

LA REVUE REFORMEE

Appelés à la sagesse

Maurice LONGEIRET/Marcel VERSEILS A propos de la vocation	1
--	---

Léopold SCHÜMMER La collégialité dans la pensée de la Réforme	11
--	----

Pierre BERTHOUD Le sage en quête du sens de la vie!	21
--	----

+
++

<i>Actualité</i> Roger FOEHRLE L'islam, perspectives historiques et défis actuels	36
---	----

<i>Ethique sociale</i> Michel JOHNER Travail, richesse et propriété dans le protestantisme	55
--	----

<i>Théologie</i> Alain Georges MARTIN La théologie de «donner» dans l'évangile de Jean	68
--	----

N° 218 – 2002/3 – JUIN 2002 – TOME LIII



À PROPOS DE LA VOCATION

Maurice LONGEIRET*

Chaque vendredi, tous les ministres du territoire genevois, accompagnés d'un certain nombre de laïcs, en tout environ une soixantaine de personnes, se réunissent pour un partage biblique. Chaque pasteur, à tour de rôle, explique un passage de l'Écriture et introduit une discussion. Il s'agit là d'une institution, appelée «congrégation», inscrite dans *Les ordonnances ecclésiastiques*.

Pendant trois ans, de 1550 à 1553, ces messieurs suivent, dans leur méditation, l'évangile de Jean. Calvin est très assidu à ces rencontres au cours desquelles il ne manque pas de prendre la parole et même de conclure. Le bon et fidèle secrétaire, biographe du réformateur, Nicolas Colladon, écrit que Calvin donne «comme une leçon».

Du coup, aiguillonné par tous ces échanges, Calvin, doté d'une mémoire exceptionnelle, rédige un commentaire sur le quatrième évangile. Le livre sort de presse en janvier 1553 et les dédicataires sont les «Seigneurs syndics et Conseil de Genève» auxquels Calvin adresse une requête précise concernant l'accueil des réfugiés.

Cette brève présentation permet de comprendre que, dans le livre, il est très souvent question du ministère pastoral, en particulier dans les explications des chapitres 15 à 17. Les entretiens de la chambre haute concernent bien les disciples. Ce sont eux qui sont, au premier chef, au cœur de «la prière sacerdotale». Cette lecture du texte met à sa juste place la question de l'unité (Jn 17:21). Les apôtres doivent

* M. Longeiret est pasteur à la retraite de l'Union nationale des Eglises réformées évangéliques indépendantes, dont il a présidé la Commission permanente pendant bien des années.

être «un» en Christ comme le Fils est «un» avec le Père, afin que leur parole «apostolique» soit effectivement exempte d'erreur et qu'elle ait la force de la vérité (v. 17), et que la puissance de la «doctrine» convainque le monde de péché, de justice et de jugement.

Au premier degré, il ne s'agit pas de l'unité de l'Eglise qui est un don, mais de l'unité des apôtres avec le Seigneur pour fonder l'autorité de leur parole. La prière sacerdotale nous donne l'assurance que l'Ecriture est la Parole de Dieu. Christ a prié pour qu'il en soit ainsi. Nous sommes à cent lieues du discours sentimental sur l'unité, discours fondé sur la tolérance, le *melting-pot* doctrinal et le *fair-play*.

Autre exemple tiré du chapitre 15, verset 16: «Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais moi, je vous ai choisis, et je vous ai établis, afin que vous alliez, que vous portiez du fruit, et que votre fruit demeure.» Calvin explique qu'il ne s'agit pas ici de «l'élection commune des fidèles», mais de «l'élection particulière» par laquelle Dieu choisit les apôtres pour écrire l'Evangile. Si les disciples ont reçu cette charge, événement unique dans l'histoire de l'Eglise, ce n'est pas à cause de leur mérite, de la qualité de leur mémoire, mais c'est par un effet de la grâce divine. «Ici (v. 16), il est proprement et notamment parlé de l'office d'apôtre.» Il en est question ailleurs: «Qui est suffisant pour ces choses?» demande l'apôtre Paul (2 Co 2:16). «C'est par Jésus-Christ que nous avons reçu la prière et l'apostolat pour amener en son nom à l'obéissance de la foi toutes les nations.» (Rm 1:5) «Quand celui qui m'a mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, a trouvé bon de révéler en moi son Fils pour que je l'annonce, je n'ai consulté ni la chair ni le sang.» (Ga 1:15-16)

Les apôtres ont été choisis pour aller, pour annoncer, pour amener à l'obéissance tous les hommes par le fait qu'ils sont témoins de l'œuvre accomplie. Les Ecritures ne sont pas une simple chronique, mais la prédication du salut réalisé en celui qui est venu pour accomplir le dessein rédempteur de Dieu.

Calvin prolonge sa méditation en tirant quelques leçons pour les prédicateurs d'aujourd'hui.

1. Il leur dit: ne désespérez pas, même si les moqueurs vous ridiculisent. «Travaillez, écrit-il, diligemment à faire votre office. Ne soyez pas nonchalants.» J'ajoute qu'en effet le ministère pastoral n'est pas un métier comme les autres avec traitement garanti, congés payés, jour férié hebdomadaire, voiture de fonction et autres avantages en nature.

2. Calvin exhorte, ensuite, à ne pas compter sur ses capacités intellectuelles, oratoires, sur ses connaissances (les qualificatifs sont de moi...!). Soyez plutôt des hommes de prière afin que ce que vous demanderez au Père vous soit donné (v. 16), c'est-à-dire qu'il vous donne la fidélité dans la transmission de l'Evangile. «Celui qui s'appuie sur sa propre force et son industrie, écrit Calvin, et qui n'est pas soigneux à invoquer l'aide de Dieu ou bien jettera là la lance, l'épée et le bouclier quand il en sera besoin ou bien pourra travailler beaucoup et toutefois ne profitera de rien.»

3. Enfin, dernière exhortation: aimez-vous les uns les autres, vous les pasteurs de l'Eglise. «Si donc les ministres n'entretiennent pas une société fraternelle entre eux, il pourra bien advenir qu'ils dresseront quelque grande apparence de bâtiment mais toutes ces choses seront lourdes, mal jointes et compassées et, ce faisant, il n'y aura en cela aucun édifice d'Eglise.»

Nous retrouvons, ici, le thème de l'unité de l'Eglise qui «n'est pas dans une grande apparence de bâtiment», mais qui n'existe que dans la fidélité à la Parole donnée par Dieu à son Eglise, sur sa véracité à laquelle il a veillé et le témoignage d'amour fondé sur l'unité de la vocation.

+
++

L'impératif du ministère «Je me dois...» (Romains 1:14)

Marcel VERSEILS**

C'est un jour mémorable. Le Seigneur nous comble de joie; apportons-lui notre louange!

Un jeune va «prendre le travail de Dieu». Vous l'entourez, en cette heure décisive, de votre affection et de vos prières fraternelles; vous créez autour de lui un doux climat d'oraison et d'amour. J'en suis profondément ému et vous en remercie de tout cœur.

Vous savez combien le candidat me touche de près. Vous trouverez naturel, dès lors, que je donne aux exhortations qui lui sont destinées, et dont je serai le canal, la forme directe et personnelle d'un entretien paternel.

Ainsi Paul en usait envers Timothée; et le ton intime de ces messages apostoliques ne leur a point empêché d'être, au même titre que les autres, et pour l'Eglise tout entière, une manne providentielle, dont elle ne cesse de se nourrir.

Le ministère s'ouvre donc devant toi, mon enfant. Tremble et sois confiant! Le ministère est grand; mais la grâce qui en permet l'exercice est plus grande encore. Or, la grâce est acquise au serviteur qui se met humblement en constante position de disponibilité par-devers Christ. Courage! Tu seras pasteur, c'est-à-dire l'élu, et aussi l'oblat, toujours prêt à répondre au sublime impératif de mon texte: «Je me dois!»

A) Je me dois, d'abord, je dois

Il s'agit, essentiellement, d'une reconnaissance de dette. Soyons-y attentifs! D'une dette contractée par le sujet, non point

** Sermon de consécration prononcé à Lézan (Gard) à l'occasion de la consécration au saint ministère de M. Pierre Verseils, fils du prédicateur, le dimanche 21 février 1954, au cours du Synode national des Eglises réformées évangéliques indépendantes de France.

envers le sujet. Ceci est capital. Si, en effet, nous renversions les termes, nous entrerions, d'emblée, dans l'optique de l'homme du monde, nous abandonnerions celle du pasteur. L'homme du monde peut être défini: le revendicateur convaincu. Il dit, il répète: «L'on me doit!» La famille lui doit; le voisin lui doit; l'Etat lui doit... Et Dieu lui-même lui doit.

Quant à établir en vertu de quoi, c'est une autre affaire; quant à envisager sous réserve de quelle contrepartie, la question, évidemment, ne le préoccupe pas. L'homme du monde a sa philosophie simpliste; et par un *a priori* gratuit, mais d'une inouïe hardiesse, il se considère ingénument comme une espèce de créancier universel.

Le serviteur de Christ s'inspire de tout autres principes. Il ne se croit nullement fondé à rien exiger d'autrui pour lui-même: il est reconnaissant de ce qu'il en reçoit. Et il s'interdit bien davantage de se prévaloir de quoi que ce soit à l'endroit du Seigneur. Ce qu'il attend de lui, il l'implore; et ce qu'il en obtient, il l'attribue aux seules dispensations de la toute miséricordieuse libéralité.

Bref, il estime toujours être, de ses frères et de son Père céleste, l'insolvable et perpétuel débiteur. Ainsi, mon enfant, ne perds jamais de vue cette vérité première: nul ne te doit... par contre, tu dois.

B) Il y a beaucoup plus: je me dois

Ceci précise opportunément la nature de la dette. Et du même coup, ceci oppose, d'une irréductible opposition, l'esprit pastoral à l'esprit légaliste: l'antithèse du jour et de la nuit. Le légaliste est un brillant calculateur qui excelle à tenir le strict bordereau de ses obligations envers son prochain et envers son Dieu. Il doit tant à l'un, et tant à l'autre. Il doit, et il s'acquitte. Il s'acquitte par des prélèvements sur sa bourse, sur son temps – en définitive sur ce qu'il a. Il paie avec ses biens. Le prochain et Dieu «passent au guichet».

Chacun, sans doute, sent les choses à sa manière. Mais c'est un soulagement pour nous de penser que le pasteur n'a pas, quant à lui, cette vocation d'expert-comptable. Sa dette propre, en effet,

est vivante. Elle est chair et sang, âme, pensée, volonté, esprit. Elle est une personne, sa personne. Il ne peut y faire honneur que par le don complet de lui-même. Et c'est pourquoi il ne dit pas: «Je dois.» Il dit, oh! le noble langage: «Je me dois!»

Mon enfant, tu n'as plus à choisir. Le choix est fait. Grâce à Dieu et gloire à Dieu!

Le choix est fait. Comprends que tu as la meilleure part; tu as l'éminent privilège du pasteur. Le privilège du pasteur c'est, précisément, de ne plus s'appartenir. Certes, il en coûte de se détacher de soi-même, de se renoncer. Toutefois, quand l'acte est, enfin, accompli, comme tout le reste est facile! Oui, n'en doutons pas: l'enthousiasmante libération humaine, fruit surnaturel de l'Esprit, se consomme sur l'autel de la consécration. Elle est la glorieuse récompense du: «Je me dois!»

C) Poursuivons. Tu te dois et, donc, à qui te dois-tu? La réponse est sans ambages: tu te dois à Jésus-Christ

Tu te dois à lui depuis que tu t'es approprié l'œuvre rédemptrice de la croix. Ce faisant, tu as pris rang parmi les rachetés du Sauveur. Or, un racheté est lié à qui a payé sa rançon. Tu te dois à lui parce qu'il a éteint ta dette. Et tu te dois à lui doublement depuis que tu as ratifié son appel à le servir...

Bien entendu, tu te dois à lui sans partage. D'abord, parce que la dualité du service est une impossibilité, ainsi qu'il nous en a expressément avertis; ensuite, parce qu'à supposer possible un tel arrangement, il le repousserait comme injurieux pour lui. Lui s'est donné entièrement; il nous veut entièrement... C'est à prendre ou à laisser. Qui laisse, du moins a compris, alors que n'a pas compris qui marchande. Tu te dois sans réserves à Jésus-Christ! Bien entendu, aussi, tu te dois à lui pour toujours. Le contrat qui nous engage ne comporte aucune clause suspensive ou résiliative. Il n'est pas prévu d'heures libres, de jours non ouvrables, ni de retraite dans le sens rigoureux du terme. Le pasteur n'est pas un fonctionnaire. Il doit sa vie en bloc, donc en détail, tous les instants de sa vie.

Proclamons hautement l'absolu de l'obligation: tu te dois à Jésus-Christ! A lui seul! Pour toujours!

D) Là est bien la vocation, ta vocation... pourtant, serrons la chose de plus près encore. Tu te dois à Jésus-Christ, mais dans la réalité pratique, comment cela se traduira-t-il?

Voici: la volonté du divin Maître est que tu te donnes à lui en la personne des hommes, tes frères. C'est en eux que tu lui dédieras ton offrande; c'est en eux qu'il l'agrèera.

Tu te donneras donc aux hommes. A tous, sans doute. Mais, en fait, surtout à ceux que Dieu lui-même a groupés dans le cadre géographique bien déterminé de ta paroisse. Wesley, ce saint conquérant, se traçait des ambitions plus vastes. C'était son affaire. Il n'est pas interdit de voir grand; il voyait très grand... Le ministère en extension m'effraie un peu, je l'avoue; et j'avoue aussi lui préférer le ministère en profondeur. A celui qui sillonne le monde, celui qui ne dépasse pas les limites d'un modeste village... Et plus je vais, plus je me convaincs que le champ de travail le plus petit ne sera jamais trop petit pour l'ouvrier le plus doué, le plus actif et le plus consciencieux.

Ainsi, pasteur de Lézan, c'est auprès des quelques centaines d'âmes lézanaïses qu'à mon avis tu te dois particulièrement à Jésus-Christ... Installe-toi donc là, au poste que t'assigne le Maître de la moisson. De ce milieu, sors le moins possible. Sans être casanier, ne sois pas globe-trotter. Je crois à la valeur du ministère circonscrit et stable. Je crois qu'il y a erreur et faute à être comme en villégiature et de passage dans son Eglise, et de se répandre abondamment au dehors. Quand tout sera fait chez toi, et fait au mieux, tu jugeras s'il convient que tu ailles au-delà de tes frontières. Mais, en règle, freine l'appel des lointains espaces. Ministre, sois, d'abord, un bon «ministre de l'intérieur».

Rassemblé sur la superficie d'un bourg, je considère que ton troupeau comprend l'ensemble de la population de ce bourg. Evidemment, tu te dois à tes coreligionnaires; mais tu te dois encore aux catholiques et aux athées. Et tu te dois premièrement aux sujets les plus éloignés de l'Evangile, à ceux qui sont le plus exposés à vivre et mourir sans posséder la salutaire connaissance de la Vérité. Retiens bien la parabole de la brebis égarée! Elle

t'interdit de réserver tes soins aux brebis dociles; elle t'ordonne même de les délaisser momentanément pour voler à la recherche de celle qui est en péril. Ah! quand tu l'auras retrouvée, celle-là, tu sauras ce qu'est l'un des plus purs ravissements du ministère, et qu'il est des heures où l'on dirait que toutes les harmonies célestes ont fait soudain irruption dans notre pauvre cœur!

