, les langages légal, juridique et sacrificiel sont tellement fréquents, à propos de la mort de Christ, qu'il est difficile de ne pas conclure que certains mots, lorsqu'ils sont utilisés, sont «chargés de signification»¹². Sur le plan exégétique, la doctrine de la croix de Christ, de l'expiation, de la substitution, du sacrifice et de son caractère pénal a été admirablement servie par des exégètes évangéliques, tout particulièrement par l'Australien Leon Morris. Ses livres *The Apostolic Preaching of the Cross* et *The Cross in the New Testament* mettent en évidence la

11. Ce point de vue ignore totalement le poids de nos remarques, plus haut, sur la relation entre Loi et sacrifice.

12. Quand, par exemple, l'apôtre dit en Romains 8:32 que «Dieu n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous», les expressions «épargné» et «livré» sont presque des termes techniques, indiquant les aspects sacrificiaux et légaux de cet événement. Voir l'expression utilisée pour le sacrifice d'Isaac dans la LXX. Cf. Actes 2:23 et Rmains 8:3.

portée du langage sacrificiel du Nouveau Testament¹³. Des articles scientifiques comme celui de Roger Nicole complètent cet exposé en montrant la fragilité des thèses de C. H. Dodd sur la propitiation¹⁴.

Le bien-fondé de la notion de substitution pénale de Christ – la doctrine des Réformateurs et de la scolastique protestante – a été l'objet d'un travail exégétique qui a porté sur les notions de propitiation, d'expiation, de sacrifice, de rédemption et de réconciliation. Ce travail est largement suffisant, si du moins le doute ou la révolte n'habite pas notre cœur.

La théologie réformée s'est toujours préoccupée de la doctrine de la croix. Il suffit de penser, par exemple, à l'œuvre magistrale de J. Owen sur «La mort de la mort dans la mort de Christ»¹⁵. En théologie réformée, toute théorie de la mort de Christ, bibliquement démontrée, qui serait en deçà des propositions précédentes est une régression¹⁶.

La théologie réformée confessante a apporté une contribution particulière à la notion de sacrifice biblique. Elle a puisé sa définition du sacrifice en Hébreux 5:1, et a établi quatre axes sacrificiels:

Tout souverain sacrificeur, pris parmi les hommes, est établi pour les hommes dans (le service) de Dieu, afin de présenter des offrandes et des sacrifices pour le péché.

- *A qui* le sacrifice est-il offert
- *Qui* l'offre?
- *Qu'est-ce qui* est offert?
- *Pour qui* l'offrande est-elle faite?

Pour la théologie réformée, les réponses bibliques à ces

13. Londres: Tyndale Press, 1955 et Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

14. R. Nicole, «C.H. Dodd and the Doctrine of Propitiation», *Westminster Theological Journal* 17 (1955:2), 117-157.

15. J. Owen, *Works*, X (réédité, Londres: The Banner of Truth Trust, 1967). La préface de J. I. Packer à la réédition de cet ouvrage a été publiée dans *La Revue réformée* 43 (1992:5).

16. Le livre récent de C. Grappe et A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Genève: Labor e& Fides, 1998) est assez décevant par la maigreur de ses conclusions. Plus intéressant est l'article de W. Placher «The Atonement» in *Interpretation* (1999:1).

quatre questions sont les suivantes: à Dieu, par Christ, sa vie en sacrifice et pour nous ou, plus précisément, pour les élus.

Emil Brunner a fait ressortir un détail intéressant à ce sujet. Il indique qu'en réalité, ce n'est pas l'homme qui sacrifie, malgré les aspects humains, cultiques du sacrifice. Le sacrifice trouve son origine, son sens et son accomplissement en Dieu lui-même¹⁷. Cette idée trouve sa justification en Hébreux 3:2: «Le souverain sacrificateur de notre confession, Jésus, a été fidèle à celui qui l'avait établi...» Dieu, le Père, a lui-même établi Jésus dans son rôle de sacrifiant. Mais c'est précisément à ce sujet que les interrogations peuvent surgir quant à la justice et à l'efficacité de la substitution pénale.

Comment comprendre le sacrifice de Christ comme substitution pénale? R. L. Dabney a écrit, à ce sujet, un petit livre remarquable¹⁸ qui répond en 115 pages à la plupart de mes questions. Voilà ce qu'il dit, en deux points:

i) Transfert illégitime? Le dogmatien catholique romain, Ch. Duquoc, affirme abruptement que, par rapport à la mort de Christ, «le jeu des compensations divino-cosmiques ne nous intéresse pas»¹⁹. La substitution pénale est impossible. Comment, en effet, la souffrance *temporelle* de Christ pourrait-elle remplacer la mort *éternelle*? C. H. Spurgeon a déjà répondu à cette question au siècle dernier: «Nous ne sommes pas capables de juger ce que le Fils de Dieu fait en un moment, et encore moins ce qu'il peut souffrir dans sa vie et sa mort.»²⁰ Sur un plan plus théorique, la théologie réformée a éclairé cette question par sa distinction entre le péché *subjectif* et le péché comme *culpabilité objective* qui encourt le jugement²¹. Le péché *subjectif* est le

17. E. Brunner, *Der Mittler*, trad. anglaise *The Mediator* (Londres: Lutterworth, 1934), chap. 20.

18. R.L. Dabney, *Christ our Penal Substitute* (Harrison, VA, Sprinkle Publications, 1985). Dabney a été aumônier de Stonewall Jackson pendant la guerre entre les Confédérés et les Nordistes aux Etats-Unis et il est aussi l'auteur d'une magistrale *Théologie systématique*.

19. Ch. Duquoc, *Christologie II* (Paris: Cerf, 1974), 112.

20. C.H. Spurgeon, prédication sur Jean 19:30 dans *A Treasury of the New Testament I* (Londres: Marshall, Morgan & Scott, s.d.), 670.

nôtre et ne peut jamais être transféré à quelqu'un d'autre, ni être porté par un autre – radicalement, même pas par le Christ. Ce que j'ai fait est à moi et il en sera toujours ainsi. Cela est mien à tout jamais. Tel est le sérieux du péché! Mes péchés personnels, un par un, comme la culpabilité globale ne peuvent pas être transférés. Impossible de les virer comme des sommes d'argent ou des dettes, même si le péché est une dette.

Mais Christ, par sa mort sacrificielle, a accepté d'assumer la condamnation qui correspond au *résultat, à la conséquence* de nos péchés. Il est donc *damné* à notre place sur la croix et il a enlevé ainsi le jugement de la mort, de l'enfer qui pèse sur nous en tant que pécheurs. La punition de nos fautes? Christ l'a subie à notre place et il l'a enlevée! La croix de Christ n'est pas seulement un acte pénal, mais aussi *fédératif*, car Christ y a accepté son office de médiateur et s'est identifié à notre condamnation. La mort de Christ a le caractère juridique de la représentativité.

ii) Injustice? Le sacrifice de la croix, le juste pour les injustes, serait illégal, même en termes humains, dit-on; faire souffrir un innocent à la place de coupables est impensable. Dieu serait-il un bourreau injuste? Pour répondre à cette question, il faut définir la notion de Loi qui est en jeu. Ici, la théologie réformée nous secourt – de Turretin à Dabney et à A. A. Hodge. Ce dernier affirme:

Une relation pénale à la Loi intervient dès que la Loi est violée. La relation pénale et la relation de représentativité ne peuvent pas exister en même temps en vue de l'acceptation par Dieu. A l'instant où une personne morale viole la Loi, la représentativité n'existe plus car cette relation est terminée, de façon définitive. A la création, Adam avait une relation naturelle et de représentation face à la Loi de Dieu. Après avoir péché, il avait toujours une relation naturelle à la Loi comme créature, mais sa fonction de représentant de l'humanité est passée dans la catégorie pénale; les enfants non élus d'Adam y restent à jamais²¹.

21. *Reatus poenae et reatus culpae.*

22. A. A. Hodge, *The Atonement* (Cherry Hill, N.J.: Mack, s. d.), 38-39.

Qu'est-ce que cela veut dire? En clair, cela signifie que les êtres humains ont *une triple relation* par rapport à la Loi de Dieu:

- la Loi *moral*, ou naturelle, est universelle;
- la Loi *fédérale* lie toute l'humanité à Dieu en alliance;
- la Loi *pénale* implique la punition des péchés.

La Loi *moral* est toujours en vigueur, de façon inaltérable, depuis la Chute; elle a été réaffirmée dans les Dix Commandements et dans le grand commandement de Jésus. La Loi *fédérale* lie l'humanité à Dieu et le programme (le péché, la condamnation et la mort) mis en marche par Adam, notre premier représentant, nous implique comme pécheurs avec lui, bon gré, mal gré. Jésus est le nouvel Adam, notre représentant d'alliance, qui établit la justice pour nous à notre place (la justice, la justification et la vie). Ainsi la Loi *pénale* de condamnation et de jugement, Jésus l'a subie pour nous, en suite des conditions des deux premières Lois. Jésus est, à la fois, celui qui a vécu de façon exemplaire, selon la Loi morale, pour accomplir toute justice, et celui qui est mort à notre place, de façon pénale, comme le nouveau représentant de l'humanité.

La théologie réformée affirme que la Loi représentative (fédérale) et la Loi pénale ne peuvent jamais coexister dans un être humain, depuis Adam. La situation de l'humanité face à Dieu est pénale. La gloire de la théologie réformée est d'avoir perçu que les deux peuvent cohabiter seulement en Jésus car, dans son sacrifice, il est notre représentant dans l'alliance et il l'assume de façon pénale.

Y a-t-il injustice? Non, jamais. Jésus a accepté *volontairement* et *volontiers* d'être notre sûreté: il est mort à notre place, «le juste pour les injustes pour nous faire venir à Dieu». C'est ce qu'il exprime lui-même dans la prière sacerdotale de Jean 17! Par amour oui, son amour pour nous! Incroyable, profond comme Dieu, éternel et salutaire. La théologie chante la gloire de Dieu, car qui pourrait imaginer un tel Sauveur, en sa personne, ses paroles et ses actes? Qui pourrait imaginer un Dieu sacrifiant et un Dieu sacrifié!

Trop scandaleux pour être envisagé, nous diront les théologies humanistes! Nous pensons, au contraire, que plus la croix est scandale, plus elle est glorieuse. En elle-même, sous le regard de Dieu, elle n'est pas scandale, car elle est voulue par Dieu le Père, acceptée par Dieu le Fils et elle est l'objet du témoignage de Dieu l'Esprit. Ce qui est scandaleux, c'est notre péché qui rend la croix nécessaire.

Quand nous y contemplons tout l'amour de Dieu, la profondeur de la grâce du salut nous attire et devient sujet de reconnaissance. «Quant à moi, dit l'apôtre, je ne me glorifierai de rien d'autre que de la croix de notre Seigneur.» (Ga 6:14)

LA MÉPRISE UNIVERSALISTE

Michel JOHNER*

Il se trouve, dans l'enseignement du Nouveau Testament, deux éléments dont la cohésion ne s'impose pas à première vue: d'une part, l'affirmation du salut par la foi seule (avec en corollaire celle de la perdition des incrédules) et, d'autre part, l'affirmation de la victoire universelle du Christ sur le péché du monde.

A beaucoup, ces deux affirmations paraissent incompatibles, car, disent-ils, de deux choses l'une, soit la victoire du Christ sur le péché du monde est réelle et universelle – en tel cas le Sauveur doit être le sauveur de tous les hommes, mais ce «doit» implique la négation, ou tout au moins la relativisation, de ce qui fait l'historicité de l'accession à ce salut, le salut des seuls croyants –, soit l'exigence de la foi est absolument incontournable – en tel cas, il ne saurait être question, pour ce salut, de nécessité ou d'universalité.

En d'autres termes, s'il est une double issue à l'histoire de l'humanité (le salut ou la perdition, le paradis ou l'enfer), que signifie alors le triomphe universel de la croix? La victoire universelle du Christ conserve-t-elle encore un contenu tangible? Et s'il est une issue unique à l'histoire de l'humanité, en l'occurrence le salut, quelle signification revêt encore, dans l'enseignement du Christ, des thèmes comme la nécessité de la foi, le jugement dernier ou le châtiment éternel?

Face à la difficulté, la solution qui prévaut dans l'herméneutique contemporaine consiste à faire un choix en faveur de

* M. Johner est professeur d'éthique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

l'option qui paraît la plus généreuse (le salut universel) et à reléguer au second plan les paroles, par ailleurs impopulaires, qui concernent le jugement dernier et le châtiment éternel. A ces notions n'est plus reconnue, dans l'exégèse biblique, qu'une visée interpellatrice (menaces et avertissements) ne véhiculant aucune information objective sur le devenir de l'homme.

C'est ainsi que s'est installé un nouveau dogme, dans le credo du protestantisme contemporain, qu'on appelle l'«universalisme». C'est la croyance, aujourd'hui très largement répandue, selon laquelle tous les hommes seront sauvés, quelles que soient leur foi ou leur religion.

Universalisme implicite et explicite

Il convient toutefois de distinguer, à ce propos, deux positions dans la théologie contemporaine. D'une part, pour reprendre la terminologie de B. J. Nicholls¹, l'universalisme «explicite» de ceux qui, comme J. A. T. Robinson, n'hésitent pas à parler sans retenue du salut de tous les hommes en Jésus-Christ. Et, d'autre part, l'universalisme «implicite» de tous ceux qui, dans le sillage de K. Barth, conscients des dangers que présente la doctrine universaliste, se gardent de l'affirmer ouvertement, mais dont le système théologique (en l'occurrence la «concentration christologique») implique néanmoins le salut universel comme son corollaire.

Une conjoncture favorable

L'engouement contemporain pour la doctrine universaliste s'explique également (et surtout) par un certain nombre de facteurs non théologiques, comme l'éducation induite par le développement du dialogue œcuménique. Il n'est plus de bon ton, aujourd'hui, d'émettre un jugement de valeur sur la foi ou la non-foi de l'autre. Et même vis-à-vis des religions non chrétiennes, l'idée de mission ou d'évangélisation est regardée comme suspecte. On lui préférera, et de beaucoup, l'idée du dialogue interreligieux, qui apparaît comme une dé-

1. B. J. Nicholls, «The Exclusiveness and Inclusiveness of the Gospel», *Themelios* (1979:2), 63.

marche ouverte et respectueuse de la pluralité des formes d'expression de la foi.

Un certain sens pastoral, associé aux sciences humaines, participe également aujourd'hui au succès de la doctrine universaliste. Comme le dit H. Blocher, la gêne devant l'idée que la destinée éternelle dépend de l'authenticité de la foi personnelle s'inspire aussi de la «sagesse» désabusée de celui qui sait d'expérience la fragilité, l'impureté, la complexité, la médiocrité de la foi des croyants. Où tracer la frontière de la vraie foi dans l'enchevêtrement des élans, des velléités, des efforts, des réactions?²

La nécessité de l'amour de Dieu

Le premier argument qui monte en général à la bouche des universalistes, c'est celui de l'amour de Dieu. Pour J. A. T. Robinson, par exemple, «l'universalisme n'est pas une spéculation, mais une affirmation fondée sur la véritable nécessité de l'amour de Dieu. Dans un univers d'amour, il n'y a pas de ciel qui tolère la chambre des horreurs. Si Dieu condamnait à l'extinction des millions d'hommes, il aurait échoué, et échoué infiniment (...), une complète contradiction serait posée dans l'être de Dieu, Dieu cesserait tout simplement d'être Dieu.»³ De même pour J. Ellul, «(...) il ne peut y avoir d'existant en dehors de l'amour de Dieu, puisque ce Dieu est tout; il est impensable qu'existe un lieu de souffrance, de torture, de domination du mal (...); il est stupéfiant qu'une théologie chrétienne n'ait pas vu ce qu'il y a d'impossible dans cette invention»⁴.