E) J'en arrive maintenant à mes ultimes conseils

1. Le premier: puisque tu te dois, ne te marchande pas! L'homme de Dieu abdique s'il ne passe pas outre les suggestions d'une certaine prudence bourgeoise habile à le persuader que du zèle il en faut, sans trop. Le zèle qu'on modère est un zèle qu'on éteint. Il est arbitraire et coupable, par exemple, d'étiqueter nos activités; de dire des unes: elles sont nécessaires; des autres: elles sont importantes; des autres: elles sont accessoires... A ce compte, on se ménage beaucoup de loisirs! Or, par un déconcertant paradoxe, plus on a de loisirs, plus aussi on prétend être surmené...

Du zèle, il en faut: n'en fixons pas la mesure; nous ne risquons guère, en la matière, de pécher par excès! N'oublions pas que le Seigneur a été «dévoreré» par le sien. Afin de stimuler le nôtre, si souvent languissant, il nous invite à répéter souvent avec lui: «Tandis qu'il fait jour, il me faut accomplir les œuvres de celui qui m'a envoyé. La nuit vient, où nul ne pourra plus travailler!» (Jn 6:4) La nuit vient! Oui, mon enfant! Elle vient vite! Allons, hardi à la tâche! Ne te marchande pas!

2. Je m'empresserai, toutefois, d'ajouter, et ce sera mon second conseil: «Pourant, ne te gaspille pas!» Il est présomptueux, et donc contre-indiqué, de vouloir tirer de soi, au physique et au moral, sans prendre jamais le temps de souffler et de se renouveler. Il y a un déraisonnable activisme qui vide et détériore l'homme sans aucun profit pour sa mission, au contraire, à son détriment. Jésus a évité cette agitation désordonnée et nocive. Faisons comme lui.

Apprends à te mettre à l'écart et à te détendre quand il le faudra. Aie surtout soin de t'accorder, non, de t'imposer, périodiquement, toutes affaires pendantes, et sans scrupule, un après-midi de culture personnelle, de méditation et de recueillement. L'étude, la prière sont de fécondes disciplines pour le pasteur. Sous peine de

s'appauvrir et de nuire grandement à son ministère, on n'a pas le droit de les sacrifier, il est interdit de les minimiser.

Pareillement, ne te gaspille pas en assumant des charges qui ne sont pas les tiennes, qui ressortissent de tes auxiliaires, conseillers presbytéraux et autres responsables de l'Eglise. Nul ne joue au «Maître Jacques» impunément. Tu n'es pas l'unique serviteur de Dieu dans la paroisse. D'autres y sont avec toi; Dieu les y a mis comme toi. Non point pour en faire des figurants. A toi de les former en équipe militante. Dirige-les; anime-les; néanmoins, ne les supplante pas!

En résumé, du zèle, mais aussi, de la sagesse! Donne-toi à fond, mais judicieusement. Pour mieux te donner, évite de t'abîmer en pure perte; veille à t'enrichir toujours davantage. J'en reviens à mon slogan: «Ne te gaspille pas!»

3. Il me reste encore une recommandation. La voici: «Surtout, ne murmure pas!» Tu te dois! Tu as usé de ta liberté pour la soumettre à la souveraineté de Jésus-Christ. Dès lors, ne te plains pas! Ne gémis pas à propos des incompréhensions, des ingratitude, du traitement pastoral, des innombrables difficultés de l'œuvre... Ah! je t'en conjure, sous la voûte du ciel, ne sois pas un grincheux de plus! Ne gémissent que les outils rouillés!

Ne te plains jamais! Si le felleux esprit de maussaderie et de mécontentement s'emparait de toi, ce serait un fort mauvais signe: le signe que le noble esprit du service aurait été sournoisement altéré, qu'il y aurait une maladie et une décadence de ta vocation. Cela, n'est-il pas vrai, ne sera pas! Encore une fois: tu te dois! Tu l'as voulu! Dieu l'a voulu! C'est un suréminent honneur! Ne murmure pas comme si c'était une disgrâce! Alléluia! Rends grâce! Chante!

+
+ +

Mon enfant, tu n'es pas seul dans la vie. Une compagne, choisie par Dieu, fait route avec toi. A tes côtés en toutes choses, il serait inadmissible qu'elle se séparât de toi dans le ministère; alors, contrairement au dessein du Père céleste, vous ne seriez

plus un, mais deux... Cela, non plus ne sera pas. Comme toi, avec toi, elle se trouve, dès aujourd'hui, engagée au même Maître, promue au même service. A genoux, tout près de toi, elle va, elle aussi, prononcer, dans un instant, le vœu solennel: «Je me dois... Je me dois!»

Désormais, mon rôle s'achève. Je n'ajouterai plus qu'un mot, mais qui me paraît essentiel. En écoutant ce message, tu as certainement pensé: «Oui, c'est bien ça le ministère! C'est ce que vivent les hommes qui, comme moi, ont été appelés. En regardant à eux, je retrouverai exactement tout ce qui m'a été décrit.» Eh bien, mon enfant, pour ce qui me concerne, je m'humilie devant toi, devant tous, devant Dieu, d'être resté bien au-dessous du bel idéal qu'il m'appartenait d'évoquer. Jamais, comme en te pressant d'être le pasteur selon l'Évangile, jamais je n'ai plus douloureusement senti ma propre misère. Et jamais non plus je n'ai aussi ardemment désiré, et espéré, recommencer, au travers de toi, un ministère pénétré, cette fois, de l'authentique esprit du ministère, l'esprit du don de soi intégral, du: «Je me dois!»

Je t'adjure donc en conséquence, et avec toute ma tendresse, de ne point regarder à l'homme... de regarder toujours et uniquement, par delà l'homme, au divin Maître à qui tu te dois! Il est, lui, le parfait modèle des pasteurs, le seul Bon Berger! Amen!

LA COLLÉGIALITÉ DANS LA PENSÉE DE LA RÉFORME

Léopold SCHÜMMER*

Depuis Vatican II, le mot *collégialité*, utilisé jusqu'alors uniquement dans quelques revues théologiques, apparaît souvent dans la grande presse et à la radio. Et presque toujours dans la compagnie des évêques. On parle de collégialité des évêques, de collégialité épiscopale.

Au Concile de Vatican II, la collégialité a été envisagée quasi exclusivement en ce qui concerne l'organisation de l'Eglise et les rapports juridiques à l'intérieur de l'institution. Mais la collégialité exprime des aspects plus profonds et mystérieux. Pour saisir tout le sens de cette idée, il faut en tracer brièvement l'histoire.

Dom B. Botte a remarqué, avec raison, que la collégialité est un néologisme et qu'il serait vain de lui chercher un équivalent dans le Nouveau Testament. Remarquons aussi – et la suite de l'étude le montrera – que ce terme forme quasi un système, une doctrine englobante impliquant de nombreuses idées néo-testamentaires.

Ce mot, sans sa forme originelle russe *sobornost*, a été introduit en France par les philosophes religieux et les théologiens orthodoxes russes, anciens professeurs de l'Université de Moscou, fuyant la révolution de 1917. C'est en 1951, dans la revue belge *Irénikon*, que le père Yves M. Congar suggéra de traduire *sobornost* par *collégialité*. Ce fut son entrée dans la langue

* Le pasteur L. Schümmer est professeur honoraire à la Faculté universitaire de théologie protestante de Bruxelles et maître de conférences honoraire à l'Université de Liège.

française. Le philosophe religieux russe Nicolas Berdiaeff définit ainsi notre mot:

«L'idée orthodoxe russe de la *sobornost* ou conciliarité a été définie principalement par Khomiakov pour lequel elle était indissolublement liée à la liberté et à l'amour. La conciliarité ecclésiastique n'est pas une affaire d'autorité, fût-ce l'autorité du concile d'évêques ou même des conciles œcuméniques, mais bien le fait pour le peuple des fidèles de se trouver en état de communion et d'amour réciproques, en même temps que de communion avec le Saint-Esprit.»¹

Théologien orthodoxe russe, l'archiprêtre Serge Boulgakov écrit:

«On pourrait encore traduire *sobornost* par *symphonie*, unanimité. L'orthodoxie, disait Khomiakov, s'oppose à la fois à l'autoritarisme et à l'individualisme; elle est un unanimisme, une synthèse de l'autorité et de la liberté dans l'amour qui rassemble les croyants.»²

Mgr Charles Moeller, qui fut directeur de l'Institut œcuménique de recherches théologiques de Tantur (Jérusalem), nous a laissé cette explication: «Collégialité signifie la communion organique et pneumatologique de tous, pasteurs et laïcs, dans l'Eglise, peuple de Dieu.»³

Dans ces trois définitions, deux notions se retrouvent: l'œuvre du Saint-Esprit et la communion, au sens le plus large.

Il me plaît de relever ces mots de Serge Boulgakov, qui exprime si bien la collégialité: symphonie et unanimité; et ce lien, exprimé par Khomiakov: la collégialité est indissolublement liée à la liberté et à l'amour.

C'est, sous une autre forme, redécouvrir la synthèse exprimée par saint Paul: «Le Seigneur, c'est l'Esprit; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté.» (2 Co 3:17)

Ne pas saisir l'œuvre essentielle et permanente du Saint-Esprit, qui constitue, maintient et développe l'Eglise, peuple de Dieu, corps du Christ pour son Epouse, née le jour de la Pentecôte dans le don du Saint-Esprit. L'Eglise, corps du Christ toujours actualisé

1. N. Berdiaeff, *Royaume de l'Esprit et Royaume de César* (Neuchâtel: Delachaux & Nestlé, 1951), 114.

2. S. Boulgakov, *L'orthodoxie* (Paris: Librairie Félix Alcan, coll. Les Religions, 1932), 84.

3. C. Moeller, *L'Eglise de Vatican II* (Paris: Cerf, Unam Sanctam 51 b, 1967), 119 note 2.

par le Saint-Esprit, se maintient dans la vie et se développe vers son terme, la Parousie ou retour du Christ, par le Saint-Esprit.

C'est le Saint-Esprit qui établit la collégialité de l'Eglise militante, sur la terre, et de l'Eglise triomphante, dans le ciel. C'est le Saint-Esprit qui établit la collégialité de tous les ministères et de tous les charismes.

Dans le sens de communion organique et pneumatologique de tous dans l'Eglise, peuple de Dieu, la collégialité est un élément constitutif de la pensée réformée. On y trouve l'idée, mais pas le mot. L'absence du mot s'explique aisément: l'expression *sobornaja cerkov*, d'où vient le mot *sobornost*, est la traduction en slavon de *catholica ecclesia* du Symbole de Nicée.

Quant à la pensée de l'idée, si conforme au Nouveau Testament et à la pensée des Pères de l'Eglise ancienne, elle s'explique par l'influence considérable des premiers Pères de l'Eglise sur la pensée de Calvin et donc sur la pensée réformée.

C'est, en effet, la Réforme calviniste que nous examinons. Pour prouver que la collégialité est un élément constitutif de la pensée réformée, je citerai quelques passages de *L'Institution chrétienne* (I. C.) de Calvin, de la *Confession de foi des Pays-Bas* (Belgica), de la *Confession de foi helvétique postérieure* (Helvetica), et du remarquable théologien calviniste du XX^e siècle, Auguste Lecerf. Ces citations se diviseront en quatre paragraphes, concernant la collégialité:

- du Christ total;
- de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante;
- des chrétiens, prêtres du sacerdoce universel;
- des ministères et de charismes.

I. La collégialité du Christ total, Tête et Corps

*IC.*⁴, III.13: «A ce même but tend le mariage sacré, par lequel nous sommes faits chair de sa chair et os de ses os, et comme un

4. *L'Institution de la religion chrétienne* de 1560 (Aix-en-Provence/Marne-la-Vallée : Kerygma/Farel, 1995).

avec lui (Ep 5:30). Or il ne s'unit avec nous que par son Esprit, et par la grâce et vertu de cet Esprit, il nous fait ses membres pour nous retenir à soi et pour être à son tour possédé de nous.»

I. C., IV.1.4: «...il n'y a nulle entrée en la vie permanente, sinon que nous soyons conçus au ventre de cette mère (l'Eglise), qu'elle nous enfante, qu'elle nous allaite de ses mamelles...»

Article XXVII de la *Belgica*⁵: «...nous confessons une seule Eglise catholique et universelle... a été dès le commencement du monde et sera aussi jusques à la fin: comme il appert pour ceci: c'est assavoir que Christ est Roy éternel: il s'ensuit de là qu'il ne peut estre sans subiets et ceste sainte Eglise est maintenue de Dieu contre la rage de tout le monde, et ne sera jamais destruite ia-soit (bien-que) pour quelque temps elle soit bien petite en apparence aux yeux des hommes, et quasi comme esteinte.»

Chap. XVII de l'*Helvetica*⁶: «...elle est appelée le corps de Christ puisque les croyants sont membres vivants du Christ, leur Chef... En effet, comme personne n'a été sauvé hors de l'arche de Noé, lorsque le monde a péri par le déluge, nous croyons de même qu'il n'y a aucun salut assuré en dehors du Christ, qui s'offre dans l'Eglise comme le bien des élus.»

II. La collégialité de l'Eglise militante et l'Eglise triomphante

I. C., IV.1.7: «L'Ecriture sainte parle de l'Eglise en deux sortes... telle qu'elle est en vérité... Et alors non seulement elle parle des saints qui habitent sur la terre, mais de tous les élus qui ont été depuis le commencement du monde... Souvent le nom d'Eglise signifie toute la multitude des hommes (faisant) une même profession d'honorer Dieu et Jésus-Christ... En cette Eglise il y a plusieurs hypocrites mêlés avec les bons, qui n'ont rien de Jésus-Christ hors le titre et l'apparence...»

5. «Confession de foi faite d'un commun accord par les fidèles qui conversent es pays bas, lesquels désirent vivre selon la pureté de l'Evangile de nostre Seigneur Iesus Christ. M. D. LXI. réimprimé textuellement par Jules-Guillaume Fick. Genève MDCCCLV", 23.

6. La *Confession helvétique postérieure* (texte français de 1566). Introduction et notes par Jacques Courvoisier. (Neuchâtel: Ed. Delachaux & Niestlé, 1944), 95, 98-99. Nouvelle traduction par D. Cobb (Aix-en-Provence: éd. Kerygma, 2001).

Chap. XVII de l'*Helvetica*⁷: «L'Eglise peut être considérée comme Eglise militante ou comme Eglise triomphante. La première combat encore sur la terre et lutte contre la chair, le monde et le prince de ce monde, c'est-à-dire le diable, comme aussi contre le péché et la mort. La seconde, au ciel, est délivrée de ses combats et a triomphé de tous ses ennemis; elle vit dans la joie devant Dieu. Cependant ces deux Eglises ont entre elles une conjonction et une vraie communion.»

Auguste Lecerf commente ainsi cet aspect de l'ecclésiologie de Calvin: «La synthèse entre la notion d'Eglise invisible et celle d'Eglise visible est assurée par la doctrine du Corps mystique du Christ. Chez Calvin, l'Eglise invisible et l'Eglise visible ne sont ni confondues ni séparées, elles sont logiquement distinguées et organiquement unies.»⁸

Calvin est tellement convaincu de la collégialité de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante que, parlant du ministère d'amour des saints trépassés, il affirme qu'ils prient pour nous; tout en précisant avec netteté: «Bien que nous concédions qu'ils prient... pour nous, néanmoins il ne s'ensuivra pas qu'ils quittent leur repos pour se distraire çà et là, en ayant soin des choses terrestres, encore moins qu'ils doivent être pour autant invoqués.»⁹

La tradition réformée du XVI^e et d'aujourd'hui affirme clairement cette collégialité en reprenant lors de la cène l'antique prière: «Avec l'Eglise universelle, avec les anges et toute l'armée des cieux, avec la grande nuée des témoins, en une commune allégresse nous exaltons et nous magnifions ton nom glorieux.»¹⁰

III. La collégialité des chrétiens, prêtres du sacerdoce royal

C'est certainement l'aspect de la collégialité qui, en principe plus qu'en fait, a été le mieux transmis dans nos Eglises.