Il est juste de souligner que le Dieu dont parle l'Ecriture est foncièrement un, qu'il n'y a en lui aucune forme de duplicité. Comme le dit J. Ellul, «il n'est pas un Dieu qui aurait deux visages, une sorte de Janus bifrons»⁵. De même, J. A. T.

2. H. Blocher, «Le champ de la rédemption et la théologie moderne», *Hokhma* 43 (1990), 38.

3. J. A. T. Robinson, «Universalism – is it Heretical?», *Scottish Journal of Theology* (1949:2), 146.

4. J. Ellul, «Le salut universel», dans *Ce que je crois* (Paris: Grasset et Fasquelle, 1987), 252 (c'est nous qui soulignons).

5. J. Ellul, *ibid.*, 252.

Robinson relève avec raison que «la justice de Dieu n'est en aucun sens l'antithèse de son amour»⁶. Mais, à partir de là, on ne comprend plus pourquoi J. A. T. Robinson, au lieu de chercher à définir les attributs de Dieu les uns avec les autres et les uns par les autres (comme le voudraient les règles d'une saine herméneutique), se permet d'établir une hiérarchie entre ces différents attributs, et surtout de placer au sommet de cette hiérarchie un «amour de Dieu» dont il a lui-même défini le contenu de façon abstraite. J. A. T. Robinson pose au départ une définition subjective ou, comme le dit E. A. Blum, «anthropocentrique»⁷ de l'amour de Dieu (c'est-à-dire conforme à l'image que ses pensées et sentiments personnels lui en donnent), puis il impose à l'ensemble de l'enseignement biblique la nécessité de se soumettre à la logique supposée de ce concept directeur.

En utilisant exactement la même méthode, on pourrait soutenir la thèse inverse: partant d'une notion «anthropocentrique» de la justice de Dieu (en l'occurrence strictement rétributive), on excluerait ensuite de l'Evangile la doctrine de la grâce en s'étonnant que «la théologie chrétienne n'ait pas perçu ce qu'il y a d'*impossible* dans cette invention.»

En revanche, pour celui qui veut penser l'amour de Dieu en partant de l'ensemble de ce que l'Ecriture révèle sur lui, force est de constater que cet amour ne s'oppose pas aux condamnations les plus rigoureuses, même éternelles. Et cet amour de Dieu, de même que toutes les autres données de la théologie biblique, ne s'offre pas en premier lieu à notre raison ou à nos sentiments, mais demande à être cru! On croit que Dieu est amour, comme on croit qu'il est juste ou tout-puissant: c'est-à-dire par la foi en sa Parole, une foi qui va bien au-delà du sentiment ou de la compréhension rationnelle que l'on peut en avoir. Comme le dit H. Blocher, «ce n'est certainement pas à nous qu'il appartient de donner à Dieu des leçons de miséricorde»⁸.

6. J. A. T. Robinson, *op. cit.*, 145.

7. E. A. Blum, «Shall you not Surely Die?», *Themelios* (1979:2), 60.

8. H. Blocher, «La doctrine du châtiment éternel», *Ichthus* 32 (1973), 7, disponible sous le titre *Irons-nous tous au paradis?* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1999).

La grâce dénaturée

C'est la raison pour laquelle les théologiens du deuxième groupe (l'universalisme «implicite»), auquel appartient d'ailleurs T. F. Torrance, sont soucieux de ne pas durcir l'idée de salut universel en une doctrine. Pour K. Barth, par exemple, quoiqu'il n'y ait aucune raison d'exclure la perspective d'une réconciliation universelle, il faut se retenir de l'affirmer, car, dit-il, «fût-ce dans l'élaboration des pensées et des propositions qui seraient théologiquement d'une logique et d'une conséquence des plus évidentes, on ne doit pas chercher à usurper ce qui ne saurait être donné et reçu que comme un libre cadeau.»⁹

Ce n'est pas l'idée universaliste en tant que telle que conteste la théologie dialectique, mais c'est le fondement sur lequel J. A. T. Robinson et ses pairs entendent l'appuyer: une notion anthropocentrique et rationnelle de l'amour de Dieu, laquelle «transforme un mouvement en une nécessité»¹⁰.

De ce point de vue, s'il est question d'un salut universel, ce ne peut être qu'en vertu de *la nature même de la grâce*. E. Brunner, par exemple, dira «ce n'est pas ma foi qui fait que je suis l'objet de l'amour de Dieu; si c'est donc malgré moi que sa volonté s'accomplit en ma faveur, pourquoi ne devrait-elle pas s'accomplir tout aussi bien en faveur de tous? Ainsi donc le message de la grâce *inconditionnée* renferme en lui-même la connaissance du décret du salut universel.»¹¹

L'argument est beaucoup plus subtil que le précédent, et d'autant plus séduisant qu'il semble traduire une préoccupation évangélique. L'idée universaliste ne procède pas, ici, d'une relativisation de la culpabilité humaine ou de l'absolue gratuité de la grâce mais, au contraire, comme l'implication

9. K. Barth, «La damnation de l'homme», *Dogmatique* (Genève: Labor & Fides, 1973, IV, III**), 122-123.

10. T. F. Torrance, «Universalism or Election?», *Scottish Journal of Theology* (1949:3), 313.

11. E. Brunner, «Réconciliation universelle et jugement dernier», *La doctrine chrétienne de l'Eglise, de la foi et de l'achèvement* (Genève: Labor & Fides, 1967), 505 (c'est nous qui soulignons).

même de cette gratuité. La colère de Dieu, dit-on, est tout entière tombée sur le Christ. Il a porté sur la croix la condamnation universelle et fait triompher la grâce de façon tout aussi universelle. L'universalisme est, ici, corollaire d'une «concentration christologique». En Jésus-Christ, tout homme est à la fois réprouvé et élu. Dans leur relation dialectique, la perdition universelle et la réconciliation universelle s'impliquent réciproquement, «elles ne sont vraies qu'en ensemble»¹².

Toutefois, c'est aussi dans ce «réciproquement» qu'apparaît la singularité de cette seconde approche. Car s'il est juste, au regard de la doctrine biblique de la grâce, de dire qu'il n'y a pas de sauvés qui n'aient été condamnés, il n'en va pas de même de l'affirmation inverse. Pour les écrivains bibliques, tous les hommes condamnés ne sont pas sauvés, mais ~~ceux-là seuls qui croient en~~ Jésus-Christ. Ici, en revanche, condamnation et salut sont indissociables, et il n'y a pas davantage de condamnés qui n'aient été sauvés qu'il n'y a de sauvés qui n'aient été condamnés. La réalité de la condamnation est même subordonnée à celle du salut. Comme le dit G. C. Berkouwer, «l'histoire du péché est contemporaine de sa conquête par la grâce immuable de Dieu»¹³.

La dévaluation de la foi

Ainsi surgit la question cruciale posée par toute idée universaliste: quelle signification revêt encore, dans cette perspective, la nécessité de la foi ou celle de l'obéissance de la foi (pour désigner ses implications éthiques)? S'il y a en Jésus-Christ condamnation et élection, non seulement des croyants, mais de tout homme, l'obéissance de la foi joue-t-elle encore un rôle décisif dans l'accession au salut?

L'obéissance de la foi, est-il précisé, est incluse, de fait, dans la rencontre existentielle entre Dieu et les hommes, en vertu du caractère bilatéral (dipleurique) de l'œuvre de la

12. E. Brunner, *op. cit.*, 505.

13. G. C. Berkouwer, *De Triomf der Genade in de Theologie van K. Barth* (Kampen: Kok, 1954), 250.

grâce, puisque «le mouvement de Dieu envers moi a pour but d'inspirer mon mouvement envers lui»¹⁴. C'est précisément la particularité de la doctrine biblique de l'élection, dit T. F. Torrance, «d'expliquer l'action universelle de la grâce de Dieu de manière telle que, loin de dissoudre les notions de choix et de décision, elle les établisse»¹⁵. Ce plaidoyer contemporain en faveur du dipleurisme de la grâce est généralement étayé par une violente critique de toute conception synergiste (ou «semi-pélagienne») du rapport entre la foi et le salut, telle qu'elle s'est exprimée, par exemple, au travers de l'arminianisme¹⁶.

Il convient toutefois de s'interroger sur la signification réelle de leur «dipleurisme», lorsque les théologiens universalistes affirment conjointement, à l'exemple de J. Ellul, «que l'homme soit ou non réconcilié, qu'il veuille faire sa paix avec Dieu, qu'il soit repentant ne change rien à la décision de Dieu de réconcilier le monde avec lui-même: cela changera certes la vie de cet homme, mais non sa destination au salut; la réconciliation concerne dorénavant tout homme (musulman, bouddhiste, nazi, communiste, etc.) et je dirai s'impose à lui qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non; Dieu est réconcilié avec lui, même si cet homme n'est pas réconcilié avec Dieu»¹⁷.

C'est là qu'apparaît, au-delà des mots utilisés, la fracture qui s'est opérée entre la pensée contemporaine et la doctrine classique de la justification par la foi seule (*sola fide*), telle qu'elle a été définie par la Réforme. Comme le fait remarquer N. T. Wright, «la doctrine paulinienne de la justification par la foi a son côté négatif dans l'implication: sans la foi, pas de justification». Selon l'Ecriture, l'enjeu de la foi n'est autre que le *salut* lui-même: «Celui qui croit au Fils a la vie éternelle, celui qui ne se confie pas au Fils ne verra pas la vie,

14. E. Brunner, «The Last Judgment and the Problem of Universal Redemption», *Eternal Hope* (Philadelphie: Westminster Press, s. d.), 184.

15. T. F. Torrance, *op. cit.*, 314.

16. Pour plus de développement à ce propos, cf. M. Johner, «L'universalité et la particularité du salut chrétien», *La Revue réformée* 156 (1988:4), 18-24.

17. J. Ellul, *op. cit.*, 268.

18. Jn 3:36; cf. Mc 16:16; Hé 3:14 et 4:3.

mais la colère de Dieu demeure sur lui.»¹⁸ Dans la pensée universaliste, par contre, la foi ou le dipleurisme n'a pas pour enjeu le salut lui-même, mais uniquement sa *connaissance* ou son *expérience existentielle*.

Pour K. Barth, par exemple, «l'illusion qu'il (l'incrédule) nourrit ne touche pas la vérité, et encore moins y change-t-elle quelque chose (...); quelle que soit la force ou l'habileté avec laquelle l'homme triche ou fraude, il reste que la vérité est valable aussi pour lui (...)»¹⁹. Dans ce mouvement, K. Barth ira jusqu'à soutenir l'idée de «l'impossibilité ontologique de l'incrédulité»²⁰, une thèse que G. C. Berkouwer explicite de la manière suivante: «De même que pour K. Barth le péché est ontologiquement impossible, parce qu'il ne parvient pas à atteindre ce qu'il veut atteindre, de même l'incrédulité est une réalité impossible, parce qu'elle ne parvient pas à ébranler ce qui, dans la décision divine, est devenu une réalité irrévocable.»²¹

Il est donc manifeste que la «nécessité de la foi», dont parle la théologie dialectique, est quelque chose d'essentiellement différent de ce que la théologie chrétienne antérieure désignait par les mêmes termes. Alors que pour les écrivains bibliques, la foi est une affaire de vie ou de mort, de salut ou de perdition, elle n'est plus, ici, qu'une question de connaissance ou de méconnaissance, d'harmonie ou de dysharmonie existentielle avec un salut, qui, de toute manière, est et demeure! La portée de la foi est limitée au domaine de l'appréhension cognitive. La seule chose qui distingue encore l'incroyant du croyant, c'est, comme le dit G. C. Berkouwer, que, chez lui, «la connaissance subjective n'est pas encore à la hauteur de l'état objectif des choses»²².

Nous sommes en présence d'une forme d'objectivisation du salut qui en repousse l'appropriation en deçà de toute historicité, et la dépouille, de ce fait, de toute visibilité morale. L'appropriation du salut se trouve, ici, comme incluse dans

19. K. Barth, *op. cit.*, 119.

20. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/I* (Zurich: Zollikon, 1953), 634.

21. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, 263.

22. *Ibid.*, 261.

un destin antérieur à l'histoire personnelle. Elle est conçue, pourrait-on dire, comme une réalité «pré-historique» ou «originelle».

L'historicité du salut

Il serait excessif de dire que l'universalisme dialectique ôte à l'historicité de l'appropriation du salut tout contenu²³, mais il ampute néanmoins cette historicité d'une partie importante de sa signification. Dans la perspective néotestamentaire, l'appropriation du salut passe obligatoirement par un engagement personnel qui confère à cet événement une signification morale authentique. Elle n'est jamais une irrépressible vocation, à l'emprise de laquelle l'homme et l'histoire de l'homme seraient incapables d'échapper, et le dénouement de l'histoire, en corollaire, n'est jamais réduit à une issue unique. La foi personnelle, sans être la cause méritoire du salut, demeure l'instrument de son appropriation.

C'est dire que, jusque dans l'ordre de la grâce, il plaît à Dieu d'établir une continuité entre le présent et l'éternité. Il n'entre pas dans son dessein de sauver les hommes malgré eux, ou sans eux, mais ceux qui s'approprient dans la foi la promesse de salut en Jésus-Christ. De là découle une valorisation éthique infinie du temps vécu: car l'homme n'a qu'une vie, et dans cette vie unique se joue pour lui l'éternité!

Les universalités bibliques

Pour qui définit ainsi l'instrumentalité de la foi demeure encore ouverte la question des universalités bibliques évoquées dans l'introduction. La lecture non-universaliste du Nouveau Testament parvient-elle à faire droit aux données relatives à l'universalité de la victoire de Jésus-Christ?

Les théologiens «particularistes» discernent dans les

23. Cf. sur cette question les remarques prudentes de J. Ellul *in Ethique de la liberté*, 89-90.

paroles néotestamentaires quatre axes principaux d'universalité:

i) Le premier axe, c'est l'universalité de l'*annonce de l'Evangile* et de l'*amour de Dieu* qui inspire cette interpellation universelle. Nul, en effet, ne peut se considérer comme étant exclu du champ de la promesse qui s'exprime, par exemple, dans le «*quiconque croit en lui*» de Jean 3:16. Cet appel à la foi, cette invitation pressante à entrer dans la maison du Père, est aussi large que l'humanité!

ii) Le second axe de l'universalité biblique, c'est le *caractère non discriminatoire* de l'accès au salut. En effet, dans l'expérience de la justification par la foi seule, il n'y a plus de considération de sexe, de race ou de rang social qui puisse entrer en ligne de compte (cf. Ga 3:28). Aussi diverses que soient leurs identités sexuelle, sociale ou ethnique, tous les hommes se retrouvent unis dans l'expérience d'un salut qui repose sur l'imputation des mérites d'un Autre, et dont l'appropriation passe par un acte de foi personnelle.

iii) Le troisième axe de l'universalité biblique, mis en évidence par les théologiens «particularistes», c'est la *relation organique qui lie l'ordre de la rédemption à l'ordre de la création*. En effet, mettant en perspective l'alliance adamique et l'alliance de grâce, il apparaît que la seconde n'a pas pour effet d'invalider la première, mais bien au contraire de la restaurer et de l'accomplir. L'œuvre de Dieu manifestée en Jésus-Christ (le deuxième ou le dernier Adam) ne consiste pas à bâtir un nouvel édifice à côté des ruines de l'ancien, mais à restaurer et parfaire l'édifice que le péché des hommes a corrompu. Ainsi la vie nouvelle à laquelle les croyants accèdent dans la foi n'est autre, rétrospectivement, que La Vie, celle à laquelle Dieu a appelé tout homme dès la fondation du monde²⁴.