Chap. XVIII de l'*Helvetica*: «Les apôtres désignent comme

7. *Ibid.*, 94.

8. *Etudes calvinistes* (1949) réédité (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1999), 56.

9. *I. C.*, III.xx.24.

10. *ERF Liturgie* (Paris: Berger-Levrault, 1963), 36.

sacrificateurs tous ceux qui croient en Christ; non en référence au ministère mais parce que, par le Christ, tous les croyants ont été faits rois et sacrificateurs, et peuvent offrir à Dieu des sacrifices spirituels. Le sacerdoce et le ministère sont donc des choses fort différentes. En effet, le premier, comme nous venons de le dire, est commun à tous les chrétiens; mais il n'en est pas de même du second.»

IV. La collégialité des ministères et des charismes

La Réforme calviniste a très peu, sinon pas abordé le problème des charismes. Et pourtant cette dimension de la collégialité est essentielle. Il y a, me semble-t-il, deux raisons à ce silence et à ce funeste vide.

Il y a, d'abord, une raison théologique. Calvin, maître incontesté de cette tradition, estimait que la puissance de guérir, d'accomplir des miracles et de chasser les démons n'avait été donnée qu'aux apôtres et n'était pas transmissible. Les apôtres seuls possédaient ce don, car seuls il étaient les «notaires jurés du Saint-Esprit»¹¹, c'est-à-dire ceux qui devaient prouver que le message du Christ, qu'ils transmettaient, était vrai.

Il y a, ensuite, une raison psychologique. Calvin, homme aspirant par nature à se consacrer à l'étude, mais devenu homme d'action par contrainte divine, avait en horreur tout ce qui ressemblait à l'excès, à la démesure, au déséquilibre, et craignait tout ce qui risquait de mener à l'illuminisme.

La tradition réformée reconnaît quatre ministères: les pasteurs, successeurs des apôtres, les docteurs, successeurs des prophètes, les anciens et les diacres.

C'est au niveau des rapports des Eglises locales entre elles et des ministères entre eux que la collégialité a été le mieux pensée et vécue. La notion d'égalité, qui revient sans cesse, ne supprime ni l'autorité ni l'ordre: les Eglises réformées ont connu et connaissent des doyens, des surveillants, des présidents et des

11. I. C., IV.viii.9.

évêques (Eglise réformée hongroise en Hongrie, Yougoslavie, Croatie, Roumanie...).

Art. XXXI de la *Belgica*¹²: «Quant aux Ministres de la parole en quelque lieu qu'il soyèt, ils ont une mesme puissance et autorité, estans tous Ministres de Iesus Christ seul Evesque universel et seul chef de l'Eglise: et pourtant nulle Eglise n'a aucune autorité ny domination sur l'autre pour y seigneurier...»

Art. 1 du Synode tenu à Emden le 4 octobre 1571: «Nulle Eglise ne pourra pretendre domination ou preeminence sur les autres Eglises, ne Ministre sur autres Ministres, Anciens sur Anciens, Diacres sur Diacres, ains (mais) se donneront garde de tout soupçon et occasion.»¹³

Chap XVIII de l'*Helvetica*: «Or une même ét égale autorité et charge sont données à tous les ministres dans l'Eglise. Il est certain qu'au commencement les évêques, ou anciens, gouvernaient l'Eglise en une activité commune. Nul ne s'élevait au-dessus d'un autre ni ne s'arrogeait une plus grande autorité ou domination sur les autres anciens. En effet, ils se souvenaient des paroles du Seigneur: Luc 22:26.»¹⁴

Il y a un autre point où la collégialité a été fermement pensée et vécue. Jamais, dans la tradition réformée, l'Eglise n'a été conçue comme une société juridique et cléricale, aboutissant à la division en Eglise enseignante et Eglise enseignée. Jamais la fonction pastorale ne s'est exercée au-dessus de l'Eglise ou sur l'Eglise, mais dans l'Eglise et avec l'Eglise.

Avant d'en venir aux conclusions, il convient de préciser un principe sociologique découlant de la collégialité: le principe de subsidiarité. Selon ce principe, chacun des membres de la communauté doit exercer sa propre tâche et pourra, mais seulement quand il ne lui est pas possible de faire autrement, se laisser remplacer par un autre, qui, à son tour, a l'obligation de subvenir au défaillant.

12. *Op. cit.*, 26.

13. *Die Akten der Synode der Niederländischen Kirchen zu Emden von 4.-13 Oktober 1571* (Herausgegeben von J.F. Gerhard Goeters. Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn, 1976), 15.

14. *Op. cit.*, 108.

C'est le pape Pie XI, dans l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931), qui formula le premier le principe de subsidiarité comme règle fondamentale et classique de toute vie communautaire:

«Dans la philosophie sociale, ce principe très important demeure fixe et ferme, et il ne peut être ni ébranlé ni changé: ce que les hommes peuvent accomplir par leur propre force et leur propre industrie, il n'est pas légitime de leur enlever et de le confier à la communauté. De même, il est injuste de remettre à une société plus grande et supérieure ce qui peut être fait ou accordé par des communautés moindres et inférieures; c'est en même temps un grave dommage et une perturbation de l'ordre normal. Toute action sociale, en effet, doit apporter, par sa force et sa nature, de l'aide aux membres du corps social, mais jamais les détruire et les absorber.»¹⁵

L'application de ce principe – chacun des membres de la communauté doit exercer sa propre tâche et la solidarité joue, quand il est défaillant – est d'une urgente nécessité dans les Eglises réformées.

Qui n'en est convaincu? La tendance à la centralisation ne risque-t-elle pas de limiter la tâche propre des Eglises locales et des Eglises régionales?

La pratique du culte réformé, qui apparaît comme chasse gardée du pasteur, souvent seul célébrant, ne risque-t-elle pas de nier le sacerdoce commun des chrétiens et d'uniformiser les expressions et manifestations de l'adoration?

La tendance à ne tenir compte que du ministère pastoral – j'en veux pour preuve la prolifération, dans les faits ou les projets, des ministères pastoraux spécialisés – ne risque-t-elle pas de nier l'existence du ministère des presbytres et des diacres et d'empêcher la libre éclosion des charismes?

L'oubli fréquent dans la foi et la piété de la *communio ou conjonction* des deux Eglises – militante et triomphante – ne risque-t-il pas d'appauvrir l'Eglise militante sur la terre et de limiter sa vision et son champ d'espérances et d'actions?

La pratique du dialogue fraternel presque uniquement avec les

15. Cité par Otto Karren in *L'Eglise de Vatican II* (Unam Sanctam 51), 576-577-AA S 23 (1931), 203.

Eglises dites historiques – catholique romaine, orthodoxes et issues de la Réforme – ne risque-t-elle pas de nier fondamentalement la collégialité et ainsi de refuser le titre d'Eglises aux autres communautés qui se revendiquent du Père, du Fils et du Saint-Esprit?

Et finalement l'impossibilité où se trouvent ceux que l'on nomme charismatiques de vivre et d'exprimer leurs dons au sein de nos communautés, dans le bon ordre et la modération, ne relève-t-elle pas de notre inconscient refus de la libre action du Saint-Esprit? Ce sont autant de questions, que je me pose, avant de les poser à mes lecteurs.

Conclusion

Voici quelques conclusions. Le XVI^e siècle aurait parlé de thèses.

1. L'Eglise chrétienne, réformée, pour vivre la collégialité, impliquée fondamentalement dans sa théologie, doit redécouvrir la puissance toujours actuelle et contraignante du Saint-Esprit et en dégager toutes les implications.
2. Elle doit se rappeler et enseigner que c'est le Saint-Esprit, invoqué et respecté, qui réalise la communion de la Tête et du Corps de Christ. Sans la présence du Saint-Esprit, l'Eglise n'est qu'une société parmi les autres.
3. L'Eglise devrait reprendre conscience – dans sa foi, sa piété et son culte – de la communion de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante. Cette redécouverte – vécue surtout dans la cène dominicale – pourrait ouvrir un champ insoupçonné de renouveau (singulier et pluriel).
4. Elle devrait redonner vie et vigueur aux ministères des presbytres et des diacres, en précisant leurs charges et prérogatives. Le ministère des diacres m'apparaît le cadre approprié des ministères spécialisés.
5. L'Eglise devrait, avec patience et paix, dans la liberté et l'amour, redécouvrir la place des charismes dans la communauté et en préciser les modalités d'expression.

6. Elle devrait, quelles que puissent être les pressions de la société, maintenir que les pasteurs, successeurs des apôtres, ont pour charge l'administration de la Parole, des sacrements et du service des clefs (cure d'âmes).

7. L'Eglise devrait permettre au sacerdoce universel de s'exprimer et de s'épanouir, non seulement dans la forme démocratique de ses institutions, mais aussi – ne faudrait-il pas dire surtout? – dans son culte, qui est la plus haute expression de sa vie. Pussions-nous vivre davantage la collégialité, en étant le peuple des fidèles en état de communion réciproque et de communion avec le Saint-Esprit.

L'ECCLÉSIASTE

LE SAGE EN QUÊTE DU SENS DE LA VIE!

Pierre BERTHOUD*

Il y eut un homme qui vécut plusieurs siècles avant Jésus-Christ; les uns pensaient qu'il était prédicateur, les autres ont vu en lui un rassembleur, et d'autres encore ont reconnu en lui un maître de la sagesse; un de ces sages du Proche-Orient ancien, dont la vocation était de méditer sur la réalité de la vie. Il enseignait la connaissance au peuple, il pesait, examinait, sondait, ajustait, mettait en ordre un grand nombre de proverbes. Il recherchait des paroles agréables, plaisantes, et les transcrivait exactement... Ces paroles véridiques étaient comme des aiguillons, et ce sage était comme un jalon bien planté. Cet homme, vous l'avez compris, était l'Ecclésiaste, le Qohélet, fils de David, maître de la sagesse.

La sagesse que cet homme pratiquait a un double aspect:

– Elle est compréhension de l'existence humaine, réflexion liée à l'expérience même du sage qui cherche à se situer dans la création et dans le monde. Cette démarche implique que le sage prenne du recul, se distancie par rapport au réel afin de voir les choses et les hommes en perspective. En fait, la sagesse consiste en une expérience intelligente de la réalité.

– Mais, en Israël, une autre dimension en est soulignée. L'ultime source de la sagesse ne se trouve pas dans la perception sensible et intelligente du sage, aussi pertinente et profonde soit-elle; l'ultime source de la sagesse se trouve dans l'éclairage,

* P. Berthoud est professeur d'Ancien Testament et d'apologétique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce texte est celui de la conférence faite le 25 avril 2001 en l'Eglise de la Pélasserie, à Genève.

l'intelligence que la divinité donne de la création et du monde. Dieu est, aussi l'univers ruisselle-t-il d'intelligence. Son regard, le regard de Dieu, est d'une grande pertinence.

Conscient de cette dimension ouverte, à la fois horizontale et verticale, de la connaissance, le sage a une double fonction:

- Il aiguillonne ses disciples, il provoque la réflexion, il stimule la curiosité et incite à l'action. En un mot, il dynamise.
- Il est aussi un jalon bien planté. Il indique le chemin à suivre et marque les limites à ne pas franchir. En d'autres termes, il précise la norme.

Or, en Israël, face aux paradoxes de la vie et à la condition humaine plus que préoccupante, les sages ont eu l'audace et la lucidité de s'ouvrir à la sagesse d'en haut, celle qui bouscule les mentalités ainsi que les traditions figées et qui donne l'ultime sens à la vie.

L'Ecclésiaste ne dit pas autre chose. Il a écrit un livre dans lequel il s'est heurté à l'énigme de la vie, aux tensions inhérentes à l'existence. Son approche était si peu conventionnelle, si surprenante, qu'elle posa des problèmes dès son apparition. La tradition elle-même l'atteste. En effet, au I^{er} siècle après Jésus-Christ, les rabbins se demandaient toujours s'il fallait conserver le rouleau de l'Ecclésiaste parmi les livres sacrés. Cet écrit, comme d'ailleurs le Cantique des Cantiques et le livre d'Esther, rend-il les mains impures? Cela ne signifie pas qu'il soit impur, bien au contraire! Etait-il aussi saint que les autres ouvrages du canon? En effet, on ne pouvait toucher un des livres de l'Ecriture sans s'être purifié les mains selon les rites. Ne pas se soumettre à ce rituel, c'était s'exposer à devenir impur. En réalité, les rabbins débattaient de la canonicité de l'Ecclésiaste. Fort heureusement, ils décidèrent de le maintenir parmi les ouvrages sacrés. Cependant, il était difficile de le décrypter, de le déchiffrer, aussi les interprètes ont-ils suggéré plusieurs lectures:

- Les uns l'ont fragmenté, croyant discerner plusieurs maîtres: le Qohélet, un homme pieux et orthodoxe, et un sage connaissant de nombreuses maximes; les autres se sont prononcés en faveur de son unité. C'est plutôt la tendance à l'heure actuelle.
- Les uns en ont donné une interprétation allégorique: les

targums, les commentaires juifs, et les Pères de l'Eglise (Jérôme, par exemple); les autres ont cherché à saisir son sens littéral.

– Les uns ont affirmé son origine salomonienne, les autres l'ont rejetée. Martin Luther fut parmi les premiers à le faire et souvent, aujourd'hui, parmi les exégètes modernistes, on le situe tardivement, au III^e siècle avant Jésus-Christ. Mais on a aussi défendu, avec de bons arguments à l'appui, une date de composition avant l'exil.

Comme nous le constatons, cette œuvre a posé aux interprètes nombre de questions qui sont encore débattues aujourd'hui. J'en veux pour preuve cette citation d'un commentateur contemporain, R.B.Y. Scott, qui écrit:

«L'Ecclésiaste est le livre le plus étrange de la Bible. Sa présence parmi les écrits du canon juif ou chrétien s'explique difficilement. Ses divergences avec les enseignements plus courants de la Bible sont considérables. Il nie même ce que d'autres auteurs affirment, à savoir que Dieu s'est révélé et a manifesté sa volonté aux hommes par l'intermédiaire de son peuple élu, Israël. Selon le livre de l'Ecclésiaste, Dieu ne peut être connu par la révélation, il ne peut pas non plus être connu par la raison – le seul moyen de connaissance de l'homme. Le Dieu de l'Ecclésiaste n'est pas le Seigneur, le Suzerain de l'alliance, le Dieu d'Israël. L'Ecclésiaste le conçoit plutôt comme l'Etre mystérieux, inconnaissable, dont on assume l'existence. Il détermine la vie et le destin de chacun dans un monde que l'homme ne peut changer et dans lequel tous ses efforts demeurent stériles et ses valeurs sans consistance.»

Cette analyse plutôt sombre conduit Scott à la conclusion que l'auteur de cette œuvre déconcertante est sans doute un rationaliste, agnostique et sceptique, pessimiste et fataliste. Que reste-t-il à un homme qui a opté pour cette vision du monde? La résignation, la modération et les instants fugitifs de bonheur qui, tout à coup, surgissent sur sa route.

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait trouvé dans le livre de l'Ecclésiaste des philosophies contradictoires:

- le déterminisme dont l'aboutissement est le fatalisme;
- le scepticisme qui conduit à l'agnosticisme, puisqu'on ne peut rien connaître;

– l'épicurisme qui s'empare du plaisir de l'instant pour donner sens à la vie. Les contemporains d'Esaië, face à la menace des armées assyriennes, ne s'écrièrent-ils pas: «Mangeons et buvons, car demain nous mourrons!» (Es 22: 13; cf. aussi 1 Co 15:32.)