Dans cette perspective, l'Eglise du Christ ne saurait être considérée comme un conglomérat d'individus, ni même un échantillon représentatif de leurs différents types. Car elle est

24. Pour plus de développement à ce propos, cf. M. Johner, art. cit., 33-37.

l'humanité, en tant que telle, restaurée et accomplie. Comme le dit H. Bavinck, «dans l'Eglise, c'est le monde lui-même qui est sauvé, et non quelques hommes issus du monde (...). Ce n'est pas un agrégat accidentel ou arbitraire qui est l'objet de l'élection divine ou qui est sauvé en Jésus-Christ, mais c'est un tout organique.»²⁵ En Jésus-Christ, c'est l'ensemble du dessein originel de Dieu pour la création qui s'accomplit, sinon quantitativement (puisque seuls les croyants accèdent à cette grâce), du moins qualitativement (puisque l'œuvre du Christ en épouse toutes les virtualités). Tout dualisme entre la création et la rédemption est ici exclu par la vision de leur unité organique.

iv) Enfin, quatrième axe de l'universalité biblique, c'est l'universalité de la *royauté eschatologique du Christ*, une royauté qui ne saurait être confondue avec le salut.

Le Christ, en effet, est désigné dans l'Ecriture comme le Chef de l'Eglise²⁶, mais aussi comme le «Chef» de tout homme²⁷, ou de «toute principauté et pouvoir»²⁸. Et la confession «Jésus-Christ est Seigneur», que toute langue prononcera²⁹, est précisément l'acte universel d'allégeance à ce souverain. Mais cette royauté universelle ne signifie pas pour autant salut universel! Le Christ est à la fois «tête» de l'Eglise et «tête» de tout homme, mais seule l'Eglise est désignée comme son «corps»³⁰. Il y a donc une certaine ambiguïté dans la terminologie biblique à laquelle la théologie doit être attentive. Comme le dit O. Culmann, «d'une part l'Eglise (...) est réellement une partie de tout le domaine où règne Christ et dont il est la tête, (...) d'autre part, Christ lui-même est présent dans cette partie limitée de son Royaume d'une tout autre manière que partout ailleurs»³¹. En d'autres termes, tout ce dont le Christ est tête n'est pas que son corps.

25. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek II* (Kampen: Kok, 1928), 368.

26. Ep 1:22.

27. 1 Co 11:3.

28. Ep 1:10; cf. Col 1:15-20.

29. Ph 2:9-10.

30. Ep 1:23; Col 1:18, 24.

31. O. Culmann, *Royauté du Christ et Eglise selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel et Paris: Delachaux et Niestlé, 1971), 54-55.

Le Royaume du Christ est plus étendu que l'Eglise du Christ.

Pour souligner la justesse de cette analyse, il est aussi notable que lorsque les auteurs du Nouveau Testament parlent d'enfer ou de perdition éternelle, ils ne parlent pas d'«un lieu où Dieu n'est pas», et encore moins d'un lieu où sa souveraineté serait tenue en échec! Le lecteur de la Bible se trompe s'il se représente le rapport du ciel et de l'enfer de façon dualiste ou manichéiste, comme la cohabitation éternelle de deux mondes opposés. Ainsi que le fait remarquer J. Cruvelier, «il n'existe pas deux souverains face à face: le souverain créateur de l'enfer dans son domaine et le souverain créateur du ciel dans le sien (...)»³².

Dans la perspective néotestamentaire, la royauté eschatologique du Christ est établie jusque dans l'enfer!³³

Ce qui rend la condition des réprouvés si douloureuse, c'est le fait qu'ils soient convaincus, jusque dans leur propre conscience, de la seigneurie et de la bonté du Christ dont ils sont séparés.

Conclusion

Tout compte fait, il s'avère que l'universalisme contemporain, par la manière dont il conçoit le triomphe de la grâce, réduit considérablement la profondeur de cette victoire. Le triomphe de la grâce, pourrait-on dire, perd ici en profondeur ce qu'il gagne en largeur: l'historicité de l'appropriation du salut est sacrifiée à son universalité.

Certes, tout homme est sauvé en Jésus-Christ, mais un homme diminué, atrophié de la partie la plus décisive de lui-

32. J. Cruvelier, «Le châtiment éternel», *Etudes évangéliques* (1955:4), 86.

33. Qu'est-ce, par exemple, que «les pleurs et les grincements de dents» sinon, en Matthieu 22:13, le déchirement intérieur de celui qui prend toute la mesure de la générosité que Dieu a manifestée à son égard, et pour qui, cependant, le temps d'en jour est révolu? Qu'expriment les gémissements de celui dont «le corps et la chair se consument», si ce n'est, en Proverbes 11:5-14, le cri «comment ai-je pu haïr l'instruction (...), comment ai-je pu ne pas écouter la voix de mes maîtres»? Qu'expriment «les pleurs et les grincements de dents», sinon, en Luc 13:23-30, le remords incommensurable de ceux qui, voyant les multitudes venues des quatre coins de la terre se mettre à table dans le Royaume de Dieu avec leurs pères Abraham, Isaac et Jacob, frappent et crient, mais un peu tard, «Seigneur ouvre-nous»?

même. Le champ de sa vocation et de sa responsabilité historique se réduit désormais à vivre en consonance ou en dissonance existentielle avec un salut qui, de toute manière, et inéluctablement, l'emportera.

Il est fort regrettable que les universalistes, souvent pour des raisons d'ordre sentimental, se permettent d'écartier les traits de la révélation biblique qui leur paraissent trop tranchants. Car, ce faisant, sous prétexte de la protéger, ils dépouillent la vie de chaque individu de l'importance que la doctrine biblique lui confère, et méconnaissent les enjeux éthiques considérables qui s'attachent à sa décision.

Prendre au sérieux ce que le Nouveau Testament dit de la particularité du salut (le salut des seuls croyants), ce n'est pas transformer la bonne nouvelle du salut en une doctrine «horrible et blasphématoire», mais c'est affirmer qu'il plaît à Dieu, jusque dans l'ordre de la grâce, de traiter avec l'homme *comme avec une personne*, de le prendre au sérieux dans ses choix et ses déterminations personnelles.

Si quelqu'un veut, au nom de l'Evangile, prendre la défense des notions d'amour et de générosité, il fait bien. Mais ce n'est pas en adhérant à l'idée universaliste qu'il y parviendra, mais, au contraire, en proclamant à tous les hommes la bonne nouvelle du salut par la foi en Jésus-Christ, et en les appelant à cet acte de foi personnelle avec empressement et solennité.

FASCICULES DISPONIBLES DE LA REVUE RÉFORMÉE

Jean CALVIN

Les Béatitudes, Trois prédications	20 F
Sermons sur la prophétie d'Esaïe 53	30 F
. L'annonce faite à Marie	20 F
. Le cantique de Marie	20 F
. Le cantique de Zacharie	20 F
. La naissance du Sauveur	20 F
Les 4 fascicules sur la Nativité	60 F

Roger BARILIER

Jonas lu pour vous aujourd'hui	20 F
--	------

Théodore de BÈZE

La confession de foi du chrétien	25 F
Les vingt-deux chants du Psaume 119	25 F

J. DOUMA

L'Eglise face à la guerre nucléaire	30 F
---	------

Biger GERHARDSSON (*photocopies*)

Mémoire et manuscrits dans le judaïsme rabbinique et le christianisme primitif (Adaptation de J. G. H. Hoffmann)	20 F
---	------

Rudolf GROB

Introduction à l'évangile selon saint Marc Présentation de J. G. H. Hoffmann	20 F
---	------

Auguste LECERF

Des moyens de la grâce (la Parole, le baptême, la sante Cène)	25 F
---	------

Pierre MARCEL

Calvin et Copernic, La légende ou les faits? La science et l'astronomie chez Calvin (210 pages)	45 F
La confirmation doit-elle subsister? Théologie de la confirmation	20 F
L'actualité de la confirmation	20 F
L'humilité d'après Calvin	20 F
A l'école de Dieu, catéchisme réformé	20 F
«Dites notre Père», la prière selon Calvin.	20 F
La communication du Christ avec les siens: La Parole et la Cène	20 F

John MURRAY

Le divorce (2 ^e éd.)	30 F
---	------

Paul WELLS

Les problèmes de la méthode historico-critique	5 F
--	-----

(Ces tarifs s'entendent frais d'envoi en sus)

EXISTE-T-IL UNE SPIRITUALITÉ SPÉCIFIQUEMENT RÉFORMÉE?

Pierre BERTHOUD*

Quelle est la nature de la spiritualité chrétienne? Est-elle essentiellement *subjective*, ainsi que l'affirme la psychologie moderne dans son ensemble? Subjective dans ce sens qu'elle *n'a pas d'objet*, qu'elle est *le produit* de l'esprit et de l'effort humain, de l'éveil des sentiments ou de l'imagination. Dans ce cas, la spiritualité s'apparente à une *démarche psychologique*, sans contenu précis puisque sans objet extérieur à elle-même. Elle est de nature personnelle, relative à chaque individu, au-delà de toute vérification. Elle offre tout au plus une illusion de raison d'être.

Si, en revanche, la spiritualité n'est pas uniquement subjective, mais repose sur un fondement objectif sûr, ayant un contenu précis, quelle en est la nature, comment la définir, l'identifier? Quel type de rapport, de relation propose-t-elle? La réponse à ces questions est essentielle, car nous vivons au sein d'une culture et trop souvent d'Eglises qui ont brouillé les cartes. La confusion des esprits est grande face au supermarché des spiritualités nombreuses et variées qui, pour l'essentiel, apportent une sensation d'être d'un instant. Une fois «le voyage» terminé la déception s'installe, le désespoir et l'angoisse, face à une réalité cruelle, reprennent leurs droits.

La spiritualité a pour *objet*, d'une part, le Dieu infini et personnel qui œuvre dans le monde et dans la vie de sa créature,

* P. Berthoud est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence où il enseigne l'Ancien Testament et l'apologétique.

le croyant en particulier et, d'autre part, l'homme qui cherche au-delà de lui-même un point de référence qui donnera sens à sa vie, le bonheur et une communion profonde avec son ultime vis-à-vis!

I. L'objet de la spiritualité chrétienne

i) L'importance de l'objet

Dans la démarche spirituelle *moderne*, *humaniste*, *rationnaliste*, *romantique* et *mystique*¹, la difficulté réside soit dans le fait qu'elle n'a pas d'objet, soit dans la confusion entre «*contemplation*» d'un objet et «*jouissance*» de la vision de l'objet. Nous ne pouvons à la fois «*jouir*» de nos activités intérieures et les «*contempler*».

Par exemple, lorsque vous voyez une table, vous «*jouissez*» de sa vision et vous «*contemplez*» une table. Ensuite, si vous réfléchissez à la vision, vous contemplez la vision et vous jouissez de la pensée. C. S. Lewis dit à ce sujet:

Il me semblait parfaitement évident que le caractère essentiel de l'amour, de la haine, de la peur, de l'espérance, du désir consiste dans l'attention portée envers leur objet. Cesser de penser à une femme ou de s'occuper d'elle, c'est aussitôt cesser d'aimer; cesser de penser à l'objet qu'on redoute, ou de s'en occuper, c'est, dans ce cas-là, cesser d'avoir peur, mais vous occuper de votre amour, ou de votre crainte, c'est cesser de vous occuper de l'objet aimé ou redouté².

De même, ce qui caractérise la spiritualité chrétienne, c'est son objet: Dieu. Nous ne pouvons à la fois «*jouir*» de nos activités intérieures et les «*contempler*». Lorsque nous le faisons, nous interrompons aussitôt notre relation avec Dieu, notre interaction avec lui, nous nous coupions de l'objet qui fonde notre expérience spirituelle.

ii) Le Dieu infini et personnel

Ainsi, ce qui fonde et donne son caractère spécifique à la

1. Une brochure des Editions Kerygma *Spiritualités et spiritualité biblique*, développe ces différents aspects de la démarche spirituelle.

2. C. S. Lewis, *Surprised by Joy* (Londres: Fontana Books); dans l'édition française (Le Mont-Pélerin: Raphaël, 1998), 279.

spiritualité biblique, c'est son objet, à savoir un être infini et personnel. L'un des postulats sous-jacents aux courants théologiques modernes, c'est «le Dieu tout autre», qui se situe au-delà du concept et du langage. L'hindouisme, lui, met en valeur plutôt la nature impersonnelle du divin, tandis que l'islam insiste sur un Dieu transcendant et lointain. La perspective biblique, elle, reconnaît, en effet, que Dieu, en tant que Créateur, est tout autre et transcendant, mais affirme dans la même foulée qu'il est un être personnel qui pense, qui aime et qui agit. L'unité et la diversité du Dieu trinitaire ne fait que confirmer le caractère infini et personnel de l'absolu de l'univers. La communication et l'amour sont au cœur même de la divinité. Or, ce Dieu a créé l'homme à son image. La créature, elle aussi, comme son ultime vis-à-vis, est un être personnel, qui pense, qui aime et qui agit. Sa vocation première est précisément de vivre une relation interpersonnelle, une intimité réciproque sur le plan vertical comme sur le plan horizontal.

iii) Vérité et spiritualité

Qui dit relation réciproque dit communication et donc connaissance. Mais cette connaissance est de nature personnelle, objective et subjective à la fois. Elle engage toutes les facultés de l'homme. Elle refuse donc la fragmentation puisqu'elle n'établit pas de dichotomie entre connaissance et foi, ou vérité et foi. La foi, la confiance reposent sur ce qui est digne de foi: la vérité communiquée par Dieu que l'homme peut réellement comprendre même s'il ne l'appréhende pas exhaustivement. C'est cette vérité de Dieu qui fonde la spiritualité biblique, celle qui s'est dévoilée tout au long de l'histoire de la rédemption pour, enfin, s'incarner en Jésus le Christ. Elle ne donne pas seulement sens à notre vie; elle nous invite à la communication constitutive de toute vraie communion.

iv) La communion avec Dieu

Etre en communion avec le Dieu de Jésus-Christ, notre ultime vis-à-vis, telle est donc la nature de la spiritualité biblique. On peut cependant choisir d'autres angles d'attaque pour la définir. Elle consiste à:

- marcher avec Dieu (Gn 5:24; Gn 6:9)
- être l'ami de Dieu (Jc 2:23)
- être un avec le Père et le Fils (Jn 17:21)
- glorifier Dieu et trouver en lui son bonheur éternel³.

L'intimité réciproque du Créateur avec la créature est au cœur de la spiritualité chrétienne. C'est la nature de l'objet, Dieu, qui en détermine le profil et qui en donne le contenu, car le Père n'a pas gardé le silence, il a réellement parlé, il s'est fait connaître dans les catégories de communication propres à l'homme. Ainsi, c'est la foi s'appuyant sur une vérité personnelle et intelligible qui me permet de connaître et rencontrer Dieu. L'*instrument* en est l'Esprit qui éclaire, illumine et renouvelle mon intelligence, ranime et remet en mouvement ma vie. Enfin, la *marque distinctive* de cette spiritualité, ce n'est pas l'intensité de l'expérience, mais les fruits qu'elle produit dans l'Eglise comme dans la cité. Ces fruits s'expriment dans l'amour du prochain qui n'est rien d'autre qu'une mise en pratique de la deuxième partie des dix Paroles que Dieu a révélées à Moïse (Ex 20; Dt 5).

v) Une spiritualité incarnée

Mais voilà, nous vivons à l'ombre de la mort, la vie n'est qu'une vallée de larmes, nous sommes confrontés à la souffrance et au mal. La solitude qui a envahi nos vies, la frustration de nos aspirations spirituelles, nous en savons aussi quelque chose. C'est précisément à cet endroit que le motif «*création-chute-rédemption*» intervient. La révélation biblique nous donne la clef de l'éénigme du mal. Elle nous rappelle que le mal n'est pas ontologique, à l'être, mais moral. Il résulte de l'usage ultérieur de la liberté et se définit en termes de révolte contre Dieu. Toute l'histoire de la révélation a pour tâche de nous faire découvrir la rédemption que Dieu a entrepris de mettre en œuvre pour nous réconcilier avec lui-même, pour rétablir une relation rompue, une relation de communication et d'amour. Dire que *la faute est morale* est d'une importance capitale. Cela permet:

3. *Le Petit Catéchisme de Westminster*, réponse à la première question (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1988), 65.