Mais toutes ces approches ne font pas justice à la pensée du sage, car elles se contentent de lectures en surface qui s'inspirent souvent de philosophies qui sont étrangères à l'Ecclésiaste. Elles reflètent plutôt les vues des commentateurs eux-mêmes. Aussi, nous faut-il chercher ailleurs la clé de l'énigme que ce livre nous pose.

A) *Problématique*

Voyons maintenant de plus près la problématique que pose l'Ecclésiaste. Nous avons remarqué que ce sage avait bien saisi les tensions inhérentes à la condition humaine. Quelle est sa thèse principale? «Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste, vanité des vanités, tout est vanité.» (1:2) Ou comme Daniel Lys traduit: «Fumée très fuyante, dit Rassembleur, fumée très fuyante, tout n'est que fumée!» Cette thèse traverse tout le livre, elle est d'ailleurs liée au problème que le Qohélet se pose: «Que reste-t-il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil?» (1:3)

Le mot peine signifie «travail difficile», «labeur», «souffrance». Le Qohélet est sensible à cette condition humaine qui est caractérisée par le travail difficile, le labeur, la souffrance. Il est conscient que l'homme vit à l'ombre de la mort. Mais quel est le sens de cette petite phrase «sous le soleil»? On pourrait paraphraser: «sous un horizon fermé». En d'autres termes, le Qohélet s'interroge sur la destinée humaine, alors que l'homme est replié sur lui-même, vit sans ouverture transcendante, à l'intérieur d'une perspective essentiellement horizontale. Lisons la suite du prologue afin de mieux cerner la pensée de l'Ecclésiaste:

«Que reste-t-il à l'homme de toute la peine qu'il se donne sous le soleil? Une génération s'en va, une génération vient, et la terre subsiste toujours. Le soleil se lève, le soleil se couche; il aspire à retourner vers le lieu d'où il se lèvera. Allant vers le sud, tournant vers le nord, tournant, tournant, ainsi va le vent, le vent qui reprend ses circuits. Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'est point remplie; vers le

lieu où ils coulent, les fleuves continuent à couler. Toutes choses se fatiguent au-delà de ce qu'on peut dire. L'œil ne se rassasie pas de voir et l'oreille ne se lasse pas d'entendre. Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Y a-t-il une chose dont on dise: Vois ceci, c'est nouveau! elle a déjà eu lieu dans les siècles qui nous ont précédés! On n'a point souvenir du passé, et ce qui arrivera dans l'avenir ne laissera pas de souvenir chez ceux qui viendront dans la suite.» (1:4 à 11)

Le sage illustre ici sa thèse en évoquant le mouvement apparemment cyclique de la nature et de l'histoire. Il n'y a aucune permanence dans ce monde. L'éphémère, l'évanescent, le fugitif, l'envol de la fumée caractérise toutes choses. Confrontés à la réalité du monde, à la réalité pénible du mal et de la mort, comment l'homme va-t-il s'en sortir? S'il ne fait rien, n'est-il pas à la dérive, et la vie humaine n'est-elle pas au mieux «une brillante misère»?

B) Un thème biblique

C'est d'ailleurs un thème qui parcourt toute la Bible. Voici quelques exemples tirés de l'Ancien Testament. Le nom propre Abel correspond au mot employé dans l'Ecclésiaste pour parler de «vanité». Il signifie, nous l'avons déjà dit, souffle, fumée. La vie d'Abel n'est qu'un souffle. N'a-t-il pas été tué par son frère Caïn?¹ Ecoutez les paroles des parents de Noé à sa naissance: «Celui-ci (Noé) nous consolera de la peine que nous causent nos durs travaux manuels sur le sol que le Seigneur a maudit!»² Le mot «peine» est identique à celui que nous avons défini plus haut. Les parents de Noé sont très conscients de la condition humaine douloureuse. C'est aussi l'expérience de Jacob: «Les années de ma vie ont été peu nombreuses et mauvaises», nous dit le patriarche³. Moïse ressent la même réalité lorsqu'il dit: «L'agitation de nos années éphémères n'est que peine et misère.»⁴ C'est aussi ce que pense David lorsqu'il s'écrie: «Et la durée de ma vie est comme un rien devant toi. Oui, tout homme debout n'est qu'un souffle. Oui, l'homme se promène comme une ombre, il s'agite,

1. Gn 4:1-16.

2. Gn 5:29.

3. Gn 47:9.

4. Ps 90:10.

mais c'est un souffle! Il amasse et ne sait qui recueillera!»⁵ Enfin, reprenons un extrait du livre de Job qui est particulièrement éloquent. Voici la première plainte de Job au sein de son malheur extrême:

«Périsse le jour où je suis né, et la nuit qui dit: un enfant mâle est conçu! Ce jour! qu'il soit donc ténèbres, que Dieu n'en ait pas souci de là-haut, et que la lumière ne brille plus sur lui! Que les ténèbres et l'ombre de la mort le réclament, que des nuées demeurent au-dessus de lui, et que de sombres événements l'épouvantent! Cette nuit! que l'obscurité s'en empare! Qu'elle ne se réjouisse point parmi les jours de l'année, qu'elle n'entre pas dans le compte des mois! Oui, que cette nuit soit stérile, qu'il n'y ait pas en elle de cri de joie! Qu'elle soit exécrée par ceux qui maudissent le jour, par ceux qui savent réveiller le Léviathan! Que les étoiles de son crépuscule s'obscurcissent, qu'elle espère la lumière – sans qu'elle vienne –, et qu'elle ne voie pas les paupières de l'aurore! Car elle n'a pas fermé le ventre qui me conçut, ni caché la peine à mes regards.»⁶

Quels propos bouleversants et saisissants!

C) *Le besoin de comprendre*

Tous ces passages évoquent d'une manière frappante le malaise que l'être humain éprouve. Il ressent d'autant plus le tragique de la vie que l'homme a dans son cœur la pensée de l'éternité, «le désir de connaître à la fois le passé et le futur»⁷. L'homme éprouve la réalité du mal, vit à l'ombre de la mort, mais il ne peut s'en contenter. Il ressent le caractère disloqué de l'existence fragmentée, mais il a cependant besoin de comprendre, d'avoir un regard englobant. Il aspire à donner, à trouver un sens à sa vie, à la vie. Comme le dit un penseur contemporain:

«Dieu nous a donné un souci pénible, des événements nous arrivent, chacun en leur temps, mais face aux contradictions de la vie, Dieu nous a donné un ardent désir de connaître l'éternité des choses, le plan d'ensemble.»

Cette pensée revient plusieurs fois dans le développement du Qohélet; nous pourrions ici citer de nombreux exemples. En voici

5. Ps 39:6-7.

6. Jb 3:3-10.

7. Ec 3:11 selon la Bible en français courant.

deux: «Au jour du bonheur, nous dit l'Ecclésiaste, sois heureux, et au jour du malheur, réfléchis: Dieu a fait l'un comme l'autre, afin que l'homme ne découvre en rien ce qui sera après lui.»⁸ Et encore: «J'ai vu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil, il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas! Et même si le sage veut connaître, il ne peut pas trouver.»⁹ L'homme bute contre la réalité des choses, il ne peut percer le mystère conflictuel de la vie...

D) Le malaise de nos contemporains

Notre époque, les hommes de notre temps, les temps modernes, vivent un malaise comparable. Je pense à Charles Baudelaire qui disait déjà face à l'horreur de la réalité: «Si Dieu existe, c'est le diable!» Cette parole fait penser aux propos de la femme de Job qui, devant le désastre qui frappe son mari, dit: «Maudis Dieu et meurs!»¹⁰ Albert Camus ne dit pas autre chose dans *La peste*: lutter contre le mal, l'injustice et la guerre, c'est lutter contre Dieu! Dans *Le zéro et l'infini*, Arthur Koestler décrit avec une lucidité rare le système totalitaire. Il montre comment il est capable de broyer l'homme pour parvenir à ses fins. Comment cela ne poserait-il pas des questions insolubles à ceux qui recherchent encore un sens à l'existence? Francis Bacon nous présente l'homme dans toute son horreur. Dans certains de ses tableaux, il le compare à un morceau de viande et à un tas de chair. Le sculpteur Alberto Giacometti aurait dit un jour que s'il pouvait saisir l'essence véritable de l'homme, personne ne pourrait porter le regard sur ses œuvres! Dans une exposition, intitulée «De Cézanne à Giacometti», qui a eu lieu récemment à Aix-en-Provence, on a pu voir plusieurs tableaux et statues remarquables de Giacometti, tels «Le portrait d'Annette» et «La tête de Diego». Quand on les regarde attentivement, ces œuvres s'offrent au spectateur comme des icônes, mais des icônes vidées de leur substance. Elles évoquent le désarroi existentiel des hommes et des femmes de notre temps. Le regard de Woody Allen, à la fois sensible et plein d'humour, est habité par le tragique de la

8. 7:14.

9. 8:17.

10. Jb 2:9.

condition humaine. Henri Cartier-Bresson, photographe célèbre, a dit que le monde où nous vivons est suicidaire: «Nous patinons sur une couche de glace extrêmement mince.»

Mais celui qui demeure le plus représentatif de cette mentalité, c'est sans doute le cinéaste Ingmar Bergman, qui a reçu il n'y a pas si longtemps, à Cannes, la palme des palmes. C'est dire à quel point nos contemporains se reconnaissent en lui. S'il est vrai que Bergman semble avoir trouvé une relative sérénité à la fin de sa vie, une sagesse qui repose sur la mesure et l'équilibre, les questions qu'il n'a cessé de poser dans son œuvre n'ont pas, semble-t-il, trouvé de réponse. Voici ce qu'il dit au sujet de son quarantième film, *L'œuf et le serpent*: «Le monde est un scénario où des caméras inhumaines captent ces acteurs de la tragédie humaine que nous sommes tous. L'enfer est un travelling circulaire d'où l'on ne s'évade jamais.» La cohérence de tous les points de vue, moral, politique, esthétique et métaphysique, donne à *L'œuf et le serpent* sa force explosive de splendide cauchemar. Face aux horreurs insoutenables de la dernière guerre mondiale, Elie Wiesel reconnaît avoir vécu un déchirement spirituel:

«Ce qui a été ébranlé, c'est ma foi, dit-il, c'est ma confiance en Dieu et en ses promesses. Ce n'est en aucune façon mon attachement à la tradition juive. Aux heures les plus noires, dans les moments de doute les plus terribles, quand je scrutais à n'en plus finir un ciel désespérément silencieux, c'est encore et toujours elle, la mémoire juive, qui m'inspirait!»

Enfin, dans son discours du Liechtenstein, Alexandre Soljenitsyne, parlant en particulier de nos contemporains occidentaux qui ont confié tous leurs espoirs à la science, à la technologie et à la croissance économique, souligne avec force qu'ils éprouvent, malgré tout le progrès, la même angoisse face aux questions de la vie:

«Rien n'exprime avec plus d'éloquence notre impuissance mentale, notre désarroi intellectuel, que l'impossibilité actuelle d'envisager la mort avec sérénité. Plus grand est notre bien-être, plus profonde l'angoisse glacée de la mort qui habite l'homme moderne.»

Tous ces hommes expriment avec sensibilité et force ce malaise profond lié à la condition humaine actuelle. L'existence humaine

est une énigme sans solution durable. Ce qui domine est l'absurde, l'angoisse, ou pis encore, semble-t-il, le silence de Dieu. Mais l'homme ne se contente pas de cet état de chose, il ne peut se résigner. Il est à la recherche du sens à donner à la vie... de la raison d'être de l'existence... ou, s'il n'y croit plus, d'une sensation d'être, mais hélas sans aboutir durablement dans sa quête.

E) Un regard désabusé

Voyez le Qohélet, l'Ecclésiaste, le Prédicateur, le Sage! Que dit-il? La philosophie n'apporte pas la clé. Sa sagesse décourage plutôt l'homme¹¹. De même les plaisirs de la vie: le vin, les réalisations architecturales, les richesses, les joies de l'amour, la grandeur et la célébrité n'apportent pas la satisfaction espérée¹². Sans doute que la sagesse est supérieure à la folie, mais à y réfléchir de plus près, le sage comme le fou découvre l'oubli et la mort. La sagesse ne nous protège pas contre les malheurs. La seule pensée qu'un homme indigne héritera des fruits de l'œuvre du sage est suffisante pour démolir son espérance et pour le jeter dans la plus grande décomposition, le plus grand désarroi, dans une détresse considérable¹³. Quant à la justice, elle n'est hélas, bien souvent, qu'une caricature¹⁴.

F) Un diagnostic

Comment rendre compte de cet état de choses? L'Ecclésiaste nous apporte-t-il quelque élément de réponse? D'où vient ce malheur? Quel diagnostic le sage porte-t-il? Voici ce qu'il nous dit: «Dieu a fait l'homme droit, mais il a cherché à raisonner beaucoup.» Telle est la traduction que nous avons dans la Bible à la Colombe. En d'autres termes, il s'est volontairement tourné vers ses propres pensées. La Bible en français courant propose de traduire ce verset ainsi: «Dieu a fait les êtres humains simples et droits, mais ceux-ci ont tout compliqué. Les hommes ont cherché à raisonner beaucoup, à tout compliquer» On pourrait aussi paraphraser: «ont poursuivi leurs propres projets, ils se sont

11. 1:12-18.

12. 2:1-11.

13. 2:12-20.

14. 3:16.

volontairement tournés vers leurs propres pensées". Cela veut dire qu'ils ont cherché à s'émanciper de la sagesse de Dieu. Ils ont cherché à être leur propre finalité. C'est cela le péché: le fait d'être la mesure de toute chose! Il nous faut assumer notre destinée devant Dieu, être des créatures responsables et réfléchies. Mais le péché consiste à vouloir être son propre «dieu»! C'est alors qu'il faut se poser des questions avant qu'il ne soit trop tard!

Lorsque l'homme rejette Dieu, le point de référence absolu et infini, il cherchera sa raison d'être sur le plan horizontal. Il cherchera une autre raison d'être. Comme le disait un célèbre penseur anglo-saxon, G.K. Chesterton, lorsque l'homme cesse de croire en Dieu, il ne croit pas en rien, mais en autre chose. En d'autres termes, il est contraint, de par sa nature même, à se fabriquer des idoles. Mais en agissant ainsi, il perd aussitôt la clé de l'énigme de la vie marquée par la réalité du péché. En effet, l'homme a besoin, pour se situer dans l'univers, d'un point de référence infini. S'il ne le trouve pas, il cherchera dans le cadre de son horizon limité, mais sans jamais aboutir durablement, ou pour aboutir à la dérive, ayant perdu le nord! Certes, il peut, pendant un certain temps, se fabriquer «du sens», mais cela ne lui apportera pas la sérénité, ni une paix durable.

G) Quel remède?