- De déclarer que Dieu est bon.
- De dédoubler l'origine de l'être et du mal.
- D'attendre une réponse sûre à notre dilemme. Celle-ci nous est pleinement dévoilée en Jésus-Christ. En mourant sur la croix, il prend sur lui la mort que nous méritions et il nous revêt de sa justice. Sa résurrection corporelle atteste la vérité et l'authenticité de cette œuvre expiatoire inouïe!
- De lutter contre le mal et l'injustice sous toutes ses formes, individuelles et collectives, sans lutter contre Dieu.

Nous sommes là au cœur de la spiritualité telle qu'elle nous est signifiée dans la Parole écrite et incarnée de Dieu. Elle n'est pas une fuite hors du monde, ni une évasion hors de la réalité trop douloureuse. Elle nous est offerte au sein même de la création, de notre condition humaine fragile et au cœur même de notre misère. Notre existence tout entière est renouvelée dans l'attente de la transfiguration qui nous est promise lors de l'avènement en gloire de Jésus-Christ. En attendant, Dieu nous appelle à vaquer à notre tâche dans la fidélité à sa sagesse et dans l'union avec le Christ qui fonde, oriente et nourrit notre existence.

II. Les accentuations de la spiritualité réformée

A force de souligner, d'ailleurs à juste titre, les dimensions théologiques et culturelles de la Réforme, on a parfois oublié son caractère spirituel. Or la Réforme est aussi, et peut-être même d'abord, un temps de réveil et de renouveau spirituel. N'a-t-on pas dit de *L'Institution chrétienne* que c'était une théologie de l'Esprit! Dans les réflexions qui suivent, nous chercherons à mettre en valeur quelques accentuations de la spiritualité réformée.

A) A la fois juste et pécheur

i) Une anthropologie sobre:

- Elle suppose une anthropologie bien précise. L'homme

est une créature unique puisque créée à l'image de Dieu. Etre personnel et revêtu de dignité, son identité, non fragmentée, est une. Sa relation avec Dieu l'implique tout entier et dans tous les domaines de l'existence. Cela suppose un champ uniifié de la connaissance.

– Créature limitée, le Terrien est fragile. Mais cette fragilité est liée avant tout à sa condition de pécheur et non à sa finitude. Les effets du péché, comme un cancer, affectent tous les aspects de sa personne, y compris sa volonté et son intelligence.

Par conséquent, l'homme ne peut en aucune manière contribuer à son salut. La distance que le péché introduit entre Dieu et l'homme est infranchissable sans intervention extérieure. Le Terrien est entièrement dépendant de la grâce et du bon vouloir divins. Révélation et rédemption sont indispensables à la réconciliation de la créature avec le Créateur. Dans le domaine de la connaissance, Dieu, par le moyen de la révélation, éclaire son intelligence obscurcie tandis que, dans le domaine de l'être, il corrige les conséquences destructrices du péché par son œuvre rédemptrice. Révélation et rédemption se rencontrent pleinement en Jésus-Christ, médiateur unique et suffisant; il est le chemin, la vérité et la vie (Jn 14:6).

ii) La justification par la foi seule

Sans pour autant occulter la dimension communautaire et sociale de la spiritualité, la Réforme insiste dans un premier temps sur la responsabilité individuelle de l'homme devant Dieu. Ce dernier, comme Job (Jb 40:3-5) ne peut que reconnaître son indignité et sa misère. C'est pour cette raison que la doctrine de la justification par la foi seule est au centre de cette piété. Celui qui croit en Christ et en son œuvre rédemptrice, Dieu le déclare juste. Etant au bénéfice de cette justice, il est réconcilié avec Dieu, son ultime vis-à-vis, qui le rétablit dans sa dignité et son humanité. Mais comme le dit si bien Jean Calvin, c'est le Saint-Esprit qui imprime ce salut au plus profond de l'existence du croyant. C'est là le fondement de son assurance, qui

appelle par ailleurs la persévérance dans la communication et la communion avec Dieu le Père. J. Calvin dit même que le Saint-Esprit est à l'origine de cette «union mystique» avec le Christ, source de vitalité et de fruits dans la vie de tout croyant⁴.

B) Six caractéristiques

Cette spiritualité va revêtir certaines caractéristiques, qui tout en n'étant pas l'apanage exclusif de la Réforme, reçoivent des infléchissements particuliers. Nous en évoquerons brièvement six⁵:

i) La spiritualité de la Parole

Cette piété sapientale a pour objet la Parole de Dieu écrite et incarnée⁶. Pour les Eglises protestantes, c'est le moyen de grâce par excellence. Dès l'époque de la Réforme, la prédication joue un rôle important dans l'éveil de la foi et la croissance spirituelle des croyants. Les Réformateurs tels Zwingli, Bucer, Calvin et Knox vont insister sur la *lectio continua*. L'interprétation continue et systématique des livres bibliques est l'élément central du culte. L'accent porte sur l'explication de la Parole de Dieu, qui est la seule autorité infaillible en matière de doctrine et de vie. La catéchèse des enfants et des adultes joue aussi un rôle important. On cherche à promou-

4. Pour une synthèse classique de la spiritualité réformée en français moderne, cf. J. Calvin, *Une spiritualité à visage humain* (Aix-en-Provence, Cléon d'Andran: Kerygma, Excelsis, 1999). Tiré à part d'extraits de *L'Institution chrétienne* (Marne-la-Vallée, Aix-en-Provence: Farel, Kerygma, 1975), III, vi, X.

5. Ces quelques réflexions sont en partie le fruit de la lecture de deux articles de H. O. Old, qui a eu l'amabilité de me les communiquer:

– «What is Reformed Spirituality ? Played Over Again Lightly». – «Matthew Henry and the Puritan Discipline of Family Prayer». (Archives & Special collections, Princeton Theological Seminary.)

Cf. aussi C.-A. Keller et D. Müller, *La spiritualité protestante* (Paris, Genève: Cerf, Labor & Fides, 1998), 17-53.

Ce chapitre est consacré aux spécificités de la spiritualité protestante. Après l'évocation de quelques aspects historiques, on mentionne: la conversion, la parole dynamisante, la prière, le rôle de la communauté, la direction spirituelle, la quête de la perfection et la vie en Dieu. L'approche est sensiblement différente malgré les recouplements avec la présente étude.

6. C'est le témoignage global de la Bible tout entière; cf. par exemple la littérature sapientiale: Ja 1:1-18; Ac 6:4. C'est vrai aussi pour le judaïsme (l'enseignement des rabbins, en particulier dans la synagogue) et pour les Pères de l'Eglise primitive (Origène, Jérôme, Augustin, Chrysostome, etc.).

voir la méditation de la Parole, la lecture des sermons et on encourage l'échange et la discussion autour des Ecritures, qui ont lieu le plus souvent le dimanche après le culte, lors du repas familial.

ii) Spiritualité du psautier

Le psautier est le livre de prière de l'Eglise de tous les temps (Ac 4:23-31).

Prier les psaumes, chanter les psaumes, méditer les psaumes est un trait spécifique de la spiritualité réformée. Cette triple démarche a lieu dans le cadre de la communauté ecclésiale. Elle est aussi mise en œuvre au sein de la cellule familiale chaque jour de la semaine. Ces exercices édifiants ont pour objectif de contribuer à la croissance du fidèle et par conséquent à la fortification de sa foi. Le *Psautier huguenot* est une des contributions majeures à la spiritualité chrétienne comme à la littérature française⁷.

iii) Spiritualité du jour du Seigneur

Le jour du Seigneur, premier jour de la nouvelle création (Jn 20:1, 19 et 26) fut institué par Jésus-Christ (Jn 20:19 et 26). C'est un jour bénit de paix, de repos et de quiétude, un jour consacré à la prière et aux œuvres de charité (Lc 13:16; 1 Co 16:2; Ac 6:1-6). Le culte dominical donne un avant-goût de la célébration céleste (Hé 4:9; Ap 1:10). Compris à la lumière de la résurrection, il est appelé à être une célébration joyeuse et festive, une célébration événement qui annonce le temps de l'accomplissement, de la plénitude.

iv) Spiritualité de la sainte Cène

La sainte Cène est un signe et un sceau de la grâce divine. Elle est une invitation à renouveler et à consolider la relation d'alliance entre Dieu et la communauté des croyants. C'est un signe de communion et d'appartenance à la communauté chrétienne. Comme la sainte Cène n'est pas pratiquée régulièrement, il importe de bien s'y préparer. A l'époque de la Réforme, le cycle de prédications pendant la semaine qui précède la célébration de la Cène joue ce rôle pédagogique. Cette

7. *Les Psaumes de David mis en rime françoise* par C. Marot et Th. de Bèze. Adaptation en français actuel par M.-F. Gonin (Nîmes: Vida, 1998).

pratique existe encore dans certaines Eglises contemporaines.

v) La spiritualité de l'intendance

L'activité familiale, professionnelle, quotidienne est perçue comme une vocation divine. La vie ordinaire révèle une dimension sacrée (Lc 12:42-48; Mt 25:14-30). La peinture hollandaise du XVII^e siècle met en relief cette démarche spirituelle. De même, les chroniques de la famille Schönberg-Cotta qui rendent témoignage à la manière dont l'Evangile de Jésus-Christ rejoue le croyant au cœur même de son existence et de ses activités quotidiennes. Ce fut une libération extraordinaire pour beaucoup! L'élaboration d'une éthique du travail dans la tradition protestante est conçue comme une protection contre la pauvreté. Cette approche invite à reconsiderer la manière dont on gère les biens et les dons que Dieu a confiés à chaque croyant. Cela va bien au-delà de la pratique de quelques bonnes œuvres (Mc 12:42; Lc 21:2).

vi) La spiritualité de la providence divine

Il s'agit de la méditation sur le mystère de la providence divine en conjonction avec l'existence du croyant. L'homme de foi considère ce que la providence a suscité dans sa vie tout en écoutant la Parole de Dieu afin d'y discerner la volonté du Seigneur (*cf.* Ec 7:14). Le fidèle est convaincu que sa vie a un sens, donné par Dieu, et qu'elle est conduite par lui. Il est habité par l'assurance du salut mais sait qu'il est aussi appelé à la persévérance dans la foi. Comme le dit si bien J. Calvin:

La foi nous dit au contraire que seule la main de Dieu conduit et gouverne notre vie dans les bons et les mauvais jours. Dieu n'agit pas envers nous de façon arbitraire, mais dispense tant le bien que le mal, selon une justice parfaitement ordonnée⁸.



En résumé, on peut définir la spiritualité réformée selon les trois axes suivants:

– une spiritualité de l'alliance qui englobe l'individu, le couple, la famille, l'Eglise, et même la cité implicitement;

8. J. Calvin, *op. cit.*, 62.

- une spiritualité incarnée qui permet au fidèle de vivre le concret de la vie avec ses peines et ses joies sous le regard du Dieu trinitaire et en communion avec lui;
- une spiritualité de la foi qui relie connaissance, assentiment, confiance. A la question «*Que signifie croire en Dieu?*», le catéchisme de Martin Luther répond:

Les mots «je crois en Dieu» signifient:

- 1) je sais ce que l'Ecriture dit de Dieu (connaissance),
- 2) je le reconnais pour vrai (assentiment)
- 3) je mets mon entière confiance dans sa Parole (confiance)⁹.

9. M. Luther, *Le Petit Catéchisme*, édité par l'Eglise évangélique luthérienne, 98.

NARRATION ET FOI

Harold KALLEMEYN*

Le pasteur chrétien est un éducateur chargé de transmettre *tout le conseil de Dieu* à ceux qu'il enseigne afin qu'ils *grandissent vers la stature parfaite du Christ*¹. Sa responsabilité d'éducateur ne s'arrête cependant pas là, car il a également la charge de former et d'encadrer ceux qui partagent, avec lui, la vocation de transmettre la Foi aux autres: moniteurs de l'école du dimanche, responsables de jeunes et animateurs d'études bibliques². Cette responsabilité l'incite à se poser la question: «Quelles sont les qualités à rechercher et à promouvoir chez les catéchètes de l'Eglise?»

Un premier élément de réponse à cette question concerne les qualités communes à tout éducateur; par exemple, connaître la matière qu'il enseigne et les traits caractéristiques de ceux qui sont à sa charge. De plus, l'éducateur doit savoir bien préparer son enseignement, le dispenser de manière appropriée et évaluer son action et ses résultats. Il convient, également, à tout éducateur d'être au clair sur ses propres capacités et ses limites. Ces qualités, dites *pédagogiques*, méritent toute l'attention du catéchète. Mais, elles ne sont pas suffisantes, car la transmission de l'héritage de la Foi chrétienne n'est pas totalement comparable à la transmission d'autres connaissances comme, par exemple, les mathématiques.

Dans cet article, je me propose de présenter deux traits

* H. Kallemeyn est professeur de théologie pratique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1.Ac 20:27; Ep 4:13.

2. Dans la tradition chrétienne, on a souvent appelé ces éducateurs des *catéchètes*.

caractéristiques de la Foi qui appellent des qualités à trouver et à développer chez les catéchètes chrétiens: la Foi chrétienne 1°) implique une relation d'amour réciproque entre Dieu et l'homme et 2°) présente un Dieu qui communique par la Parole écrite.

A) *La Foi chrétienne implique une relation d'amour réciproque*

Le message chrétien peut être résumé par l'affirmation que *Dieu aime l'homme et qu'il recherche, en retour, son amour*. Les deux aspects de cette relation à double sens intéressent le catéchète: l'amour initiateur de Dieu et l'amour répondant de l'homme. Ils représentent, en effet, la double finalité de son engagement: que ceux à qui le catéchète enseigne apprennent que Dieu les aime et qu'ils ont à l'aimer en retour.

Le premier de ces deux objectifs peut paraître le plus accessible, car il conduit, entre autres, à présenter le message biblique de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ. Le second objectif, à savoir susciter en retour un sentiment d'affection, d'amour paraît moins facile à atteindre. Remarquons, en outre, que cet «amour en retour» ne peut être authentique que s'il est *de tout cœur* de la part du croyant. C'est pourquoi le catéchète ne peut pas imposer sa foi à ceux à qui il enseigne, ni substituer la sienne à la leur.

Comment, pratiquement, le catéchète peut-il promouvoir l'émergence et la croissance d'une foi personnelle chez ceux à qui il enseigne? Un élément de réponse est donné par le deuxième trait caractéristique de la Foi.

B) *La Foi chrétienne présente un Dieu qui communique par une parole écrite*

Par l'Ecriture, le catéchète fait découvrir le Dieu trinitaire «qui a tant aimé le monde». En quoi la connaissance de ces textes millénaires peut-elle amener à l'émergence et à la croissance d'une foi personnelle?

Un premier élément de réponse est d'une simplicité évidente: l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ ne laisse pas insensible! Cet amour éveille une réponse de même nature dans le cœur humain qui le comprend et le reçoit³. Cette réponse d'amour est un mystère qui échappe à toute tentative d'explication rationnelle, qui pourtant ne reste pas totalement incompréhensible.

C'est ainsi qu'il me semble possible d'affirmer que l'amour de Dieu suscite, dans le cœur de l'homme, un écho dont la nature et l'intensité sont liées aux différentes structures des textes bibliques. Trois formes littéraires retiendront brièvement notre attention: la narration, la poésie et les impératifs bibliques.

I. La narration

Les récits bibliques racontent les merveilles⁴ du Dieu Trinitaire qui intervient dans l'histoire humaine par ses actes et par ses paroles. Le catéchète y trouve une riche «matière première» qui lui permettra d'atteindre son premier objectif⁵.

La *manière* utilisée par les rédacteurs du texte biblique⁶ pour rappeler les événements présente au catéchète des pistes pédagogiques pour promouvoir l'éveil et la maturation de la foi de ceux à qui il enseigne. Comment les rédacteurs bibliques racontent-ils les événements? Ils ne recourent pas tous au même style littéraire. On peut, cependant, identifier deux traits caractéristiques dans l'ensemble des récits bibliques. Premièrement, ces récits présentent Dieu comme le grand acteur dans l'histoire du salut. Il est indéniablement l'acteur principal des événements rapportés du Pentateuque aux évangiles, et jusqu'à l'Apocalypse. Deuxièmement, les récits bibliques présentent des acteurs humains⁷ en interaction avec Dieu et en interaction les uns avec les autres.

3. Par son Esprit et son œuvre de régénération.

4. Ac 2:11.

5. Faire découvrir et apprécier l'amour de Dieu.

6. Sous l'inspiration de l'Esprit.

7. Que l'on pourrait qualifier d'acteurs «secondaires».

A la lecture des récits bibliques, un phénomène se produit qui est commun à la lecture de presque tout récit: le lecteur adopte le point de vue du rédacteur sur les événements décrits. Par son imagination, il apprécie ces événements à partir de la perspective de celui qui les raconte. Souvent, le point de vue du rédacteur est aussi celui des personnages du récit, ce qui produit le phénomène de «l’association narrative» par laquelle le lecteur se remémore les événements racontés comme s’il se trouvait à la place des personnages. Le récit met le lecteur «dans la peau» de ceux qui sont au centre de l’action décrite. Cette identification imaginaire avec les personnages du récit est souvent si forte que le lecteur ne peut s’empêcher d’être heureux de leur bonne fortune ou de s’attrister des malheurs qui s’abattent sur eux.

Cette *association narrative* ouvre des pistes pédagogiques au catéchète pour atteindre son deuxième objectif: que ceux à qui il enseigne apprennent à répondre à l’amour de Dieu en l’aimant en retour⁸. Illustrons brièvement ce propos par le récit de l’appel de Moïse par Dieu devant le buisson ardent, en Exode 3 et 4.

Une lecture qui tient compte de l’ensemble des éléments de ce récit, pris dans leur contexte, montre que Dieu en est l’acteur principal. Une des intentions manifestes du rédacteur du récit biblique est de faire apprécier la compassion et la fidélité de Dieu⁹. La tâche primordiale du catéchète est donc de faire apprécier cette compassion bienveillante de Dieu. L’amour divin donne un sens à l’ensemble des événements racontés dans ces deux chapitres.

Evidemment, Dieu ne se trouve pas seul au buisson ardent! Notons avec quel soin le rédacteur rapporte *la conversation détaillée* qui a lieu entre Dieu et Moïse, si bien que, par le phénomène de l’association narrative, le lecteur

8. Les propos qui suivent concernent, avant tout, les associations narratives que les récits bibliques provoquent entre le lecteur et les personnages humains. A mon avis, les textes bibliques cultivent aussi une forme d’«association narrative» entre le lecteur et Dieu, aussi bien dans l’Ancien que le Nouveau Testament. On ne peut pas approfondir ce sujet dans le cadre du présent article.

9. Ex 2:25, 3:7-8, 17.

perçoit les appréhensions et les résistances de Moïse face au projet que son Seigneur compatissant lui propose. Et, par là même, le récit incite le lecteur à considérer en quoi ses propres rapports avec Dieu ressemblent à ceux de Moïse.

De manière schématique, on pourrait dire que la compassion de Dieu constitue le *cadre* de ce récit biblique dont le *cœur* est fait des réactions d'un homme bouleversé par un appel qui va à l'encontre de ses propres penchants¹⁰. Le catéchète, en présentant ce récit, doit s'assurer que ceux à qui il enseigne sont conduits à apprécier l'amour compatissant et fidèle de Dieu et à réfléchir sur leur propre réponse à l'appel de Dieu, lequel ressemble, à certains égards, à celui de Moïse.

Notons aussi que les correspondances établies entre le lecteur et les personnages du récit – quand le lecteur *se voit comme un autre* – offrent un terrain fertile de découvertes et d'appropriations personnelles. Or, l'acte d'imagination narrative par lequel une personne se considère comme une autre est une démarche essentielle à l'édification de sa propre identité. C'est pourquoi le catéchète a tout intérêt à prévoir des démarches pédagogiques qui engagent ceux à qui il enseigne non seulement à apprendre des faits bibliques, mais aussi à explorer les associations narratives suggérées par le texte¹¹.

II. La poésie

Comment la poésie biblique peut-elle contribuer à l'éveil et à la maturation de la foi personnelle? A titre d'exemple, considérons la première phrase du Psaume 23:

Le Seigneur est mon berger, je ne manquerai de rien.

Dans la première clause, le psalmiste décrit Dieu comme un berger. Dans la suite du psaume, il développe cette analogie pastorale pour que le lecteur comprenne mieux l'amour

10. Un appel qui fait écho à d'autres adressés, par exemple, à Abraham, à Esther, à Jonas et à Pierre.

11. Il existe, certes, le danger pour le lecteur biblique d'établir des associations narratives douteuses qui vont à l'encontre de l'Evangile. Par exemple: «Soyons forts comme Samson et tuons nos ennemis!»

de Dieu: «Il me fait reposer dans de verts pâturages, etc.» Cette analogie fournit au catéchète une riche matière pour atteindre son premier objectif.

Cette première phrase du Psaume 23 contient plus que des informations sur Dieu. Elle est aussi une confession de foi personnelle: Le Seigneur est *mon* berger. Cette confession interpelle le lecteur attentif et suscite en lui des interrogations: *Dieu, mon berger? En quoi est-il mon berger?*

Cet aspect de confession du psaume se retrouve dans la suite de la phrase: *Je ne manquerai de rien*. Cette affirmation suscite également des interrogations dans l'esprit du lecteur: *Ne manquerai-je (jamais!) de rien?* Les deux parties de la phrase engagent le lecteur attentif à une recherche qui l'aide à comprendre le sens du texte.

L'aspect de confession de la poésie biblique donne à l'enseignement de ces textes bibliques, comme aux textes narratifs, une double visée: celle de clarifier les *affirmations* bibliques pour mieux comprendre l'amour de Dieu («Dieu est un berger», voir Jean 10, etc.) et celle d'encourager *l'exploration personnelle*, la confession personnelle du lecteur étant confrontée avec celle du rédacteur biblique. Le lecteur peut vivre cette confrontation en éprouvant des sentiments d'appréhension, d'hésitation et de doute comme aussi d'adhésion confiante. (*Ne manquerai-je (jamais!) de rien?*) De nombreux psaumes, en raison de leur structure et de leur mouvement internes, suggèrent que ces expériences d'incertitude font partie du processus de maturation de la foi¹².

Remarquons à quel point l'exploration active et personnelle à laquelle le Psaume 23 invite son lecteur peut ressembler à celle que suscite le récit de la rencontre entre Dieu et Moïse au buisson ardent.

12. Voir, par exemple, le Psaume 13.

III. Les impératifs bibliques

De nombreux textes bibliques mentionnent des attitudes à adopter ou des comportements à suivre¹³. Le catéchète aurait tort de croire que sa seule tâche consiste à faire connaître ces exigences, en laissant à chacun la responsabilité et la liberté de les respecter ou d'y résister.

Ces impératifs eux-mêmes invitent le lecteur attentif à plusieurs démarches d'exploration active en suscitant au moins trois interrogations personnelles: 1°) Quel est le *sens* de cet impératif? 2°) En quoi m'invite-t-il à évaluer mon *passé*? Et 3°) En quoi me conduit-il à clarifier mes intentions par rapport à l'*avenir*?

Prenons, par exemple, le commandement «Tu ne tueras pas».

La catéchète a la responsabilité de clarifier le *sens* de cet impératif, particulièrement à la lumière de l'enseignement de Jésus et des apôtres, et de montrer en quoi cet impératif est le reflet de l'amour de Dieu¹⁴. Mais, sa tâche n'aura pas été réalisée si ceux à qui il enseigne ne se sentent pas concernés par cet impératif. Il ne s'agit pas pour le catéchète de remettre en question, de sa propre autorité, ou d'indiquer en détail le comportement que chacun doit adopter; il doit plutôt les «initier» à une démarche de réflexion active qui comportera un double regard: le regard de chacun sur son *passé* et le regard sur ses intentions pour son *avenir*.

Conclusion

Pour résumer, remarquons que la narration, la poésie et les impératifs bibliques encouragent le catéchète à développer une double démarche pédagogique qui consiste 1°) à transmettre et à expliquer le contenu du texte biblique de sorte que ceux à qui il enseigne saisissent de mieux en

13. Ces directives se trouvent dans l'Ancien Testament et dans l'enseignement de Jésus et des apôtres.

14. Par exemple, à la manière du Catéchisme de Heidelberg.

mieux les intentions bienveillantes de Dieu et 2°) à engager des démarches pédagogiques qui incitent chacun à explorer, à examiner, à tester et à clarifier sa propre foi.

Revenons, en conclusion, à notre question du départ. A la lumière des deux traits caractéristiques de la Foi chrétienne signalés dans cet article (une relation *d'amour réciproque* avec un *Dieu qui parle...*), quelles sont les qualités à rechercher et à promouvoir chez un catéchète? Il importe que le catéchète cultive des compétences pédagogiques pour que ceux à qui il enseigne s'engagent activement dans l'assimilation et l'appropriation de l'Evangile. En plus, il lui faudra cultiver trois qualités:

1. Aimer Dieu par Jésus-Christ. Comment, en effet, cultiver cet attachement fidèle et affectueux chez d'autres sans le vivre soi-même? De nombreux croyants, dans le passé, ont témoigné de l'influence d'un catéchète en affirmant: «Il vivait ce qu'il enseignait.»

2. Aimer ceux à qui il enseigne. Cet amour se manifeste par l'accueil favorable de tous ceux à qui il enseigne et par l'importance qu'il attache à la démarche active de chacun dans la formulation et la confirmation de sa propre foi.

3. Aimer l'Ecriture. Il reconnaît, en elle, le moyen privilégié de cultiver son amour pour Dieu et de renouveler sa vocation dans le Royaume.

L'exigence de ces «trois amours» souligne l'importance qu'il y a pour le catéchète de cultiver une foi équilibrée et renouvelée... et la lourde responsabilité du pasteur à qui il incombe de prévoir des temps et des lieux de ressourcement spirituel pour les catéchèses de son Eglise.

LES RÉFORMÉS CONFESSANTS ET L'AVENIR DE L'ÉGLISE

Pierre COURTHIAL*

Les tensions sont telles aujourd’hui, dans le protestantisme réformé de notre pays, et notamment dans l’Eglise réformée de France, que plusieurs craignent qu’ils n’ailent au-devant de nouveaux schismes. Parallèlement, la situation à laquelle, depuis des années, étaient acculés les «réformés confessants» se trouve en fait débloquée, le temps étant venu pour eux d’entreprises positives qui requièrent leur application, leur hardiesse et leur joie.

Ayant désormais retrouvé la liberté d’être eux-mêmes au sein du protestantisme réformé français et – s’ils en sont membres – dans l’Eglise réformée de France, ayant conscience d’être les héritiers légitimes des Eglises réformées qui ont résolument confessé leur foi dans les synodes nationaux des XVI^e et XVII^e siècles et, décidés à confesser la même foi au XX^e siècle, ils vont de l’avant, sans aucune intention schismatique, sachant que l’avenir de l’Eglise est entre les mains de celui qui a promis: «Je bâtirai mon Eglise et les portes de l’enfer ne prévaudront pas contre elle.»

I. Ce que doivent être les réformés confessants

Combats le bon combat de la foi. Saisis la vie éternelle à laquelle tu as été appelé et pour laquelle tu as prononcé cette belle confession de foi en présence d’un grand nombre de témoins.
(1 Timothée 6:12)

* P. Courthial est pasteur à la retraite de l’Eglise réformée de France et doyen honoraire de la Faculté libre de théologie réformée d’Aix-en-Provence. Ce texte a paru dans la revue *Ichthus* en mai 1974, année où il est devenu professeur de théologie pratique et d’éthique à Aix.

Toute vraie, toute belle confession de foi est du même mouvement à la gloire du Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit, qui s'est fait connaître en Jésus-Christ et dans la Sainte Ecriture qu'il a inspirée, et pour l'unité de sa sainte Eglise qui témoigne de son Evangile et de sa Loi dans un monde radicalement hostile. Aussi s'agit-il d'un combat, d'un bon combat.

La confession de foi ecclésiale n'est pas en mots et des lèvres seulement, mais jaillit profondément de la conviction des «cœurs». Elle est tissée de la doctrine et de la prière qui ont leur source en la Parole de Dieu, en elle seule, en elle toute, par la puissance de l'Esprit saint vivifiant et illuminateur.

Les réformés confessants reconnaissent et font cordialement leur «la foi transmise aux saints une fois pour toutes» (Jude 3) telle qu'elle est proclamée dans les Symboles de l'Eglise ancienne (des Apôtres, de Nicée, Constantinople, d'Athanase) et dans les confessions de foi réformées des XVI^e et XVII^e siècles; et cela non pas à cause de leur antiquité mais parce qu'ils sont conformes à la Parole de Dieu, à l'Ecriture sainte.

En un temps où trop de chrétiens n'osent plus croire en la vérité vraie qu'est la Parole de Dieu – Jésus-Christ et l'Ecriture –, où trop d'idéologies (d'idéologies) ont, hélas! pénétré et vicié la pensée et la vie des Eglises, où l'Eglise comme Corps du Christ et communion de (et dans) l'Esprit saint est de moins en moins discernable et discernée dans les Eglises, où la théologie est rabaisée au rang de psychologie, de sociologie et de politique, les réformés confessants doivent attester hardiment, par leur foi et par leur vie, que Jésus-Christ est l'unique Sauveur et l'unique Seigneur à la gloire de Dieu le Père, et qu'il est le berger, l'époux, l'ami, le prophète, le sacrificeur et le roi de sa sainte Eglise, et que «toute autorité dans le ciel et sur la terre lui a été donnée». (Mt 28:18)

Confesser la vérité révélée de Dieu, celle du Christ, la Parole éternelle incarnée une fois pour toutes, dans la réalité

de notre histoire, en Jésus de Nazareth qui est né de la vierge Marie, qui a souffert sous Ponce Pilate, qui est mort et ressuscité et qui reviendra dans sa gloire; celle de l'Ecriture sainte, la Parole de Dieu inscrite une fois pour toutes dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Confesser la vérité dans l'amour, cela signifie, pour tout réformé confessant, l'endurance patiente dans un combat quotidien et plein d'espérance, d'écoute de la Parole, d'appel au Saint-Esprit, de prière, d'obéissance, de témoignage, de sanctification, de souffrances pour l'Eglise et pour le prochain et, quand il le faut, par l'Eglise et par le prochain; comme cela signifie aussi la fermeté et l'ouverture, les bénédictions et les larmes, les exaucements et les épreuves.

L'appel reçu de Dieu est exigeant. Sa grâce demande à notre gratitude, émerveillée par le salut immérité qu'il nous a accordé en son Fils unique par la puissance du Saint-Esprit, de recevoir et d'accepter de bon cœur ce qui nous humiliera, ce qui nous mortifiera, en «suivant les traces» de Jésus.

Nous avons sans doute trop longtemps préféré la «grâce à bon marché» à la «grâce qui coûte». Nous nous sommes sans doute trop longtemps laissé aller. L'heure vient, et elle est déjà venue, où il faut nous réveiller de notre sommeil et accepter d'être mobilisés et conduits. Pas à pas. Jour après jour. Mais la joie d'avoir été élus en Christ pour le service du Seigneur doit nous dominer en toutes circonstances.