Si telle est la condition humaine, y a-t-il alors une solution et, si oui, laquelle? Dans son discours, le sage développe deux thèmes. Le premier thème évoque, nous l'avons vu, la futilité de la vie, de la condition humaine: tout est vanité, fumée sous le soleil! C'est le thème majeur de la première moitié du livre (chapitres 1 à 6). Le second thème, car en fait il y a un autre thème dans l'Ecclésiaste, est celui de la foi, de la confiance pratique. Ce thème est mineur dans la première partie de l'œuvre, mais il prend de l'importance dans la deuxième partie du discours (chapitres 7 à 12). Pour apprécier la richesse de la réponse de l'Ecclésiaste, nous allons citer quelques passages tirés du début et de la fin de l'œuvre. Tout d'abord ce passage du chapitre 2:

«Il n'y a de bon pour l'homme que de manger et de boire, et de voir pour lui-même le bon côté de sa peine; mais j'ai vu que cela aussi

vient de la main de Dieu. 'Qui, en effet, peut manger et jouir, sans moi?' Car à l'homme qui lui est agréable, Dieu donne la sagesse, la science et la joie; mais au pécheur, il donne le souci de recueillir et d'amasser, afin de donner à celui qui est agréable à Dieu.»¹⁵

Et puis, un peu plus loin, au chapitre 3:

«J'ai reconnu qu'il n'y a rien de bon pour lui sinon de se réjouir et de faire ce qui est bon pendant sa vie; et aussi que pour tout homme, manger, boire et voir ce qui est bon au milieu de tout son travail, est un don de Dieu. J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait dure à toujours; il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher. Dieu agit ainsi afin qu'on ait de la crainte en sa présence.»¹⁶

Puis, vers la fin du livre, nous lisons ces quelques références au chapitre 9:

«Va, mange avec joie ton pain, et bois de bon cœur ton vin; car Dieu a déjà agréé tes œuvres. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque pas sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, pendant tous les jours de la vaine existence que Dieu t'a donnés sous le soleil, pendant tous tes jours de vanité; car c'est ta part dans la vie au milieu de la peine que tu te donnes sous le soleil. Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le; car il n'y a ni activité, ni raison, ni science, ni sagesse dans le séjour des morts où tu vas.»¹⁷

«Le séjour des morts» semble être dans ce contexte une référence à la tombe. Et enfin, dans les chapitres 11 et 12:

«Jeune homme, réjouis-toi pendant ton adolescence, que ton cœur te rende heureux pendant les jours de ta jeunesse, marche dans les voies de ton cœur et selon les regards de tes yeux; mais sache que pour tout cela Dieu te fera venir en jugement. Ecarte de ton cœur le tracassier, et éloigne le mal de ton corps; car l'adolescence et l'aurore sont vanité. Mais souviens-toi de ton Créateur pendant les jours de ta jeunesse, avant que les jours du malheur viennent et que les années soient proches dont tu diras: je n'y trouve aucun agrément.»¹⁸

Et enfin les deux derniers versets du livre:

«Écoutons la conclusion de tout le discours; crains Dieu et observe

15. 2:24-26.

16. 3:2-14.

17. 9:7-10.

18. 11:9 à 12:1.

ses commandements. C'est là tout l'homme. Car Dieu fera passer toute œuvre en jugement, au sujet de tout ce qui est caché, soit bien, soit mal.»¹⁹

H) Une sagesse concrète

Que nous dit le Qohélet dans ce deuxième thème qui prend de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure que l'œuvre se développe? Face aux paradoxes de l'existence que nous menons à l'ombre de la mort, l'Ecclésiaste nous indique plusieurs pistes. Tout d'abord, il faut savoir recevoir les joies de la vie. Les plaisirs modestes de l'existence ne sont pas une fin en soi, mais des consolations qui rendent notre vie sous le soleil plus supportable. Ce sont, en quelque sorte, des adoucisseurs de la vie qui cherchent à éveiller notre joie et notre reconnaissance. Ensuite, si la sagesse aiguillonne, pousse à la réflexion, éveille la curiosité, l'Ecclésiaste en appelle aussi au bon sens, car de nombreux ennuis sont liés à nos choix insensés. Face aux coups durs et aux hasards de l'existence, l'intelligence a un rôle important à jouer. Elle permet un recul, elle donne perspective et relief aux surgissements parfois bien douloureux de la vie. Le bon sens contribue à atténuer les coups, les coups et les chocs de la vie. Il encourage à faire la part des choses, à imaginer des solutions, des portes de sortie. Plus encore, même si notre existence est un mystère rempli d'incertitudes, le Qohélet nous exhorte à faire preuve d'un esprit d'entreprise. Nous vivons à l'ombre de la mort, il nous invite néanmoins à affirmer pleinement la vie, à trouver notre joie dans ce que l'on entreprend, dans les choses qui ne durent qu'un temps tout en sachant qu'on ne peut en abuser impunément. Il y a des risques à prendre dans la vie. Même si nous vivons dans un monde incertain et agité, il faut entreprendre, il faut être créatif, imaginatif... mettre en œuvre les talents que Dieu nous a donnés. Car comme le dit si bien un proverbe: «C'est la bénédiction du Seigneur qui enrichit, et la peine n'y ajoutera rien.»²⁰

19. 12:13-14.

20. Pr 10:22.

1) La confiance en Dieu et l'écoute de sa Parole de vérité et de vie

Mais la pièce maîtresse de la réponse de l'Ecclésiaste, celle qui donne sa plénitude de sens et toute sa raison d'être à la joie de vivre, au bon sens, à l'esprit d'entreprise, c'est la crainte du Seigneur. La crainte de Dieu est une notion clé de l'Ecriture. Elle correspond, dans le grec du Nouveau Testament, à la piété du fidèle qui se confie en Dieu. C'est la reconnaissance que Dieu est, qu'il est l'ultime réalité, l'absolu de l'univers, le point de référence infini. Il est le nord qui permet de nous repérer et de nous orienter dans la vie. Mais il est aussi le miséricordieux. Dieu se penche avec bienveillance sur sa créature qui se heurte aux énigmes douloureuses de la condition humaine. Il ne cesse de le rechercher afin de l'inviter de manière pressante à la réconciliation; plus encore, il pourvoit lui-même à son salut. Le premier Testament tout entier l'annonce et tend vers son accomplissement décisif pour nous les humains. La sagesse, en particulier, entrevoit et suggère la venue de celui qui est la sagesse incarnée, à savoir Jésus-Christ. C'est lui qui permet à l'homme – à chacun d'entre nous – de se retrouver dans une intimité durable avec Dieu. Enfin, le Seigneur éclaire l'intelligence humaine, notre intelligence par sa Parole-Loi.

Un monument, qui se trouve à Aix-en-Provence, en fournit un bon exemple. Joseph Sec, citoyen de cette ville, le comprenait encore à son époque. La façade du monument qu'il a dédié en 1792 à la municipalité de la ville, observatrice de la loi, en est un éloquent témoignage. Au sommet de l'édifice, on peut lire: «Venez, habitants de la terre; nations, écoutez la loi!» Suit une statue de Moïse qui tient les tables de la loi. On y trouve le sommaire de la loi: «Vous aimerez le Seigneur votre Dieu et le prochain.» Viennent ensuite la dédicace, les représentations symboliques sculptées, ainsi que la belle et émouvante inscription suivante:

«Sorti d'un cruel esclavage,
Je n'ai d'autre maître que moi,
Mais de ma liberté, je ne veux faire usage
Que pour obéir à la loi.

Fidèle observateur de ces lois admirables
 Qu'un Dieu lui-même a daigné nous dicter,
 Chaque jour à mes yeux, elles sont plus admirables,
 Et je mourrais plutôt que de m'en écarter!»

Que de chemin nous avons parcouru depuis cette époque; c'était en 1792!

Je ne pense pas que beaucoup de nos contemporains élèveraient un tel monument à la municipalité d'Aix-en-Provence aujourd'hui! Nous n'entendrions pas non plus des paroles pareilles où on nous affirme que la liberté est dans l'obéissance à la parole de ce Dieu qui n'a pas gardé le silence, mais qui a prononcé une parole de vérité et de vie. Grâce à sa sagesse, il est possible d'y voir plus clair, de déchiffrer et de comprendre le monde et de recevoir une vision du monde qui donne sens à l'existence humaine. L'Esprit de sagesse nous conduit dans toute la vérité. Il applique cette vérité à nos cœurs, qui nous rend libres et responsables dans tous les domaines de l'existence. Face aux contradictions de la vie, à ses paradoxes qui nous laissent si souvent perplexes, le Qohélet, le Sage nous rappelle cette vérité essentielle: si moi je ne sais pas, je ne comprends pas, Dieu, lui, comprend, Dieu, lui, sait. Si le Seigneur sait, notre premier devoir est d'écouter sa Parole, d'écouter sa sagesse. Ensuite, il faut l'accueillir comme la vérité. Il ne suffit pas de l'écouter, encore faut-il l'accueillir, la recevoir, se l'approprier comme vérité. Enfin il faut faire confiance à celui qui l'a donnée. Non seulement faire confiance à celui qui l'a donnée, mais à celui qui s'est donné afin que les hommes et les femmes que nous sommes puissent connaître la vie en Dieu, la consolation au sein de nos peines et l'espérance qui ouvre notre horizon.

Jésus-Christ, sagesse divine incarnée, n'est-il pas l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde? Par sa fidélité de chaque instant, par le don de sa vie à la croix, il introduit au cœur de la vie de tous ceux qui lui font confiance une dimension nouvelle.

Conclusion

Cela, le Qohélet ne l'a pas perçu, mais cela ne l'empêcha pas de rappeler la centralité de la crainte de Dieu. Voilà pourquoi au sein d'un monde qui vit à l'ombre du mal, de l'injustice, de la souffrance et de la mort, l'Ecclésiaste invite tout être humain à vivre aujourd'hui pleinement sa vie, avec sérieux, intégrité et joie dans l'attente de l'accomplissement et du renouvellement de toutes choses et de la venue du juste Juge. Comme le Seigneur soupèse chaque chose et n'oublie personne, tout a un sens et prend une valeur réelle.

C'est un aspect essentiel du témoignage de tout croyant qui maintient que la qualité de vie suppose l'ouverture à Dieu, l'écoute attentive de sa Parole de sagesse et sa mise en pratique au sein de la famille, de l'Eglise et de la cité.

L'ISLAM, PERSPECTIVES HISTORIQUES ET DÉFIS ACTUELS

Roger FOEHRLE*

I. Le Coran et les dogmes chrétiens

Au début de la prédication de Muhammad, dans les premières années du VII^e siècle après Jésus-Christ, le christianisme dominait le Proche-Orient, sauf en Arabie, mais sous diverses formes. Le monophysisme, considérant le Christ de nature uniquement divine, était présent en Syrie, Egypte, Nubie, Ethiopie. Le nestorianisme, voyant au contraire dans le Christ simplement un homme, se rencontrait dans le nord-est de la Syrie et en Irak. En Arabie même, on trouvait ces deux doctrines, condamnées par les conciles œcuméniques du V^e siècle: une communauté monophysite, en rapport avec l'Ethiopie, existait dans le Yémen; des nestoriens, favorisés par l'Empire perse, vivaient sur les côtes du golfe Persique. Il faut ajouter qu'il y avait de puissantes communautés juives dans d'importantes oasis du Hedjaz. Et parmi les Arabes polythéistes vivaient des ermites monothéistes, ni tout à fait juifs ni tout à fait chrétiens. Toutes ces tendances se côtoyaient et se connaissaient grâce au commerce caravanier dont La Mekke était le centre.

A) Muhammad et les croyances chrétienne

Son affirmation principale est l'unicité de Dieu: c'est la *shahada*

* R. Foehrlé est pasteur de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (E.C.A.A.L.).

(37,35; 20,14; 38,14; 40,3; 44,8). C'est le Dieu de la Bible, celui des juifs et des chrétiens (2,136)¹.

L'islam est une religion révélée par l'intermédiaire des prophètes bibliques et de Muhammad (20,99; 45,16) et cette révélation a un caractère œcuménique (6,90). Dieu est transcendant, non engendré, sans descendance, éternel (112). Il est créateur, étant tout-puissant (59,24). Il a créé le monde en six jours et l'a soumis à l'homme (16,12; 31,20).

Les musulmans sont tenus de croire à l'existence des anges (2,177), créés pour glorifier Dieu (16,49). A certains, Dieu a confié la mission de porter la révélation divine en ce monde (48,51): par exemple, Gabriel et Michel (2,97; 66,4) et notamment à Marie (19,17; 3,42). Muhammad assimile l'ange à un esprit.

Mais il y a des anges rebelles: les satans, c'est-à-dire, les adversaires. La sourate 7 raconte la chute des anges et la tentation d'Adam: notons qu'Eve n'est jamais mentionnée dans le Coran. Dieu a pardonné à Adam (26,121). Cependant, tout enfant, à sa naissance, est touché par le diable, mais l'homme peut faire son salut en suivant la voie de Dieu. Muhammad croit également aux *djinn*s, êtres mi-humains mi-démoniaques, inconnus de la tradition judéo-chrétienne (41,25).

Après l'unicité de Dieu, le Jugement dernier est le thème essentiel de la prédication de Muhammad (4,162). Il en donne une description apocalyptique, sans en fixer la date (69,13; 81,1-14). Dieu ressuscitera alors les hommes (80,22) et les rassemblera (4,172; 64,9-10); tous leurs actes auront été enregistrés (17,14; 45,29); les croyants seront à droite et les impies à gauche (56,8-9). Muhammad sera présent et témoignera contre les incroyants (4,41). Notons qu'Origène² et les Eglises monophysites admettent l'intercession des anges en faveur des bons, enseignée par Muhammad (53,26). Mais l'islam rejette la croyance juive d'une punition sévère par le feu; dans l'attente du jugement, les hommes, selon le Coran, seront groupés dans un lieu distinct, sans punition. Cette sorte de sommeil de l'âme entre la mort et le Jugement se trouvait dans l'enseignement des Nestoriens.

1. Références au Coran, sourate et verset.

2. Contre Celse 5,4.

L'enfer est une fournaise (56,42-43; 69,30-31), conformément à l'Ancien Testament, repris sur ce point par le Nouveau. Mais le paradis est un jardin superbe où se déroule un éternel banquet; les élus y jouissent de houris jeunes et vierges (56,15-23, 35-38). On rencontrait des descriptions analogues (hormis les houris) chez Origène, Papias, saint Irénée et chez Ephrem le Syrien, dans un langage plus ou moins symbolique. Et Muhammad a déclaré se servir d'allégories et de métaphores (2,26); pour lui, la béatitude parfaite, c'est la vision de Dieu (75,22-23; 89,30).

Mais Muhammad n'a pas été sensible au problème de la grâce. Il enseigne que Dieu donne la foi à qui il veut.

B) Muhammad et les grands personnages du christianisme

a) Personnages de l'Ancien Testament

Muhammad s'assimile aux prophètes en se considérant comme un envoyé (en arabe: *rasul*) et un annonciateur (*nabi*) de la parole qui lui a été adressée par Dieu; ce message, Muhammad le qualifie de «bonne nouvelle» (27,2). Les prophètes, dont Jésus est l'avant-dernier avant Muhammad, ont annoncé la Torah et l'Evangile, messages véridiques (3,3-4). Il faut noter que Muhammad ne cite pas Esaïe, Jérémie, Ezéchiel ni Daniel: on soupçonne ici une influence ébionite, car cette secte judéo-chrétienne ne prenait pas ces quatre prophètes en considération.

Muhammad vénère Abraham, fondateur du monothéisme pur et père d'Ismaël, ancêtre des Arabes (16,120). Le Coran reprend toute l'histoire biblique de ce patriarche, en particulier le sacrifice de son fils dont la commémoration est la plus grande fête de l'islam: l'*Aïd el Kebir*. Abraham est le premier musulman (*muslim*: soumis à Dieu; 3,97). C'est lui et Ismaël qui ont fondé La Kaaba de La Mekke, et Abraham a demandé à Dieu d'envoyer un prophète dans cette ville (2,129).

Le Coran raconte aussi les grands épisodes de l'histoire de Moïse, dans lesquels Muhammad se retrouve comme chef de peuple, avertisseur et législateur (7,145-154; 20,9-98; 28,7).

b) Personnages du Nouveau Testament

L'annonciation divine de la naissance de Jean le Baptiste, présenté comme un futur prophète, a été transmise à son père Zacharie par des anges (3,38-41): ce qui est conforme à Luc (1,1-25, 29) et à l'évangile apocryphe de l'enfance (3,4).