+
+ +

Nous avons à confesser tout ensemble la vérité de l'Evangile et la vérité de sa Loi. Nous avons à confesser tout ensemble *la vérité de l'Evangile*, c'est-à-dire la vérité de ce que Dieu a fait pour nous par amour, vérité manifestée tout au long de l'histoire de la Révélation, déclarée en claires paroles humaines inspirées aux prophètes et aux apôtres, et pleinement apparue en Jésus-Christ qui est «descendu aux enfers», qui est devenu «péché» (2 Co 5:21) et «malédiction» (Ga 3:13) à notre place, comme notre «substitut», lui, le

Saint sans l'ombre de l'ombre d'un péché, afin que nous soyons *justifiés par grâce* par le moyen de la foi.

Et nous avons à confesser *la vérité de la Loi*, c'est-à-dire la vérité de ce que Dieu nous ordonne de faire pour lui par amour, en retour et en reconnaissance de l'Evangile de son amour pour nous, vérité manifestée tout au long de l'histoire de la Révélation, déclarée en claires paroles humaines inspirées aux prophètes et aux apôtres, et pleinement vécue par Jésus-Christ, qui nous a donné son exemple afin qu'en sa communion, justifiés par lui, nous puissions commencer à obéir vraiment et soyons *sanctifiés par grâce* par le moyen de la foi.

Ainsi, notre confession dogmatique, selon la vérité de l'Evangile, est, et doit demeurer, accompagnée de notre confession éthique, selon la vérité de la Loi, Jésus seul ayant pleinement accompli la Loi et l'Evangile pour qu'en la communion de sa mort et de sa résurrection nous vivions, à notre tour, par la puissance de son Saint-Esprit.

Etre re-formés par la Parole et l'Esprit du Père, être ainsi des hommes et des femmes re-formés, des chrétiens re-formés, des chrétiens réformés *confessants*, tel est le projet de vie que Dieu assigne à tous les siens et que, dans sa grâce miséricordieuse et souveraine, il veut et il peut, seul, réaliser en nous, comme il veut et il peut que nous le voulions et pouvions, lui qui, seul, crée en nous le «vouloir» et le «faire».

II. Les tâches auxquelles sont appelés les réformés confessants

Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier après l'avoir purifiée par le bain d'eau avec la Parole, pour faire paraître cette Eglise glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et sans défaut.

(Ephésiens 5:25-27)

Allez, faites de toutes les nations des disciples... enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai prescrit.

(Matthieu 28:19-20)

Selon ces deux paroles du Nouveau Testament, deux visées principales doivent dynamiser les réformés confessants: *l'édification de la sainte Eglise et la proclamation de la Parole de Dieu, chacune en rapport avec l'autre.*

Sous le fallacieux prétexte que l'Eglise ne sera jamais vraiment et pleinement pure ici-bas et que la proclamation de la Parole de Dieu n'y sera jamais exhaustive et parfaite, d'aucuns nous invitent à ne tendre ni à la pureté de l'Eglise, ni à la perfection de la proclamation et de l'enseignement de la Parole de Dieu. C'est comme s'ils disaient que, puisqu'il y aura toujours en nous ici-bas, et dans les fidèles les plus saints, des restes de péché, nous n'avons pas à «tendre à la perfection» (2 Co 13:11). Au mépris de la parole de Jésus: «Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait.» (Mt 5:48)

Mais le Christ, lui, veut faire paraître son Eglise «sans tache, ni ride ni rien de semblable, mais sainte et sans défaut» et le Christ, lui, veut que sa Parole soit proclamée et enseignée à chaque nation selon «tout ce qu'il a prescrit».

Comme l'a écrit le réformé confessant Francis Schaeffer:

Nul n'est parfait. Aucun d'entre nous n'est entièrement fidèle à notre divin époux. Nous sommes tous faibles. Souvent, nous sommes infidèles en un sens positif ou en un sens négatif dans nos pensées ou nos actions. Mais l'Ecriture établit une claire distinction entre l'imperfection de tous les chrétiens et l'adultère spirituel qui se produit quand ceux qui affirment être gens de Dieu cessent d'écouter ce que Dieu a dit et se tournent vers d'autres dieux. Au sens biblique, il y a alors apostasie.

Si tant d'Eglises aujourd'hui sont dans une situation spirituelle catastrophique, c'est parce qu'elles se sont laissées pénétrer par l'apostasie, c'est parce que d'autres dieux que Dieu corrompent les intelligences, égarant les chrétiens par leurs mensonges.

Les réformés confessants, jaloux au sujet de leurs Eglises d'une jalousie de Dieu, viseront – et d'abord en eux-mêmes – au redressement des intelligences et à la soumission d'amour au seul époux de l'Eglise qui est le Christ.

Les hérésies diverses, tendant toutes à l'apostasie, sont des adultères.

Le pluralisme, tant proné aujourd'hui, mariant l'eau et le feu, veut faire cohabiter dans les Eglises la fidélité à la Parole de Dieu et l'hérésie, le mariage avec le Christ et l'adultère, la soumission au Dieu révélé et l'apostasie.

Nos contemporains, jusque dans les Eglises, n'aiment pas, ne veulent pas, qu'il soit parlé d'hérésies, d'adultère et d'apostasie. Ils accusent les réformés confessants, qui rejettent le pluralisme, d'intolérance.

Quand elle a confessé sa foi et condamné les hérésies, aux premiers siècles et au temps de la Réforme, l'Eglise de la Parole a été, de même, accusée d'intolérance. Comme si l'amour devait tolérer l'infidélité! Comme si l'époux et l'épouse pouvaient tolérer l'adultère! Comme si la jalousie de Dieu n'était pas fondée sur la réalité vivante de son amour! Comme si la maison de Dieu pouvait devenir une maison de tolérance!!

+
+ +

Les réformés confessants témoignent, protestent que l'Eglise ne peut recevoir et enseigner n'importe quelle doctrine, n'importe quelle théologie, mais qu'elle doit garder et transmettre la «saine doctrine»², la théologie selon la Parole de Dieu (incarnée et écrite).

Pour reprendre les expressions de saint Paul, il ne faut pas que «l'intelligence se corrompe» et que soit abandonné l'«attachement fidèle et pur au Christ». Précisément, parce que nous ne disposons pas de la vérité révélée pour la tourner en «mensonges habiles», nous devons tenir à la vérité révélée pour qu'elle nous tienne. Sans nous laisser «égarter». Il y va de l'amour fidèle de l'Eglise pour son époux. Il y va de l'honneur du Christ, époux de son Eglise. L'Eglise ne doit pas devenir une Babylone pluraliste avec «sept têtes et dix

1 A la suite de Francis Schaeffer, citons quatre textes scripturaires d'une brûlante actualité: Exode 34:12-15; Ezéchiel 16:30-32; Osée 4:12-13; Apocalypse 17:1-5.

2. 1 Tm 1:10; 2 Tm 4:3; Tt 1:9 et 2:1.

cornes». Elle n'a qu'une tête, qu'un chef, qu'un époux: le Seigneur Jésus son Sauveur, vrai Dieu et vrai homme.

Ces affirmations – bibliques! – atteindront peut-être d'autres comme des flèches acérées et blessantes. Elles vous atteignent sûrement, et d'abord nous-mêmes, jusqu'à ce que cède en nous toute résistance à l'amour et à la seigneurie du Christ Jésus. L'amour du Seigneur pour son Eglise est un amour jaloux et il n'est jamais dur que pour nos infidélités. Que d'autres fassent ce qu'ils croient devoir faire! Nous avons, nous, réformés confessants, à faire ce que Dieu nous impose, lui dont le joug est doux et le fardeau léger.

La saine doctrine, la théologie fidèle, ne peut être maintenue vivante qu'au prix d'un dur labeur opposé à tout facile rabâchage, d'une patiente persévérance dans l'examen minutieux du contenu de sens de l'Ecriture sainte, d'un amour toujours renouvelé du Seigneur et de sa Parole, d'un respect (sans idolâtrie!) tant pour l'œcuménisme historique (la tradition des Pères en la foi) que pour l'œcuménisme géographique (la communication avec les frères en la foi), d'une ouverture réelle à ce que les adversaires mêmes de la sainte doctrine, de la théologie fidèle, peuvent nous apporter de juste et de vrai, malgré leurs funestes erreurs, et par la grâce générale de Dieu.

Nous ne sommes pas, grâce à Dieu (grâces à Dieu!), de malheureux orphelins seuls au monde et devant une table rase, mais les héritiers de Pères, de Docteurs, de Réformateurs, porteurs avant nous et mieux que nous, de la grande tradition ecclésiale fidèle à la Sainte Ecriture: Tertullien pour la doctrine de la Trinité, Athanase pour celle de la personne du Christ, Augustin pour celle de l'homme, Anselme pour celle de l'expiation, Luther pour celle de la justification, Calvin pour celle de l'autorité – ce ne sont que quelques exemples; pensons aussi à ceux, plus récents, d'un Kuyper, d'un Bavinck, d'un Warfield, d'un Lecerf! – ont beaucoup, beaucoup à nous apprendre. Et nous avons aussi des frères contemporains, tels Packer, Van Til ou Kline!

+
+ +

L'avenir de l'Eglise ne peut pas être, ne doit pas être, celui d'une Eglise pluraliste, chaotique, affirmant à la fois, dialectiquement le *oui* et le *non*, maison de tolérance et de prostitution, d'adultère et d'apostasie. Ce «projet» n'est rien moins qu'abominable. Historiquement, hélas! il est *possible*: Jésus lui-même n'a-t-il pas dit: «Quand le Fils de l'homme viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre?» (Lc 18:8); et la description apocalyptique de la grande prostituée n'évoque-t-elle pas le «mystère» affreux d'une Eglise apostate des derniers jours? Thomas d'Aquin, dans son œuvre monumentale apparemment tranquille, n'a pas hésité à enseigner qu'il faut s'attendre au règne universel du Malin à la fin des temps³.

Mais les réformés confessants ne doivent pas, ne peuvent pas, se résigner à cet horrible avenir de l'Eglise.

Certes, nous ignorons ce que Dieu a *décrété*, mais, en revanche, nous savons ce que Dieu a *ordonné*. Et c'est à ce que Dieu ordonne que nous devons nous tenir. Et Dieu nous ordonne l'*édification de l'Eglise* selon la vérité révélée de sa Parole: Jésus-Christ et l'Ecriture. Et Dieu nous ordonne la *proclamation de sa Parole*, de tout ce qu'il a dit et prescrit, à toutes les nations de la terre et au peuple d'Israël.

L'avenir de l'Eglise sur la terre, dans l'histoire temporelle, peut être celui d'une apostasie générale. Mais il peut aussi être celui d'une nouvelle Réformation selon la Parole et l'Esprit de Dieu. Et c'est cet avenir-ci et non pas cet avenir-là que les réformés confessants veulent et doivent préparer.

Comme l'a dit Calvin: «L'espérance n'est rien autre que la constance de la foi.» En maintenant intrépidement sur la terre «la foi transmise aux saints une fois pour toutes», les réformés confessants sont des chevaliers de l'espérance, envers et contre tout. Seules, l'*édification de l'Eglise* selon la «saine doctrine» et la *proclamation de la Parole de Dieu urbi et orbi* sont porteuses de l'espérance du monde. Et nous ne pouvons, avec C. H. Spurgeon, qu'affirmer

La plénitude du Christ n'a pas changé, pourquoi alors agissons-

3. *Quaestiones quodlibetales*, 4, 20.

nous avec tant de faiblesse? La Pentecôte ne serait-elle qu'une tradition? Les jours de la Réformation ne seraient-ils que des souvenirs? Je ne vois pas de raison pour que nous n'ayons pas une plus grande Pentecôte que celle qu'a vue Pierre, une Réformation plus profonde en ses fondements et plus réelle en ses constructions que toutes les réformes réalisées par Luther ou Calvin. Nous avons le même Christ, souvenez-vous-en. Les temps ont changé, mais Jésus est l'Eternel, et le temps ne l'altère pas... Notre paresse ajourne l'œuvre de conquête, notre lâcheté la remet à plus tard, notre peur et notre manque de foi radotent au sujet du millénum alors qu'il s'agit d'écouter aujourd'hui la voix de l'Esprit. Des jours favorables commencerait, dès maintenant, si seulement l'Eglise se réveillait et se revêtait de force, car toute plénitude habite son Seigneur⁴.

Et nous ne pouvons, avec le même Spurgeon, que prier:

Oh! Esprit de Dieu, ramène ton Eglise à la foi en l'Evangile! Ramène tes ministres à le proclamer de nouveau par l'Esprit saint, et à ne pas rechercher seulement l'intelligence et le savoir. Alors nous verrons s'étendre ton bras, ô Dieu, aux yeux de tout le peuple, et des multitudes seront amenées à se rassembler autour du trône de Dieu et de l'Agneau. L'Evangile doit triompher; il triomphera; rien ne l'empêchera de triompher; une foule qu'aucun homme ne peut compter sera sauvée!⁵

+
+ +

Dans la situation de détresse de l'Eglise universelle, et en particulier des Eglises réformées en France, et précisément parce que nous avons à cœur l'avenir de l'Eglise, nous, réformés confessants, ne pouvons plus nous taire ni laisser faire. Nous taire et laisser faire, alors que l'apostasie s'étend, ce serait en être complices. En conscience, nous ne le pouvons pas, nous ne le devons pas, nous ne le voulons pas. Que les réformés confessants se rassemblent pour s'entraider à tenir bon, à tenir ferme, à contre-courant s'il le faut, dans la prière et l'étude de la Bible! Ils prieront fidèlement pour leur pasteur et leur Eglise, même et surtout là où ils souffrent par

4. *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, vol. 20, 234.

5. *Ibid.*, vol. 60, 198.

leur pasteur et par leur Eglise. Avec persévérance. Avec espérance. N'oublions pas que c'est une humble villageoise de Beesd, aux Pays-Bas, Pietronella Ballus, qui fut l'instrument dont le Seigneur se servit, dans les années 1860, pour convertir à la foi réformée Abraham Kuyper, tout docteur en théologie de l'Université de Leyde qu'il était! Le jeune pasteur, dans sa première paroisse, qu'était alors Kuyper, revint à la «saine doctrine» par la prière de Pietronella et les entretiens «pastoraux» qu'il eut avec elle (mais, des deux, le «pasteur» fut d'abord la villageoise!).

Kuyper reçut alors de Dieu la paix et la conviction qui surpassent toute connaissance. Il sortit d'un dur combat spirituel avec la «vision réformée» qu'il gardera, approfondira et servira jusqu'à sa mort. Le plus grand théologien réformé de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e fut gagné à la vraie foi par le moyen d'une jeune paysanne, réformée confessante.

L'objectif sera de promouvoir *l'évangélisation* et *la constitution de nouvelles Eglises* dans notre pays. Une Eglise qui n'évangélise pas ne s'édifie pas. Une Eglise qui ne s'édifie pas n'évangélise pas. Les deux vont, doivent aller ensemble. L'Evangile doit être offert à tous, sans distinction. Il est fatal qu'une Eglise pluraliste ne sachant plus – et ne voulant plus savoir – ce qu'elle croit, laisse péricliter la vraie mission de l'Eglise telle que l'a ordonnée le Seigneur. Il est fatal que ceux qui affirment que «personne ne peut savoir au juste ce qu'est l'Evangile» n'aient plus d'Evangile à annoncer et n'évangélisent plus. Il est fatal que les théologiens, tels pasteurs, pluralistes, dans les «dialogues» publics et télévisés qu'ils ont avec tels athées, déconcertent ces athées, lorsqu'ils cherchent, en affirmant davantage leurs doutes que la Foi – déconcertent les athées auxquels l'Eglise doit dire l'Evangile... et scandalisent ces plus «petits» des chrétiens qui étaient en droit d'attendre d'eux une parole simple, claire et ferme. Le renouveau de l'évangélisation rendra cœur à ces «petits» en leur rendant l'amour des athées qui attendent – qu'ils le sachent ou non – que leur soit annoncée la Parole de Dieu, sans démagogie, sans fausse honte, selon le dire de notre Seigneur aux siens:

Quiconque aura honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. (Mc 8:38)

III. Les armes spirituelles du combat

Fortifiez-vous dans le Seigneur et par sa force souveraine. Revêtez-vous de toutes les armes de Dieu, afin de pouvoir tenir ferme contre les manœuvres du diable.

(Ephésiens 6:10-11)

Dans les versets 10 à 18 (car il faut lire au-delà de la citation ci-dessus jusqu'au verset 18) du chapitre 6 de la lettre aux Ephésiens, l'apôtre Paul nous révèle quelles doivent être les armes de Dieu à saisir, à garder et à employer, dans ce grand, ce beau combat où nous sommes engagés.

Ce n'est pas à des hommes, à chair et sang, que nous en avons; c'est à des puissances spirituelles mauvaises qui nous enveloppent et nous assaillent. Contre elles, nos forces humaines ne peuvent rien, ne sont pas d'attaque. Il y faut les «armes de Dieu». Rien de moins.

Nous devons être portés, pas à pas, par «les bonnes dispositions que donne l'Evangile de paix». Ce sont là les «chaussures» dans la panoplie nécessaire au combat. Loin de nous, par conséquent, un zèle amer, une fermeture à autrui, des dispositions mauvaises. Alors même que nous sommes engagés, nécessairement, dans des controverses, ayons et gardons les «bonnes dispositions» au long du combat. L'Evangile est un Evangile de paix. Nous ne combattons pas pour le plaisir de nous battre, mais en vue du triomphe de la paix du Christ.

Nous devons être «ceints de vérité». Non pas de la vérité de ceux qui orgueilleusement veulent «avoir raison», mais de la vérité du Christ et de l'Ecriture. Prêts à rectifier ce que nous pensons et disons selon cette vérité. Sachant que nous sommes, comme quiconque, susceptibles d'erreurs.

Protégés par le «bouclier de la foi», non pas de notre foi, mais de la foi, don de Dieu à sa sainte Eglise et à ses

membres, et par le «casque du salut», non pas du salut que nous mériterions, mais du salut qui, tout entier, est de Dieu, employons «le glaive de l’Esprit qui est la Parole de Dieu»!

L’Ecriture n’est pas un outil, une arme, à utiliser n’importe comment et pour n’importe quoi! Mais, comme le dit saint Paul, «pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour éduquer», et d’abord nous-mêmes! Mais l’arme spirituelle qui doit être nôtre en toutes circonstances, favorables ou non, c’est «la prière par l’Esprit», non pas la prière selon les pensées, les désirs et la volonté de notre esprit, mais la prière selon le Saint-Esprit qui, lui, peut nous vivifier, nous affermir, nous conduire dans le combat de la foi. C’est lui, l’Esprit que nous devons mendier, supplier, qui illuminera notre chemin.

Oui *Veni Creator Spiritus!* Viens Esprit réformateur!

DES PÈRES DE L'ÉGLISE

Leur intérêt et leur actualité

Jean-Marc DAUMAS*

Quelles raisons peuvent pousser un protestant à lire les Pères de l'Eglise? Quels fruits peut-il retirer de leurs textes?

On sait que poser cette problématique ne va pas dans un naturel réflexe réformé, car dans son désir de soumission, sans médiation, à l'autorité de la Bible, à la *Sola Scriptura* en tant que source et norme de foi, le huguenot risque de trop discréderiter la «Tradition» de l'Eglise. Or, aucun homme ne peut se couper totalement de son passé sous peine de renier son identité. Dans cette perspective, le passé n'est pas mort, sa sève nous nourrit encore; bien sûr, il faut distinguer l'essentiel de l'accessoire, rejeter la paille et engranger le blé.

Mais le protestant, homme de dialogue immédiat avec l'Ecriture, doit ne pas oublier qu'il y a, entre la Bible et nous, une épaisseur historique.

Le refus de principe d'accorder aux Pères une valeur normative n'implique aucunement la négation de leur autorité. Cette dernière est simplement relativisée car soumise au critère de la sainte Ecriture.

Ainsi donc, nous irons, par ces lignes, à la recherche de quelques raisons qui peuvent nous pousser à lire les Pères de l'Eglise encore aujourd'hui.

* J.-M. Daumas est professeur d'histoire de l'Eglise à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce texte est un extrait d'un polycopié du cours «Histoire et théologie de l'Eglise ancienne».

A) *Les Pères sont nourris de l'Ecriture*

Ils nous aident à lire l'Ecriture et à pénétrer les richesses de la Révélation. Ils ont une étonnante connaissance de l'Ancien Testament. Les Pères font leur mot de Jérôme: «Ignorer les Ecritures, c'est ignorer le Christ.»

Qu'il s'agisse des catéchèses – l'enseignement très simple pour la formation des catéchumènes –, des homélies ou des commentaires, des traités comportant des élaborations d'ordre philosophique ou théologique, des écrits apologétiques en vue de contrecarrer, de réfuter les hérétiques, ces élaborations s'appuient toujours, avant tout, sur l'Ecriture. Le remarquable, c'est que cet enseignement des Pères, tout en se situant en continuité avec l'Ecriture abondamment citée, dépasse la seule lettre grâce à cette intelligence que donne l'Esprit saint dans l'Eglise. C'est particulièrement lumineux chez un homme comme Irénée de Lyon. Il se méfie de la spéculation, car il en constate les excès dans la pseudo-gnose. C'est pourquoi il est habité du souci de se rattacher à la tradition-transmission des apôtres. Mais s'appuyant sur l'Ecriture, il en a une pénétration lui permettant de choisir des axes de lecture, de faire jaillir du texte son sens profond.

Non seulement les Pères nous stimulent par leur exemple à lire et à méditer la Bible, mais ils nous aident par leurs écrits à approfondir l'enseignement de l'Ecriture.

Pour ne donner que quelques exemples, il est certain que quand on relit la première épître de Jean par-dessus l'épaule d'Augustin, grâce à son commentaire, on y perçoit toutes sortes de richesses (on pourrait dire la même chose de ses commentaires des Psaumes qui sont absolument magnifiques).

Notre saisie du sens de l'Ecriture se trouve enrichie grâce à la fréquentation des Pères. Qu'il s'agisse du sens littéral, auquel notre sensibilité moderne est accoutumée¹, ou qu'il

1. Notre époque est plus accrochée à l'exégèse du type littéral de l'école d'Antioche qu'à celle, allégorique, d'Alexandrie.

s'agisse du sens allégorique qui n'est pas forcément à dédaigner, quand on a lu un peu Origène ou Grégoire de Nysse dans leurs commentaires des livres de l'Exode ou des Nombres, avec tout ce qu'ils évoquent du cheminement spirituel de l'âme, les textes reçoivent une profondeur incomparable. Dans ce domaine, c'est une question d'expérience à faire.

B) *Les Pères ont une vision unifiée du mystère chrétien*

Chez eux, tout consonne et converge. La pensée des Pères est vraiment centrée sur le cœur même du message chrétien, à savoir le mystère trinitaire, l'incarnation du Sauveur, l'Eglise – communion dans l'Esprit saint.

Avec les Pères, nous sommes d'emblée confrontés avec les grandes perspectives théologiques (trialogiques, diraient les orthodoxes), à savoir la théologie trinitaire, christologique, pneumatologique, ecclésiologique et eschatologique. Bref, toutes ces grandes perspectives qui sont proclamées dans les symboles de foi: celui dit des apôtres et, surtout, celui de Nicée-Constantinople. Ces grands thèmes que l'on retrouve célébrés dans les anaphores – la prière eucharistique dans l'Eglise d'Orient, par exemple dans le rite byzantin, l'anaphore de Jean Chrysostome – de l'Eglise d'Orient.

Les Pères ont une vision unifiée, parce qu'elle vient avant les développements qui ont parfois morcelé la présentation du mystère chrétien. Ainsi, lorsqu'ils parlent de justice sociale ou d'assistance aux pauvres, Basile ou Jean Chrysostome ont le souci de rattacher leurs enseignements aux commandements d'amour du Seigneur, bien sûr, mais également à la dignité de l'homme comme image de Dieu. Et ces liens ne sont pas artificiels ou plaqués; il s'agit vraiment de l'enseignement social reçu comme une conséquence même du mystère chrétien. On pourrait prendre d'autre exemples encore; je pense à Maxime le confesseur dans son *Discours ascétique*: l'ascèse est vraiment resituée dans l'économie du salut, elle prend une dimension tout autre parce qu'elle

s'inscrit dans le cadre de la restauration de l'image de Dieu en l'homme.

C'est là une chose que nous avons à goûter chez les Pères: cette manière d'aborder le mystère chrétien sous ses différents aspects, mais d'une manière profondément unifiée. Nous avons à les rejoindre.

C) Chez les Pères, il n'y a pas de séparation entre doctrine et spiritualité

Ils nous apprennent à maintenir l'unité entre les deux. Pour ne parler que de l'Eglise latine, l'Occident médiéval a connu, tardivement, une sorbonisation de la théologie qui a abouti à une certaine séparation entre doctrine et spiritualité. La scolastique latine a introduit dans la théologie l'usage de la dialectique. Il suffit de prendre connaissance des débats entre Abélard et Bernard pour mesurer combien cette entreprise risquée a été, au XII^e siècle, très controversée. La scolastique a, certes, porté des fruits admirables. Qu'on pense à Thomas d'Aquin ou à Bonaventure! Pourquoi? Parce qu'il y a chez eux un sens du mystère et un génie qui leur ont permis de se servir de la dialectique comme d'un instrument, sans se laisser asservir par elle. C'est important de pouvoir maîtriser l'instrument dont on se sert. Il s'en est suivi un authentique progrès de la réflexion théologique. Mais aux XIV^e et XV^e siècles, cette introduction de la dialectique a abouti à des résultats déplorables. Il existe un adage scolastique qui dit *corruptio optimi pessima*: la corruption de ce qui est le meilleur engendre le pire! Avec cette période de la fin du Moyen Age occidental, on assiste à une certaine séparation entre la théologie et la spiritualité. Je dis bien «séparation». Je ne critique pas la distinction entre les deux; elle est légitime. C'est la séparation qui est néfaste.

Quel a été le résultat? La théologie, d'une part, s'est développée comme une sorte d'en-soi devenant une construction intellectuelle, rationnelle, extrêmement spéculative, plutôt desséchée et, d'autre part, la spiritualité coupée de ses bases

doctrinales a souvent viré dans ce qu'on a appelé la *devotio moderna*, dans une dévotion intimiste, dans un quiétisme sentimental.

Chez les Pères, il n'y a pas ce divorce. Pour les Pères, le mystère trinitaire n'est pas seulement objet de foi proposé à notre intelligence croyante, il est vraiment le mystère d'une communion de personnes divines, dans laquelle nous devons entrer et vivre.

C'est le dogme vécu au point que la vie chrétienne est trinitaire ou elle n'est pas. Il suffit de penser à Grégoire le théologien, Grégoire de Nazianze, qui est non seulement le théologien de la Trinité mais le chantre de la Trinité! Il va jusqu'à dire: «ma Trinité».

Un autre exemple pris, cette fois, en Occident: Augustin dans son *Traité sur la Trinité*. Il faut voir comment son effort intellectuel est sous-tendu par une sorte de quête spirituelle qui se développe tout au long du traité. La fin du livre 15 est absolument magnifique. Il en arrive à constater que toutes les analogies qu'il a pu découvrir restent bien en-deçà du mystère trinitaire. Et il attend la vision bienheureuse pour pouvoir enfin connaître ce mystère. Il y a vraiment un lien entre théologie et spiritualité, théologie et prière. Il y a une intégration de la vie spirituelle dans la réflexion théologique.

On pourrait citer, ici, le mot d'Evagre le Pontique² – un homme devenu moine durant la deuxième moitié du IV^e siècle: «Est théologien celui qui prie vraiment»³. Avec la réciproque: celui qui prie vraiment est théologien.

Il y a vraiment continuité vitale, profonde, entre le mystère cru et révéré par la foi, le mystère proclamé et célébré dans la liturgie et le mystère intériorisé dans la vie spirituelle de chacun.

2. Environ 346-399.

3. *Traité de la prière*, pensée 60.

**D) Les Pères nous ouvrent, par leur diversité,
à la catholicité de l'Eglise**

Une catholicité faite d'unité et de diversité, d'unité profonde au sein d'une réelle diversité. Il y a vraiment une diversité au niveau des mentalités et des cultures, d'où la pluralité des expressions de la foi au niveau des théologies, des liturgies, des spiritualités, des disciplines. Les Pères d'Occident ne sont pas les Pères d'Orient. Et l'Orient lui-même est diversifié: Antioche n'est pas Alexandrie et n'est pas Byzance. Et l'Occident lui-même est également diversifié. La Gaule et l'Espagne ne sont pas l'Italie ou l'Afrique. Il y a un très beau texte d'Irénée de Lyon, au livre I de *l'Adversus Haereses, Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, où il considère l'Eglise et la diversité des peuples qui en font partie. Il parle de la Germanie des Celtes (c'est nous), des Ibères; il envisage l'Orient, l'Egypte, la Libye et puis le milieu du monde, c'est-à-dire l'Italie et la Grèce. Et Irénée de s'émerveiller parce que c'est bien une même foi qui unit ces peuples si divers:

Car si les langues diffèrent à travers le monde, le contenu de la Tradition est un et identique. Et ni les Eglises établies en Germanie n'ont d'autre foi ou d'autre tradition, ni celles qui sont chez les Ibères, ni celles qui sont chez les Celtes, ni celles de l'Orient, de l'Egypte, de la Libye, ni celles qui sont établies au centre du monde; mais, de même que le soleil, cette créature de Dieu, est un et identique dans le monde entier, de même cette lumière qu'est la prédication de la vérité brille et illumine tous les hommes qui veulent parvenir à la connaissance de la vérité. Et ni le plus puissant en discours parmi les chefs des Eglises ne dira autre chose que cela – car personne n'est au-dessus du maître –, ni celui qui est faible en paroles n'amoindrira cette tradition: car, la foi étant une et identique, ni celui qui peut en disséter abondamment n'a plus, ni celui qui n'en parle que peu n'a moins⁴.

Il faut être sensible à la fois à la diversité des Pères et à

4. Paris: Cerf, 1986, 66 (I, 10, 2).

l'unité profonde. Le contact avec les Pères d'Orient et d'Occident apprend à ne pas identifier la foi avec un certain langage qui reste toujours partiel et limité. On le voit en Orient au V^e siècle; entre Antioche et Alexandrie, il y a de grandes difficultés d'entente. Evidemment, entre Occidentaux et Orientaux, il y a également de grandes difficultés à s'entendre sur des questions de terminologie trinitaire.

C'est Grégoire de Nazianze qui notait: «Il est inconvenant de se quereller comme si notre piété se trouvait dans les mots et non dans les réalités.» Il est extrêmement profond de savoir que, parfois, nous n'utilisons pas les mêmes mots, mais que nous désignons les mêmes réalités; ou que, parfois, nous utilisons certes les mêmes mots, mais pour désigner des réalités différentes. Avec les Pères, nous apprenons à ne pas identifier la foi avec une tradition particulière, marquée par une culture.

On assiste, dès l'époque des Pères, à une certaine séparation entre l'Occident latin et l'Orient grec byzantin. Et l'on voit combien ces questions de culture et d'histoire peuvent conditionner les théologies. L'étude des Pères apprend à percevoir l'unité qui peut exister à l'intérieur de formulations différentes. Ils nous donnent une certaine ouverture d'esprit, un sens de ce qui est essentiel.

E) La pensée des Pères présente un grand intérêt du point de vue de l'œcuménisme

Il est évident que la pensée des Pères présente un grand intérêt dans le dialogue avec l'orthodoxie. Il est important, pour nous, de connaître les Pères grecs.