Marie est le seul nom propre féminin figurant dans le Coran. Quand Muhammad la mentionne pour la première fois, c'est pour exposer la naissance miraculeuse de son fils Jésus, conçu sans intervention d'un homme et annoncé par les anges (3,47). Par la suite, à Médine, Muhammad rattachera la famille de Marie à la descendance de Moïse (66,12). Il exposera que Marie fut choisie par Dieu dès sa naissance afin «de faire d'elle et de son fils un signe pour le monde» (21,91) et c'est pourquoi l'enfance de Marie fut illustrée de faits miraculeux; Muhammad souligne le fait qu'elle garde sa virginité (3,35-37; 19,20; 66,12).

Tout ceci présente beaucoup d'analogies avec les évangiles apocryphes, qui rejoignent Luc et les «évangiles de l'enfance», en particulier le plus ancien de ceux-ci: le Protévangile de Jacques, écrit en grec vers le milieu du II^e siècle, ainsi que le Pseudo-Matthieu. Nous avons ici un élément essentiel de ressemblance entre l'islam et le christianisme et, sur ce point, Muhammad s'opposa de façon véhémement aux juifs, qui accusaient Marie d'adultère (4,156; 19,27).

c) Le personnage de Jésus

Jésus est souvent cité dans le Coran. Mais il n'y est jamais qualifié de Fils de Dieu; c'est toujours le fils de Marie. Dès sa naissance, Jésus fut protégé contre le démon (3,36). Il parla de suite de façon normale, déclarant notamment être *nabi* (19,30). Ce miracle et d'autres sont tirés des apocryphes, en particulier des évangiles de l'enfance et du Pseudo-Matthieu. C'est ainsi qu'à la demande des apôtres, Jésus fait descendre du ciel une table servie (5,112-115): réminiscence à la fois de la multiplication des pains et de la cène. Et Muhammad a repris au moins une parabole, celle du bon grain (48,29).

Jésus guérit les sourds-muets, les aveugles, les lépreux; il ressuscite les morts (5,110). Il est pur (19,19), non violent (19,60),

saint (3,46; 6,85), béni de Dieu (19,31). Il assistera au Jugement dernier (4,159). Sa mission est donc liée à celle des autres prophètes: il a continué la Torah par l'Evangile, qui contient «direction et lumière» (3,4; 5,46). Mais aucun prophète ne naquit d'une vierge. Et dans la période médinoise, Muhammad qualifie Jésus de «parole de Dieu» (3,39-45), «d'esprit de Dieu» (4,171), «d'esprit de sainteté» (2,87.253; 5,110). Par esprit (*ruh*), il faut entendre «souffle», car Jésus émane de l'esprit divin de l'ange Gabriel insufflé en Marie.

Neuf fois, Jésus est appelé *al Masih*, Messie. Mais ce terme, d'après Si Hamza Boubakeur, ne signifie pas «le Messie», mais «l'oint» et viendrait de l'éthiopien.

Muhammad reproche aussi aux chrétiens d'avoir commis des «erreurs» sur la personne de Jésus:

Première erreur: l'incarnation. Dieu, unique, «n'a pas engendré et n'a pas été engendré» (112,3). Sur la fin de sa vie, Muhammad attaque les chrétiens plus directement: «Ils ont dit «Le Messie est le fils d'Allah»... Qu'Allah les tue.» (9,30)

Deuxième erreur: la crucifixion. Jésus n'est pas mort au sens où les hommes l'entendent ordinairement; sitôt qu'il eut accompli sa mission, Dieu l'a «élevé» à lui (3,55; 5,117). C'est un «sosie» que Dieu lui a substitué sur la croix, trompant les juifs et les premiers chrétiens (4,156-158). Denise Masson pense que Muhammad a pu subir ici l'influence du docétisme, hérésie du II^e siècle qui enseignait que Jésus avait seulement l'apparence d'un homme, et qui a inspiré les Actes de Jean, apocryphe composé probablement dans la deuxième moitié du II^e siècle.

Ne croyant ni à l'incarnation ni à la crucifixion, Muhammad ne parle jamais de la rédemption, d'autant plus qu'il n'admet pas la notion hébraïque de péché originel.

Il est certain que Muhammad fait une place à part à Jésus. L'islam, basé sur la séparation très nette entre Dieu et la création, fait exception pour Jésus, dont la nature, sans être divine, est par certains côtés surhumaine. Au reste, Muhammad a varié suivant les circonstances: quand il s'est opposé aux juifs, il a insisté sur les privilèges particuliers de Jésus; quand il a critiqué les chrétiens,

il a mis l'accent sur la nature humaine de Jésus. Et pourtant, Muhammad se déclare annoncé par Jésus: tous deux sont des prophètes de la communauté universelle créée par Dieu.

d) La notion de Trinité

La pensée de Muhammad est plus complexe sur ce point précis. L'on doit reprendre un par un les versets du Coran qui en parlent, dans l'ordre chronologique.

Dans 4,171, Muhammad déclare: «Le Messie, Jésus fils de Marie, est un esprit émanant de lui... Ne dites point Trois.» L'homme Jésus est donc un «verbe» et un «esprit» émanant de Dieu: Muhammad n'a jamais explicité cette affirmation; de même, il reste muet sur la troisième personne de la Trinité. Il reste seulement ferme sur la non-divinité de Jésus, prouvée par le fait qu'il absorbait des aliments (5,73.75).

Dans 5,116, Muhammad condamne une secte d'origine chrétienne pour qui la Trinité se composait de Dieu, Jésus et Marie. Cette croyance était voisine du trithéisme professé par l'école d'Edesse, selon laquelle, dans la triade Père-Fils-Esprit, chaque personne est une déité: l'initiateur de cet enseignement était un monophysite condamné par le Concile de Constantinople de 557. Marie a été substituée à l'esprit par des sectes marianites nées en Arabie au IV^e siècle et disparues rapidement. Origène, dans son commentaire de saint Jean, cite un «Evangile des Hébreux», écrit en araméen, selon lequel la mère de Jésus fait un avec l'Esprit Saint: cet évangile était surtout connu chez les Ebionites.

C) L'évolution de Muhammad vis-à-vis du christianisme

Il est possible que Muhammad ait connu certaines régions où le christianisme était répandu, la Syrie par exemple, pendant son enfance peut-être, en compagnie de son oncle caravanier, plus probablement après son mariage avec Khadija, quand il partit lui-même sur les routes des caravanes mekkoises, où il put rencontrer des ermites chrétiens (24,35-36). Et lorsque Muhammad eut confié ses premières révélations à Khadija, celle-ci l'emmena chez un de ses cousins, Waraqua ibn Nawfal, frère d'une femme

qui avait eu des relations avec le père de Muhammad. Or Waraqua était un hanif, «homme docile à Dieu», qui connaissait très bien la Bible.

À La Mekke, Muhammad n'a rien dit contre les chrétiens. C'est à la fin de la période mekkoise qu'il adopta la croyance en la virginité de Marie et qu'il proposa Jésus comme exemple (43,57). À ce moment, il annonça que les divergences entre musulmans, juifs et chrétiens s'effaceraient un jour, tous devant revenir à Dieu (21,92-93; 98,5).

Après l'Hégire (622), à Médine, Muhammad continua d'abord d'affirmer que les juifs et les chrétiens seraient sauvés comme les musulmans (2,2). Mais il ne tarda guère à s'opposer aux juifs en insistant sur la virginité de Marie et le caractère exceptionnel de la nature de Jésus, et jamais, ensuite, Muhammad n'abandonna cette opposition. Toutefois, dans les premiers mois de son séjour à Médine, il commença aussi à se méfier des chrétiens (2,11). C'est sans doute en 624 qu'il décréta le changement d'orientation de la prière: au lieu de la direction de Jérusalem, le priant dut désormais se tourner vers La Mekke.

De plus, en 631, Muhammad reçut à Médine une ambassade d'une soixantaine de chrétiens monophysites de Najran, ville commerciale importante du Yémen; parmi ces notables figuraient des théologiens et cette délégation était conduite par un évêque. Muhammad permit à l'un d'entre eux de célébrer la messe dans sa propre mosquée. Mais il ne fut pas convaincu par les arguments religieux de ses interlocuteurs (2,120). Il signa cependant avec eux un traité leur laissant la liberté de culte moyennant le paiement d'une taxe particulière; cet accord servit de modèle pour le statut de «protégés» en terre d'islam: juifs, sabéens, chrétiens.

Muhammad poursuivit une polémique vigoureuse contre les juifs de Médine, qu'il finit par expulser, prolongea ses attaques en critiquant de plus en plus les chrétiens: aux uns et aux autres, il reprochait de suivre des Ecritures falsifiées (2, 68146); il lui arriva même de vouer les chrétiens au feu de la géhenne (5,65.73; 98,6). Mais, dans l'ensemble, il resta plus indulgent pour les chrétiens que pour les juifs (3,55; 5,102; 61,4).

Nous connaissons la suite: après la mort de Muhammad, l'islam se répand de manière fulgurante à travers toute la terre connue et le monde chrétien, bien implanté, va devoir affronter cette nouvelle religion qui dit vouloir abroger toutes les autres, puisqu'elle est l'ultime révélation de Dieu au monde.

Jetons donc maintenant un coup d'œil sur l'histoire des relations islamo-chrétiennes depuis l'origine de l'islam jusqu'au temps des dialogues que nous vivons aujourd'hui.

II. Islam et christianisme en débat

En ce qui concerne les débats entre christianisme et islam, il s'agit d'un débat structurel dans lequel une religion plus tardive adresse certains reproches à une religion antérieure. Les arguments utilisés portent souvent sur la légitimité du «schisme» de la nouvelle religion vis-à-vis de l'ancienne, et du statut à accorder à une «révélation» inconnue précédemment. Dans ce débat, la religion la plus ancienne s'en prendra à l'existence même de la nouvelle religion, de ses doctrines et de ses pratiques différentes. Afin de maintenir sa position, la religion ancienne se défendra contre cette religion nouvelle en niant notamment le caractère révélé de la foi nouvelle.

C'est bien pour comprendre les innombrables débats qui ont eu lieu entre chrétiens et musulmans au cours du XX^e siècle qu'il a fallu remonter à l'époque de Muhammad et aux circonstances dans lesquelles la discussion avec le christianisme s'est amorcée, à La Mekke d'abord, entre 610 et 622, puis à Médine, de 622 à 632.

Nous l'avons vu, plusieurs versets du Coran font référence à des pratiques chrétiennes qui existaient en Arabie à l'époque. Le Coran alterne louanges et reproches, cite la Bible presque littéralement ou cherche ses sources ailleurs, reprend des dogmes bien établis pour soit les contredire soit les déformer... C'est ainsi que par le biais de cette réinterprétation du christianisme, l'islam entre dans un débat religieux fondamental avec le christianisme historique, orthodoxe ou non.

A) *La période des polémiques: VIII^e au XVIII^e siècle*

Au cours des siècles qui suivirent la mort de Muhammad, notamment à la grande époque de la civilisation musulmane entre 750 et 1350, une large littérature polémique musulmane antichrétienne s'est développée. Elle reprend les points de contestation soulevés dans le Coran et les développe. Parmi les polémistes les plus brillants, nous pouvons citer Ibn Hazm (994-1064) et Ibn Taimiyya (1263-1328).

A l'opposé, les polémistes chrétiens, qu'ils soient arabes, grecs ou latins, ont cherché à réfuter les doctrines et les pratiques musulmanes. Durant les deux premiers siècles de l'islam, les débats ont eu un caractère vif et novateur; puis ils perdent de leur fraîcheur et commencent à se répéter. La riposte musulmane aux Croisades a donné lieu à un renouveau de la polémique contre le christianisme.

Nous disposons de nombreux textes rédigés par des auteurs chrétiens «orientaux» entre 750 et 1350, qui nous indiquent leur prise de position face à l'islam. A leur lecture, nous voyons les difficultés éprouvées par les auteurs chrétiens à situer et définir la religion de l'adversaire. Un grand nombre de chrétiens considéraient les musulmans comme les membres d'une secte chrétienne hérétique; d'autres, aussi nombreux, interprétaient l'islam et son pouvoir terrestre comme un signe précurseur de la fin des temps. Ce n'est qu'exceptionnellement que l'on percevait en elle une nouvelle religion.

A l'opposé, les Arabes musulmans voyaient le christianisme comme une religion dépassée. Entre 850 et 1350, des polémiques innombrables se sont succédé. Des événements politiques comme les Croisades, l'arrivée et la conversion des Mongols, la *Reconquista* de la Sicile et de l'Espagne ont crispé le débat. Et depuis le XIV^e siècle, avec l'œuvre d'Ibn Timiyya, jusqu'au XIX^e, les arguments polémiques n'ont quasiment pas évolué.

Dans l'Europe occidentale médiévale, la littérature polémique anti-islamique, d'abord assez rudimentaire, connut un regain d'intérêt dès le XI^e siècle. Elle prit un tour plus militant et se dégrada en calomniant la personne de Muhammad ainsi que sa

prédication. En Europe, le développement de cette littérature s'insérait dans l'offensive idéologique accompagnant la *Reconquista* en Espagne (prise de Tolède en 1085) et les Croisades en Palestine (prise de Jérusalem en 1099).

De tels projets exigeaient des connaissances de l'islam supérieures à celles disponibles jusqu'alors. Il est à noter que c'est à cette date que remonte l'initiative de Pierre le Vénérable (environ 1092-1156), abbé de Cluny depuis 1122, de faire traduire certains textes islamiques arabes en latin. Ainsi le Coran fit-il l'objet d'une traduction latine (très imparfaite) par le bénédictin anglais Robert de Ketton. La connaissance de l'islam en Europe est néanmoins restée très lacunaire pendant bien des siècles. Toutefois, les chrétiens, au travers de l'étude de certains textes arabes, en connaissaient davantage sur l'islam que les musulmans n'en savaient sur le christianisme, car ces derniers ne pratiquaient ni le grec, ni le latin, ni l'hébreu.

La littérature polémique et apologétique, chrétienne ou musulmane, bien qu'en principe destinée aux croyants de l'autre camp, était lue principalement sinon exclusivement par les coreligionnaires de l'auteur. Toute cette littérature devenait de plus en plus redondante voire ennuyeuse.

Le seul auteur, de ce point de vue différent, fut le franciscain Raymond de Lulle (environ 1235-1315), qui cherchait à démontrer rationnellement les vérités chrétiennes de manière à ce qu'elles tombent sous le sens pour les musulmans. Ceux qui, parmi ces derniers, étaient vraiment intelligents devaient alors reconnaître les vérités chrétiennes et se convertir. Lulle envisageait un dialogue rationnel entre les adhérents des différentes religions. Bien qu'il ait changé d'avis vers la fin de sa vie, il a joué un rôle décisif dans le développement de l'apprentissage des langues orientales en Europe et dans la formation des missionnaires chrétiens capables d'entrer en débat avec des musulmans.

L'idée d'une mission chrétienne paisible en terre musulmane a été lancée par Pierre le Vénérable comme une alternative aux Croisades prônée par son contemporain Bernard de Clairvaux. Les idées missionnaires de Pierre le Vénérable placent leur confiance dans la prédication et le travail de l'Esprit plutôt que dans l'action militaire.

Au XVI^e siècle, le débat entre christianisme et islam entra dans une nouvelle phase qui dépassa largement le domaine religieux, et cela pas seulement en Espagne. Lorsque les Turcs déferlèrent sur la Hongrie et l'Autriche, l'Europe réagit idéologiquement par la multiplication des pamphlets hostiles à un islam bien souvent considéré, toutes confessions confondues, comme l'Antichrist. Il est intéressant de voir qu'entre partisans de la Réforme et de la Contre-Réforme, l'adversaire chrétien était volontiers assimilé à cet ennemi terrible qu'étaient les Turcs et leur islam. Dans ce contexte de guerres de religions et de guerres contre les Turcs, le débat entre christianisme et islam se traduisait par un repli sur des positions intransigeantes et figées.