La connaissance des Pères latins et grecs constitue une bonne base pour le dialogue à l'intérieur de la tradition occidentale. Le catholicisme des Pères est plus acceptable pour le protestant que le catholicisme médiéval ou post-tridentin. Les protestants retrouvent chez les Pères des valeurs catholiques non durcies par la période médiévale (la théologie sco-

lastique) ou par la contre-Réforme.

Les anglicans peuvent trouver chez les Pères une *via media* entre les excès du catholicisme romain et du protestantisme continental.

F) *Les Pères sont des témoins privilégiés de la tradition de l'Eglise*

Le père Congar aime à dire que les Pères sont des organes (ou des témoins) privilégiés de la tradition de l'Eglise⁵. Pourquoi sont-ils des témoins privilégiés de la tradition de l'Eglise? Parce qu'ils ont vécu à une période capitale, une période unique de la tradition de l'Eglise. Si l'on prend la comparaison avec un bouton de fleur, on peut dire que la période des Pères de l'Eglise représente la période de l'éclosion: tout est déjà donné, instauré par la venue du Christ, par son œuvre salvifique prolongée par la mission des apôtres et par l'édification de l'Eglise.

Tout est déjà donné, mais il y a éclosion:

- du point de vue doctrinal: c'est la formulation des dogmes trinitaires et christologiques;
- du point de vue liturgique: c'est à cette époque que se constituent les différentes liturgies, les différentes familles liturgiques;
- du point de vue ecclésiologique, les structures ecclésiales se mettent en place avec les conciles provinciaux, œcuméniques;
- du point de vue de la vie religieuse, on sait comment les moines prennent le relais des ascètes et des martyrs lorsque se termine la période des persécutions;
- du point de vue de la discipline, toutes les collections de canons se constituent et vont réglementer la vie de l'Eglise.

Les Pères qui ont vécu à cette époque ont été les instruments de cette éclosion.

+

5. M.-J. Congar, «Les saints Pères, organes privilégiés de la Tradition», *Irénikon*, n° 4, 1962.

+ +

Les Pères de l'Eglise apparaissent comme un patrimoine de l'Eglise indivise, une base pour un dialogue théologique. Il ne faut pas trop «presser» ce terme de l'Eglise indivise. Dès les IV^e et V^e siècles, il y a des divisions. Par exemple, l'Eglise de Perse au IV^e siècle, ceux qui, au V^e siècle, refuseront les décisions du concile de Chalcédoine. Mais, malgré tout, les Pères ont vécu à une période où l'Eglise était fondamentalement unifiée. Ainsi, nous avons tous, en commun, les Pères.

Il existe un rôle de paternité spirituelle des Pères de l'Eglise. Ce n'est pas pour rien qu'on les appelle «Pères de l'Eglise». Ils sont sources d'une véritable fratrie, fraternité. Le père Congar définissait brièvement la paternité spirituelle comme le fait d'engendrer des frères dans la vie spirituelle, dans la vie de foi. Les Pères jouent ce rôle, aujourd'hui encore, à notre égard. A leur contact, on peut vraiment puiser un sens de l'Eglise, de la foi de l'Eglise, de la tradition de l'Eglise. Ce sont là des choses qui, aujourd'hui, ont énormément de prix. Les Pères nous aident à enracer notre foi.

EN GUISE DE CONCLUSION: LA FACULTÉ EN TANT QUE PRÉDICATION

Peter JONES*

Parfois est posée la question: «Une faculté de théologie est-elle un établissement d'enseignement supérieur ou une école de prophètes?» Cette question touche au cœur même de la raison d'être d'une faculté de théologie. La réponse qui lui est faite va décider de la structure et du caractère fondamentaux d'une telle faculté.

Le ministère essentiel de l'Eglise, c'est la proclamation prophétique de la Parole de Dieu. Cette tâche de proclamation revient, en premier lieu, au pasteur, dont le ministère, sur ce point, doit servir de modèle à tous les autres ministères de l'Eglise. Une Eglise vivante est celle dont les ministres sont prophétiques.

Si une faculté de théologie veut servir le corps du Christ, elle doit former de tels pasteurs, de tels serviteurs, des hommes qui, dans leur ministère, font de la Parole dominicale et apostolique le fondement de l'Eglise (Ep 2:20). Comment peut-elle éviter de manquer son but en suggérant, implicitement ou explicitement, que le travail signifiant et passionnant se ferait dans le milieu intensément académique de la faculté, tandis que le ministère pastoral et ecclésial ne serait qu'une vocation seconde, inférieure, réservée à de moins doués? C'est là une tentation permanente pour une

* P. Jones est professeur au Westminster Seminary à Escondido (Etats-Unis, Californie), après avoir enseigné le Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Cet article, publié dans *Etudes évangéliques* (1975:1-2), rappelle les perspectives qui ont motivé cette dernière à ses débuts.

faculté de théologie, rien de moins qu'un renversement de rôle. Le schéma qui suit cherche à esquisser un antidote possible.

L'outil fondamental du pasteur, dans sa tâche de proclamation prophétique, c'est la prédication. Dans la mesure où elle interprète fidèlement l'Ecriture sainte dans son actualité, la prédication est à la fois la norme et le test de la vie de la communauté chrétienne. L'outil qu'est la prédication se prépare dans la faculté de théologie et les diverses disciplines doivent toutes concourir à cette préparation. Nous pouvons donc établir la comparaison suivante entre l'œuvre de la proclamation apportée par l'Eglise au monde et l'œuvre d'une faculté de théologie au service de cette proclamation.

LE PASTEUR DANS SON BUREAU ET LA CHAIRE → LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

1. *L'exégèse du texte de la prédication* ➤ 1. *Les disciplines bibliques*

Pour que le pasteur soit fidèle en tant que ministre de la Parole de Dieu, il doit étudier le texte saint aussi minutieusement que possible, dans la langue originale et dans son contexte, et ce afin que le texte même parle plutôt que de servir de tremplin aux idées subjectives du pasteur.

A la faculté, ces disciplines de l'exégèse et de l'histoire de la révélation, dans le texte hébreïque de l'Ancien Testament et le texte grec du Nouveau Testament, préparent le pasteur à l'étude du texte de la prédication. L'étude des langues, l'histoire, la théologie biblique et la critique textuelle n'ont d'autre justification ultime que la claire proclamation de la Parole de Dieu.

Dans le bureau du pasteur comme dans la salle de cours, l'exégète veut soumettre ses pensées et son discours à la pensée de Dieu, la Parole de Dieu étant l'autorité normative.

2. La prédication dans son-► 2. La dogmatique et l'éthique contexte confessant

En proclamant la Parole dans un texte, le pasteur doit tenir compte du contexte théologique plus étendu et des problèmes contemporains soulevés par le texte. En interprétant ce texte, il ne doit pas oublier le contexte confessant reçu par l'Eglise de toute l'Ecriture sainte et attesté par les confessions de foi. En dirigeant ainsi sa réflexion, il se mettra en bonne voie dans son herméneutique et évitera une exégèse déséquilibrée, ne tenant pas compte de l'ensemble de la vérité confessée par l'Eglise fidèle, conduite par l'Esprit saint, au long de l'histoire.

Ces disciplines cherchent à comprendre les Ecritures de façon systématique dans le contexte des pensées passées et contemporaines. Elles appliquent les résultats des disciplines bibliques. Elles rappellent les enseignements et les affirmations des confessions de foi et servent ainsi d'antidotes aux exégèses individualistes ou idéalistes.

Dans l'interprétation ecclésiale de la Parole de Dieu, les pasteurs se rappellent et les théologiens rappellent qu'avant (et au-dessus de) l'Ecriture sainte est Dieu lui-même et que c'est dans son univers que nous existons par son gouvernement et sa providence souveraine. Puisque Dieu se révèle dans sa Parole – les Ecritures – et sa création qu'il maintient, celui qui interprète le texte biblique ne le fait pas en spectateur neutre et impartial, mais il s'en approche comme une créature rebelle dont «l'intelligence s'est obscurcie» (2 Co 3:14; cf. 4:3-4) ou comme une créature nouvelle: «Vous qui avez été engendrés à nouveau par une semence non pas corruptible mais incorruptible, par la Parole vivante et permanente de Dieu. Or, cette Parole, c'est l'Evangile qui vous a été annoncé.» (1 P 1:23-25)

3. Exemples et illustrations -► 3. L'histoire de l'Eglise

Le pasteur cherche, au moyen d'illustrations tirées de l'histoire passée ou présente, à éclairer le sens du texte et à montrer comment celui-ci a porté du fruit dans la vie des croyants de toujours.

L'histoire de l'Eglise décrit la portée efficace de la Parole de Dieu au long des siècles et, par ces illustrations et exemples, peut servir de guide à l'Eglise d'aujourd'hui. L'histoire de l'Eglise fournit ainsi à la prédication une collection très étendue d'illustrations et d'exemples .

+
+ +

4. La prédication elle-même -► 4. La théologie pratique et son but pastoral

Il ne suffit pas de préparer la prédication. Il y a aussi l'action de prêcher. La prédication doit être audible, claire, logique. En outre, l'exécution de la prédication n'achève pas la tâche pastorale. Elle doit mener inévitablement à l'entretien pastoral qui est établi sur d'autres bases que les diverses psychologies freudienne, rogerienne ou autres. De plus, la prédication doit être proclamation au dehors, aux incroyants.

Par la théologie pratique, le futur pasteur apprend la théorie et les méthodes de la proclamation, du témoignage, de l'entretien pastoral. La théologie pratique se préoccupe aussi des implications missionnaires et évangélisatrices de la proclamation de la Parole de Dieu.

Une telle structure a des conséquences d'ordre pratique pour une faculté de théologie. Etant donné que la fonction

normative du ministère pastoral est la proclamation et l'application actuelle de la Parole de Dieu, fonction exercée par excellence dans la prédication (sermon, catéchèse, entretien pastoral), l'enseignement de la faculté, conçu en vue du ministère ecclésial, est lui-même comme une longue «prédication» à laquelle contribuent toutes les disciplines théologiques. Et, de même qu'une prédication valable doit avoir une cohérence interne, de même l'enseignement de la faculté doit avoir une unité profonde, dans l'homogénéité de toutes les disciplines. Alors que trop d'universités – en dépit du sens de ce mot – ne sont que des milieux pluralistes pleins de contradictions, et en fragmentation constante, semblables à un marché aux idées, à une *agora* (c'est à Athènes que l'université trouve son origine) où l'on sacrifie aux autels des dieux connus ou inconnus, la faculté de théologie doit être une école de prophètes trouvant son modèle dans le groupe apostolique, rassemblé autour du Seigneur, et proclamant jusque dans l'Aréopage et dans la puissance et la démonstration de l'Esprit saint, Jésus et la résurrection.

C'est une école de prophètes, non seulement parce que c'est là que des prophètes sont formés, mais aussi parce que, dans les personnes des étudiants et des professeurs, assemblés autour du Seigneur vivant, elle proclame, en paroles et en actes, la Parole divine des Ecritures et peut dire, avec l'autorité apostolique: «Ainsi parle le Seigneur!»

Que le modèle de la prédication prophétique soit toujours, pour notre faculté de théologie réformée d'Aix-en-Provence, une occasion de renouveler son serment d'être fidèle à l'Eglise, au ministère pastoral, à la proclamation de la Parole de Dieu et, par-dessus tout, à Jésus, le «souverain pasteur et gardien de nos âmes».

TABLE, TOME L, 1999

Roger BARILIER	
Une autre fête des vignerons	3:51-60
Frédéric BAUDIN	
La figure de Jésus aujourd'hui	1:71-94
Ronald BERGEY	
Littérature et théologie dans le Pentateuque	4-5:41-53
Albert BERRUS	
Des Réveils au XX ^e siècle: Brigade et Brigadette	3:33-41
Pierre BERTHOUD	
Existe-t-il une spiritualité spécifiquement réformée? ..	4-5:99-108
Gérald BRAY	
La transfiguration	2:85-91
Jean BRUN	
Le christianisme face au nouveau paganisme	4-5:5-18
Gordon CAMPBELL	
Le combat pour le progrès de l'Evangile au cœur de la mission paulinienne	3:19-31
Pour comprendre l'Apocalypse	4-5:67-73
Dominique CHABRIERES	
De l'actualité de la dîme	3:11-18
Pierre COURTHIAL	
Les réformés confessants et l'avenir de l'Eglise	4-5:117-128
Jean-Marc DAUMAS	
Flash sur l'Edit de Nantes	1:63-69
Des Pères de l'Eglise	4-5:129-137
William EDGAR	
Quel avenir pour l'Eglise à la veille du troisième millénaire?	4-5:19-29
Bruno GAUDELET	
La résurrection du Christ	2:77-84
Marc-François GONIN	
La poésie revient avec les Psaumes!	1:27-35
Martin HOEGGER	
La réconciliation: grâce, liberté et envoi	1:37-56

Peter JONES		
L'Évangile pur l'âge du verseau (Colossiens 1:1-15)	2:13-23	
La montée du paganisme dans l'Amérique «chrétienne»	2:24-38	
La faculté en tant que prédication	4-5:138-142	
Michel JOHNER		
La méprise universaliste	4-5:85-97	
Harold KALLEMEYN		
Narration et foi	4-5:109-116	
Herbert LEA		
La structure littéraire de Jean 1:1 à 18	4-5:55-65	
Alain-Georges MARTIN		
Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob	4-5:30-40	
Pierre E. S. METZGER		
Luther et la «prostituée du diable»	2:47-55	
Marc PEMBROKE		
Un aperçu réformé sur la lettre encyclique		
«Qu'ils soient un!»	2:61-76	
Freddy SARG		
La réincarnation	2:92-96	
Léopold SCHÜMMER		
L'Europe et la pensée chrétienne	3:63-79	
Walter TROBISCH		
Le culte personnel selon Martin Luther	2:39-46	
Vim VERBOOM		
L'enseignement de la foi	1:1-16	
L'enseignement religieux dans le Nouveau Testament	2:1-12	
Education et catéchèse	3:1-10	
Paul WELLS		
Se garder soi-même dans la foi	1:17-25	
La croix: un sacrifice?	4-5:74-84	
Table, tome L	4-5:143-144	

Abonnements 2000

1° - FRANCE

Prix normal: 175 F; solidarité: 250 F
Pasteurs et étudiants: 85 F
Etudiants en théologie: 60F. Deux ans: 100F
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.

2° - ÉTRANGER

BELGIQUE: M. le pasteur Paulo MENDÈS, place A. Bastien, 2 7011 Ghlin-Mons
Compte courant postal: 034.0123245-20
Abonnement: 1 000 FB, solidarité: 1 600 FB
Pasteurs et étudiants: 600 FB.

ESPAGNE: Abono Anual: 2 900 Pesetas
Para pastores y responsables: 1 700 Pesetas

PAYS-BAS: M. J.D. JANSE, Hofstraat 55, 7311 KR Apeldoorn
Abonnements: Florins 60, solidarité 80 Fl.
Etudiants: 30 Fl.

SUISSE: La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens,
CCP: 10-4488-4.
Abonnements: 42 CHF, solidarité: 62 CHF
Etudiants: 25 CHF.

AUTRES PAYS: ▪ Règlements en FF, sur une banque en France : tarifs français + 30F.
▪ Autre mode de règlement (à cause des frais divers) : tarifs français + 70 F

Envoi «par avion»: supplément aux tarifs ci-dessus, 40 FF ou 10 CHF.

Prix du fascicule: 40 FF pour l'année en cours et l'année précédente
50 FF pour les numéros doubles de l'année en cours et de l'année précédente
20 FF pour les années précédentes.

3° - INTERNET

La revue réformée peut être consultée sur Internet
www.asi.fr/cle/mr/intro.htm



SOLI DEO GLORIA