Au début du XVIII^e siècle, deux mouvements ouvrirent cependant des voies nouvelles au débat religieux. D'abord, l'Eglise catholique manifesta un intérêt accru aux chrétiens d'Orient: installation de couvents, création d'Eglises uniates, fondation de la Congrégation de la foi en vue d'encourager les missions. Rome comprit aussi que le débat entre islam et christianisme devait être conduit sur le terrain. Un second mouvement, animé par l'esprit des Lumières et davantage représenté par les protestants, prônait des recherches scientifiques sur des sujets controversés comme Muhammad, le Coran et l'histoire de l'islam. Adrien Reland (1705) et Georges Sale (1734) publièrent des études remarquables, fidèles aux sources, de l'histoire de l'islam, du Coran et de la vie de Muhammad.

Puis, une fois le danger islamique et turc écarté, les polémiques perdirent leur âpreté pour ne réapparaître qu'au XIX^e siècle avec le développement des missions chrétiennes.

B) Le temps des missions: XIX^e siècle et début du XX^e siècle

Le XIX^e siècle fut le siècle des missions. Les missions catholiques faisaient preuve d'innovation. Mentionnons simplement la création de la congrégation des Pères Blancs, par le cardinal Lavigerie, tournée vers l'Afrique et plus spécialement vers l'islam maghrébin avec comme consigne pour les missionnaires de s'intégrer au maximum dans la vie de la société

du lieu d'action. Il y eut la mission des jésuites au Liban; d'autres ordres s'installèrent au Proche-Orient et dans l'Afrique du Nord.

Chez les protestants, on peut parler d'une véritable explosion d'activités missionnaires dans le cadre des différentes sociétés de mission fondées durant ce siècle. Partir en mission devint une vocation accessible à tous s'exprimant dans une ferveur extraordinaire grâce à laquelle les missionnaires réalisaient non seulement une œuvre de terrain extrêmement difficile, mais parvenaient à susciter des vocations auprès d'étudiants et de jeunes Occidentaux. Toutes ces missions ne se limitaient pas à la simple prédication: on s'occupait aussi d'éducation, de santé, d'assistance sociale. Le but final de toutes ces activités était la réalisation du Royaume de Dieu par la conversion au Christ.

Durant ce XIX^e siècle, la connaissance de l'islam augmenta considérablement et les missionnaires surent en profiter. Les missionnaires catholiques étaient rattachés à des couvents et développèrent ce qui fut appelé un orientalisme «chrétien» étudiant l'islam dans une perspective chrétienne catholique. En général, les missionnaires protestants, ignorant la région dans laquelle ils seraient nommés, étaient moins bien préparés. Quelques-uns purent bénéficier d'une formation universitaire, notamment pour l'étude de l'arabe et d'autres langues orientales. Un domaine privilégié de tous les missionnaires fut l'enseignement.

L'attitude qui prévalait chez tous ces missionnaires était une confiance totale dans l'avenir du christianisme et de son expansion rapide, confiance qui reposait sur un esprit de supériorité matérielle et culturelle, mais aussi sur le fait d'un colonialisme dynamique. A l'époque médiévale, les débats religieux souffraient de l'orgueil des musulmans qu'ils tiraient de leur position dominante; en ce XIX^e siècle, le déséquilibre du pouvoir tourna à la faveur des chrétiens qui, un peu prématurément, furent même tentés de prédire la disparition progressive de l'islam.

Au début du XX^e siècle, on est à l'apogée des missions chrétiennes. On n'hésitait pas à considérer qu'une attaque spirituelle frontale contre l'islam serait finalement le meilleur moyen pour vaincre sa résistance à l'Evangile. Pourtant, quand on se

penche sur les documents historiques des missions chrétiennes auprès des musulmans, on réalise qu'il s'agit là d'une histoire de vocations particulières et d'efforts uniques mais très humains. Tout en reconnaissant la ferveur des missionnaires, on ne peut manquer d'être frappé par un certain manque d'intérêt culturel et social pour l'histoire, le développement et les structures des sociétés musulmanes au sein desquelles ils vivaient, structures qu'on croyait permanentes et immuables. Toute l'attention allait aux personnes individuelles ou à des groupes d'idées.

C) 1950-2000: en route vers quel dialogue?

Des années 1950 à 1970, on note un net recul de l'esprit de controverse. Les attitudes deviennent plus ouvertes et plus pragmatiques. Pour la majorité des Européens, même pour ceux ayant pris part à l'aventure coloniale, l'islam n'apparaissait plus comme un danger. Chez les musulmans, les positions s'assouplissaient également et l'idée selon laquelle la foi chrétienne n'est pas nécessairement synonyme de colonisation devenait envisageable.

En matière des rapports entre christianisme et islam, les recherches d'orientation spirituelles et intellectuelles se multipliaient et favorisaient une diversification des interprétations de la tradition religieuse héritée. Enfin, la situation des relations entre chrétiens et musulmans subit une évolution importante due à l'émigration de musulmans vers l'Europe et l'Amérique du Nord. Cette situation permit d'ouvrir une nouvelle voie, celle du dialogue où les enjeux ne se déclinent pas en termes de vérité chrétienne ou de vérité musulmane, mais où prévaut la communication dans le respect de la foi et de l'identité de l'autre. L'époque ressentait le besoin de cette nouvelle forme de communication, basée sur le respect mutuel.

Nous ne pouvons faire état de toutes les formes de dialogue existant tellement le sujet est vaste et complexe. Retenons qu'il y a plusieurs niveaux de dialogue, depuis les dialogues «au sommet», débats entre les autorités des Eglises et les dirigeants des communautés musulmanes, en passant par les dialogues au niveau de l'enseignement dans les facultés de théologie ou dans

les universités, pour aboutir aux dialogues les plus fréquentés, et il faut le dire, les plus «utiles», de ces multiples rencontres formelles ou informelles qui se créent dans les quartiers, dans les paroisses, dans les associations.

A noter, en passant, que la demande de dialogue a été longtemps le fait des chrétiens et non celui des communautés musulmanes.

III. Le dialogue avec l'islam

Il faut avouer et constater, dès le départ, que le chemin est difficile, car il y a une différence essentielle entre islam et christianisme. D'un côté, une révélation centrée sur la grandeur et l'unicité de Dieu, transmise dans un livre, une loi, de l'autre une révélation centrée sur la *kénose* de Dieu, c'est-à-dire son immersion dans le destin de l'homme, immersion médiatisée par la personne de Jésus-Christ. D'un côté un Dieu tout-puissant, de l'autre une force qui s'exprime dans le paradoxe de la croix, de l'amour sacrificiel.

Mais ces différences ne gommement pas pour autant les continuités, les convergences et les proximités. Chrétiens et musulmans ont besoin de se convertir ensemble à Dieu à partir non de ce qui les sépare ou les différencie, mais au contraire de ce qui les unit, des valeurs qu'ils possèdent en commun tant au plan de leur vie individuelle que collective, religieuse ou séculière.

Le dialogue entre chrétiens et musulmans signifie une véritable révolution spirituelle dans toutes les dimensions de notre vie. Ce dialogue, loin de s'opposer à la mission de l'Eglise, signifie son véritable accomplissement dans l'aujourd'hui du monde. Les raisons? J'en vois quatre:

- Dieu veut sauver l'humanité en et par Jésus-Christ même si tous ne seront pas sauvés. Le salut de Dieu a un aspect tant collectif qu'individuel, il embrasse tous les aspects de l'existence humaine et Christ est à l'œuvre dans le cœur de tout homme. L'Eglise est le lieu où se manifeste consciemment, ouvertement la réponse de l'homme à cette œuvre divine de salut.

- Il y a une identité essentielle de tous les hommes qui sont tous créés à l'image de Dieu et englobés dans un destin historique universel. Le chrétien a besoin de devenir plus conscient de cette solidarité qui le lie à tous les autres hommes. Cette co-humanité fonde le dialogue que nous devons avoir avec tous.

- Dialoguer signifie, d'abord, être prêt à écouter celui avec qui nous voulons parler et partager notre foi. Dans ce dialogue, nous croyons que Christ est présent et qu'il peut nous parler à travers notre frère comme il parle à ce frère à travers nous. Le dialogue est un moyen de parvenir à une compréhension plus profonde de la vérité par la prise de conscience mutuelle des convictions et du témoignage de chaque partenaire. Il implique la possibilité non seulement d'influencer les autres, mais de changer soi-même et de vivre des situations nouvelles.

- Le dialogue n'est pas une simple communication verbale; c'est aussi une manière de vivre et d'exister ensemble avec les autres et pour les autres.

Mais d'autres voix s'élèvent qui hésitent à entreprendre cette démarche. L'opposant le plus connu à ce dialogue reste sûrement Jacques Ellul. Il écrivait en 1985:

«On ne peut plus ouvrir un livre ou un journal, protestant ou catholique, sans y trouver de profondes études sur l'excellence de l'islam, sur la nécessité de dialoguer avec lui, d'écouter ses questions, de prendre au sérieux ses revendications. (...) Alors, c'est la joyeuse ouverture à l'islam, à la pensée, à la piété musulmane...»

Et de reprocher aux chrétiens de se passionner pour ces pauvres musulmans alors que l'islam est une puissance colossale qui se sert de ses pauvres sans vergogne... Et de reprocher aux musulmans leur esprit belliqueux qui, d'après lui, est inscrit au cœur même de leur religion...³

Peu de chrétiens ont souscrit à ces propos et Jacques Ellul, malgré sa haute tenue philosophique et ses ouvrages sans nul doute de très grande valeur, est resté un homme seul dans ce combat contre le dialogue islamo-chrétien.

3. Par ces propos, J. Ellul visait surtout le dialogue avec l'islam qui ne se soucie guère d'annoncer la bonne nouvelle de l'Evangile aux musulmans. (N.D.L.R.)

Mais d'autres voix se sont élevées, et je dirai là avec raison, contre une forme de dialogue qui éviterait toutes les interrogations essentielles, qui voudrait cacher les différences réelles de ces deux religions, qui voudrait faire l'économie d'aborder une confrontation réaliste de tout ce qui nous sépare. Ces voix sont, à l'origine, celles des Eglises dites évangéliques, qui ne cessent de proclamer qu'il faut annoncer Jésus-Christ en tous temps et en tous lieux, que les chrétiens n'ont pas à mettre leur drapeau dans la poche, et qu'un véritable dialogue ne peut se passer de l'annonce directe de l'Evangile.

Permettez-moi de citer juste deux noms qui illustrèrent ce combat: le pasteur Georges Tartar et le missionnaire anglais Charles Marsh, qui ont tous deux vécu de longues années en Algérie pendant la période coloniale. En un sens, les approches de ces deux hommes (qui ne sont pas isolés) sont très différentes puisque le premier préconise un dialogue au niveau des textes de la Bible et du Coran en vue d'une recherche de la vérité contenue dans ces textes et donc d'une confrontation théologique, alors que le second préconise essentiellement un dialogue et un partage de vie en vue d'amener les musulmans à se convertir à la foi en Jésus-Christ. Ces deux démarches ont ceci de commun qu'elles ne cherchent nullement à dissimuler la *supériorité de la révélation biblique* sur la *révélation coranique* et soulignent la nécessité de ne pas renoncer à témoigner ouvertement sans aucune compromission de Jésus-Christ.

Le pasteur Tartar et ses amis ont certainement raison de dire que pour nous chrétiens la personne de Jésus-Christ doit être placée au centre du dialogue et que nous ne pouvons, pour notre part, renoncer à témoigner de Jésus-Christ. Mais pouvons-nous entreprendre ce dialogue de manière aussi directe et agressive?

Une question fondamentale se pose: quelle est la tâche la plus urgente que les chrétiens ont à entreprendre à l'égard de l'islam? Est-ce ouvrir un dialogue en vue d'une meilleure compréhension mutuelle et dans le but de réparer toutes les violences, incompréhensions, ignorances accumulées dans le passé, ce qui semble être le souci majeur de l'Eglise romaine et du COE? Ou est-ce ouvrir un dialogue pour évangéliser les

musulmans d'une façon plus vraie, plus fidèle que par le passé?

On ne saurait à vrai dire purement et simplement abandonner cette seconde perspective. Toutefois ce qui me paraît faire problème chez G. Tartar, chez C. Marsh et leurs amis est cette recherche constante de la conversion. Notre témoignage vis-à-vis des musulmans doit être désintéressé. Nous devons devenir capables de leur donner Jésus-Christ sans pour autant nous préoccuper des résultats. La seule chose nécessaire doit être, pour nous, de communiquer la vérité et la vie nouvelle qui se trouve en lui, la puissance de libération qui est contenue dans le nom de Jésus. Et laisser à l'Esprit Saint le soin de convertir les cœurs et de rassembler l'humanité en un seul corps.

Je suis convaincu que notre témoignage doit être avant tout celui de notre vie entière. En effet, pour l'immense majorité des musulmans, vivant en France et en Europe, tous les Français ou Européens sont considérés comme chrétiens, de même que, pour nous, toutes les personnes venant du Maghreb, ou de la Turquie, ou de l'Iran sont considérées comme des musulmans. Il y a pour eux, comme pour nous, une quasi-identité entre la nationalité et la religion. Inutile de dire que l'image qu'ils ont des chrétiens est bien loin de celle du Christ lui-même: elle est souvent une image de relâchement moral, de licence sexuelle, d'attachement à l'argent, de rejet à leur égard. Il y aussi, pour nous, cette image de musulmans fanatiques, commettant des attentats, déstabilisant les pays en voie de développement, créant des systèmes peu dignes de la nature humaine, tel celui des talibans en Afghanistan. Tout ceci ne doit pas effacer le témoignage fort et fidèle des nombreux chrétiens qui cherchent à témoigner réellement de Jésus-Christ dans leur vie, ni le témoignage de nombreux musulmans qui subissent davantage qu'ils ne vivent ces lois obsolètes qui leur sont imposées et qui, malgré elles, portent en eux une foi réelle. Nous ne savons pas à l'avance ce que le partenaire musulman recevra de notre témoignage, mais nous serons sans doute les premiers bénéficiaires de cet échange, car bien des chrétiens qui ont pris au sérieux l'islam et les musulmans ont été conduits à une foi chrétienne plus profonde et plus authentique.

Conclusion: Les limites du dialogue

1. Il y a d'évidentes similitudes entre le Dieu des chrétiens et le Allah des musulmans, qui vont bien au-delà du seul monothéisme. Ensemble, nous croyons en un Dieu créateur de tout ce qui existe, un Dieu saint, tout-puissant et miséricordieux qui se situe au-delà de toute représentation. Nous croyons en un Dieu qui communique par sa Parole et à travers le témoignage des prophètes dont les noms sont les mêmes: Abraham, Isaac et Ismaïl, Jacob, Moïse, Jean-Baptiste et Jésus. Ce qui nous rapproche aussi, c'est que nous croyons que Dieu a un projet pour l'humanité, que son message de salut s'adresse à tous sans exception et que notre destinée est de nous retrouver dans la proximité de Dieu par delà la mort.

2. Ces similitudes ne doivent pas cacher les différences réelles entre la foi en Dieu des chrétiens et des musulmans. Très souvent, nous ne mettons pas la même chose derrière les mêmes mots, que ce soit des noms propres comme Abraham, Moïse, David ou Jésus, ou bien des noms communs comme prophète, prière, foi ou jugement dernier. Nous ne sommes pas d'accord sur la forme ou le contenu du message de la Torah de Moïse ou de l'Evangile de Jésus. Mais ce qui nous divise le plus fondamentalement, c'est assurément le caractère décisif et définitif que les chrétiens reconnaissent à Jésus, et les musulmans au Coran, sans oublier le statut, reconnu ou non, de Muhammad comme prophète postbiblique.

3. Dès lors, je serai tenté de dire que certainement chrétiens et musulmans ont le même Dieu si tant est que l'on peut avoir un Dieu, mais notre compréhension de Dieu diverge sur des points décisifs dans l'exacte mesure où notre accès à Dieu, à sa Parole et à sa volonté est différente: dans un cas Jésus-Christ auquel rend témoignage la Bible et dans l'autre le Coran dont Muhammad est le témoin.

Au regard de nos certitudes, islam et christianisme sont incompatibles, mais au regard de l'infini de Dieu qui ne se laisse enfermer dans aucune représentation et aucun discours, il n'est pas interdit de penser que le dialogue entre la foi chrétienne et

la foi musulmane peut nous inciter actuellement à un approfondissement de la connaissance de la vérité. En effet, quel que soit le respect d'un musulman pour Jésus, le Coran reste le critère dernier de la Parole de Dieu, ou alors il n'est pas musulman. Et de la même manière, quelle que soit l'appréciation d'un chrétien pour le message du Coran ou de la vie de Muhammad, son critère dernier restera la Bible et son témoin par excellence: Jésus.

La question étant en dernière analyse, me semble-t-il, de savoir si ces divergences nous contraignent à nous exclure mutuellement en tant que seuls détenteurs de la vérité, ou si elles peuvent nous servir d'émulation dans la quête et le service de Dieu qui nous dépasse infiniment.

C'est cette dernière voie qui se trace au verset 48 de la cinquième sourate du Coran:

«Si Dieu l'avait voulu, il aurait fait de vous une seule communauté. Mais il a voulu vous éprouver par le don qu'il vous a fait. Cherchez à vous surpasser les uns et les autres dans les bonnes actions. Votre retour, à tous, se fera vers Dieu; il vous éclairera, alors, au sujet de vos différends.»

A paraître aux éditions Kerygma

ISLAM ET CHRISTIANISME EN DIALOGUE PAISIBLE

- Le Dieu du Coran est-il le Dieu de la Bible?
par Pierre Berthoud
- Jésus dans l'Evangile et dans le Coran,
par Alain Georges Martin
- Judaïsme, christianisme, islam: les chemins de
l'amour?
par Antoine Schluchter

TRAVAIL, RICHESSE ET PROPRIÉTÉ DANS LE PROTESTANTISME

Michel JOHNER*

Introduction

La concomitance entre protestantisme et prospérité économique est un fait qui est admis aujourd'hui par l'ensemble des historiens. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, en particulier, la carte des développements économiques de l'Europe épouse très nettement les frontières des pays d'obédience protestante. Ce qui porte quelqu'un comme Alain Peyrefitte, dans *Le mal français*, à s'interroger en disant: «A partir du XVII^e siècle, pourquoi le terreau des nations latines s'est-il appauvri, alors que celui des pays du Nord paraissait s'enrichir? Comment les promoteurs, les initiateurs, les innovateurs ont-ils pu, ici, se multiplier et s'épanouir, alors qu'ailleurs une espèce d'inertie sociale les éliminait ou les paralysait?»¹ Le constat de cette prospérité protestante est unanime, autant, d'ailleurs, comme le fait remarquer André Biéler, de la part des partisans de la Réforme que de ses adversaires: alors que ses partisans vantent le goût du travail des puritains, qui aurait mis les peuples

* M. Johner est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, où il enseigne l'éthique et la théologie pratique. Il est membre de la Commission Eglise et société de la Fédération protestante de France. Ce texte est celui de la communication donnée lors du colloque organisé par le Centre de recherche en éthique économique et des affaires et déontologie professionnelle, Université d'Aix-Marseille III, Faculté de droit et de science politique, sur le thème «Ethique et propriété», les 5 et 6 juillet 2001.

1. A. Peyrefitte, *Le mal français* (Paris: Plon, 1996), chap. 18: «Pourquoi l'Occident a divergé», 164.

protestants en tête des nations industrielles, ses adversaires, comme le catholique Robert Beauvois, voient dans l'ardeur laborieuse des protestants et leur âpreté au gain l'origine du matérialisme ravageur qui détruit le monde moderne². Où les opinions divergent considérablement, c'est dans l'analyse des raisons de cette prospérité économique. Tout a été dit à ce sujet, parfois par des auteurs au parti pris antiprotestant pour lesquels il était difficile de reconnaître une portée sociale positive à la Réforme protestante. Aujourd'hui encore, plusieurs opinions s'expriment à ce sujet. Selon Emmanuel Todd, par exemple, le dynamisme économique protestant serait un accident imputable à des causes indirectes, comme le développement de l'alphabétisation et de l'éducation. Ce n'est qu'accidentellement, et presque à son insu, que cette alphabétisation aurait eu des retombées économiques³.

Pour d'autres, comme A. Peyrefitte, ce dynamisme s'inscrirait dans la suite toute naturelle des développements économiques amorcés en Europe à partir du XIII^e siècle. Et l'académicien de soutenir la thèse selon laquelle ce serait en réalité la Contre-Réforme qui aurait tenu les pays catholiques à l'écart de ce développement historique naturel. Le protestantisme ne serait pour rien dans sa prospérité.

D'autres analysent cette prospérité comme la conséquence naturelle de la fuite des cerveaux et des phénomènes de migrations, très importants au XVII^e parmi les populations protestantes les plus fortunées et instruites. C'est cet exode qui serait venu enrichir les terres de refuge.

D'autres s'attachent à des arguments psychologiques, faisant remarquer que les minorités nationales ou religieuses, se trouvant dans la situation de dominés par rapport au groupe dominant, sont généralement attirées par l'activité économique, du fait même de leur exclusion, volontaire ou involontaire, des positions politiques influentes. Ou bien ils soulignent le rôle psychologique considérable exercé par l'exil et le fait d'être arraché à ses liens

2. A. Biéler, *La force cachée des protestants* (Genève: Labor & Fides, 1995), 27.

3. E. Todd, «Le dynamisme protestant est un accident», interview dans *Réforme* (n° 2791, 8-14 octobre 1998, 8.

traditionnels. Le simple fait de changer de résidence serait un moyen efficace d'intensifier le rendement du travail⁴.

D'autres, enfin, demandent, plus sournoisement, si c'est le protestantisme qui a engendré la prospérité, ou, au contraire, la prospérité qui a attiré les protestants?

Ceci dit, il nous semble essentiel, si nous voulons espérer comprendre quelque chose à la prospérité des protestants, de pousser l'analyse en deçà des facteurs accidentels qui ont pu l'accélérer, en pénétrant la pensée religieuse spécifique au protestantisme. Nul ne peut espérer comprendre le rapport du protestant à l'argent sans prêter attention à sa théologie, c'est-à-dire à la nature des convictions religieuses qui l'ont animé et propulsé jusque dans le domaine économique. Cette analyse a été rendue célèbre par l'ouvrage de Max Weber *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* publié en 1905, dans lequel l'auteur développe sa fameuse thèse sur l'affinité qui existerait entre l'éthos du calvinisme puritain et la mentalité de l'entrepreneur capitaliste.

Vouloir établir des liens directs entre des domaines aussi complexes et éloignés que la pensée religieuse et la vie économique est une démarche qui peut paraître bien téméraire. Cependant, elle est essentielle. Ne serait-ce pas passer à côté du sujet que de ne pas s'interroger sur la part qui revient aux facteurs religieux dans cette prospérité, à côté des innombrables facteurs historiques et psychologiques qui ont indubitablement contribué à son accélération?

Ceci dit, il faut préciser d'emblée qu'il est hors de notre pensée de soutenir la thèse selon laquelle l'esprit du capitalisme ne saurait être que le résultat de certaines influences de la Réforme, et encore moins d'affirmer que le capitalisme, en tant que système économique, serait la conséquence directe de celles-ci.

4. Cf. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1964, éd. originale en allemand 1947), 34.

L'essence religieuse de la Réforme

Au cœur de la Réforme protestante se trouve la conviction, née d'une relecture des Évangiles, que pour l'ensemble des hommes (reconnus coupables et insolubles devant Dieu), il n'y a d'espérance de «salut» ou de «justification» qu'à travers un acte de foi personnel en l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ. S'il y a une idée qui doit être retenue de la Réforme, c'est celle-là. Tout le reste n'est que construction à partir de cette conviction théologique centrale et fondatrice: le salut accessible pour tout homme à travers une foi personnelle en l'œuvre accomplie par Jésus-Christ en sa faveur (le Médiateur unique et autosuffisant entre Dieu et les hommes).

Par voie de conséquence, il s'en est ensuivi, dans le protestantisme, une valorisation certaine de l'individu ou de l'individualité au détriment des médiations sacramentelles et ecclésiales. Dans la tradition protestante s'est affirmée avec force la conviction qu'une vocation est adressée par Dieu à tout individu, laquelle fait de chacun, à ses yeux, une personne unique et responsable d'elle-même.

D'où l'attachement, dans la tradition protestante, à ce qui va être appelé le «sacerdoce universel des croyants»: la conviction que tout croyant est prêtre devant Dieu, attachement qui va donner naissance au sein du protestantisme à une idée de l'autorité et du gouvernement de type démocratique, tout d'abord dans l'Eglise, puis ensuite, par analogie, dans la cité politique.

Comme l'a écrit A. Peyrefitte, lorsque Calvin (1509-1564) a exhorté ses coreligionnaires à devenir responsables d'eux-mêmes, il a, en réalité, déclenché un mouvement dont il n'a certainement pas imaginé l'ampleur des conséquences historiques, un mouvement qui va, sur plusieurs siècles, ébranler la plupart des structures hiérarchiques du Moyen Âge, et inspirer leur remplacement par des structures de type démocratique, que ce soit dans la sphère de la société civile ou celle de la société religieuse⁵.

5. Cf. A. Peyrefitte, *op. cit.*, 167.

Luther et la vocation

La dignité spirituelle des professions séculières

Parlant de vocation, Calvin est lui-même héritier de Luther (1483-1546), qui a posé cinquante ans plus tôt la pierre fondatrice de toute l'éthique protestante du travail au travers de son concept de *Beruf* (vocation). La particularité de la pensée luthérienne, à ce sujet, est d'avoir étendu à l'exercice des professions (manuelles, artisanales, commerciales, techniques) la dignité spirituelle et religieuse qui était jusqu'alors reconnue à la vocation des prêtres et des moines.

Pour Luther, le métier prendra de plus en plus d'importance. La vie monastique, à ses yeux, soustrait l'homme aux devoirs de ce monde, alors que l'accomplissement des devoirs professionnels dans le monde devient l'expression la plus directe de l'amour du prochain commandé par l'Évangile.

La hardiesse du concept luthérien fut non seulement de revêtir la vocation professionnelle d'une dignité religieuse égale à celle du ministère ecclésial traditionnel, mais aussi, dans le même élan, de lui reconnaître une forme d'indépendance vis-à-vis du clergé, de reconnaître que l'activité professionnelle se déploie dans une sphère qui lui est propre, dans laquelle l'Église n'a pas vocation d'intervenir de façon directe, et dans laquelle, en conséquence, l'énergie créatrice de l'artisan peut se déployer en toute liberté.

Certains auteurs parlent à ce propos de «désacralisation» du monde du travail (ou «sécularisation», ou «laïcisation», ou «désenchantement»). Mais aucune de ces expressions ne nous semble adéquate. Car l'idée selon laquelle le travail séculier n'aurait pas de lien avec la religion, ou serait autonome par rapport à elle, serait à l'opposé de ce que Luther a prêché ! Le boulanger luthérien, lorsqu'il pétrit son pain, est au contraire habité par la conviction qu'il est ministre de Dieu face à son pétrin, et qu'il glorifie Dieu au travers de ce service autant que le prêtre.

Si donc le travail séculier reçoit une forme d'indépendance, dans la pensée protestante, c'est sans doute une indépendance vis-à-vis de l'Église, à laquelle la dignité des professions n'est plus subordonnée, mais certainement pas une indépendance vis-à-vis de Dieu, tout au contraire !

Avant et après la Réforme

Les civilisations antiques, de façon générale, n'ont pas eu beaucoup de considération pour le travail. Dès qu'elles l'ont pu, elles en ont fait la spécialité des esclaves.

Dans la tradition judéo-chrétienne, en revanche, le travail a reçu, dès l'origine (avant même qu'il ne devienne labeur) une forme de dignité. Il est une obligation que l'homme reçoit vocation d'assumer comme étant une des formes du service de Dieu et du prochain.

En chrétienté, cependant, jusqu'à la fin du Moyen Âge, le travail a souvent été considéré comme une besogne temporelle un peu négligeable, qui n'a pas pour elle la dignité spirituelle des exercices de piété ou de la vie monastique. Avant la Réforme, le travail relevait la plupart du temps des contingences matérielles auxquelles il fallait bien que certains hommes répondent tant qu'ils ne pouvaient pas s'en dispenser. Il était rarement reconnu comme étant lui-même l'objet d'une vocation, dont Dieu serait à la fois l'inspirateur et le bénéficiaire.

C'est ce que M. Weber a appelé l'«ascétisme séculier» des protestants. Avant la Réforme, a-t-il dit, plus l'ascétisme s'emparait d'un individu, plus il l'expulsait de la vie courante et du monde du travail. Avec la Réforme, en revanche – ceci est particulièrement évident dans le puritanisme –, l'idéal ascétique est recherché à l'intérieur même de l'activité professionnelle⁷. Au XVI^e siècle, écrit A. Peyrefitte, «le catholique satisfait son instinct de dépassement en s'abîmant dans la prière. Le protestant se dépasse en se jetant à corps perdu dans les occupations les plus terre à terre. La foi catholique s'épanouit dans la mystique. La foi protestante s'épanouit dans la pratique.»⁸

Calvin et l'éthique du travail

Travail de Dieu et travail de l'homme

Calvin, en la matière, est venu bâtir sur le fondement posé par

6. Cf. Gn 1:28 et 3:17.

7. Cf. M. Weber, *op. cit.*, 139.

8. A. Peyrefitte, *op. cit.*, 167.

Luther. En tant que réformateur de la seconde génération, il fut sans doute en meilleure position que Luther pour dégager les implications sociales et politiques de l'Évangile prêché.

Notamment, Calvin enrichira les thèses de Luther par la conviction que la dignité du travail découle du fait que le travail de l'homme s'inscrit dans le prolongement du travail que Dieu entreprend dans le monde pour l'entretien de ses créatures. Au travers de son travail, l'homme est fait «collaborateur de Dieu», il est placé dans la position du gérant ou de l'intendant, appelé à mettre en œuvre et en valeur toutes les richesses de la création.

Pour cette raison, l'oisiveté, en morale protestante, a toujours été considérée comme étant un vice particulièrement répréhensible, par lequel l'oisif dénature en quelque sorte son humanité. Dans cette tradition, le refus du travail, ou la paresse, est interprété comme le refus de répondre aux attentes de Dieu, comme une forme de rupture avec lui.

Dans cette optique, il fut également perçu comme essentiel, pour que le travail retrouve son sens spirituel, que le travailleur se remette personnellement en condition devant Dieu. Il est regardé comme essentiel qu'il s'approprie lui-même, dans la foi, les bénéfices de l'œuvre rédemptrice que Dieu a accomplie en sa faveur, ce que le croyant est appelé à exprimer symboliquement au travers du respect du repos dominical. Le travail, pour Calvin, n'a pas de dignité intrinsèque. Il ne saurait être idolâtré. Le travail n'est pas digne en soi, mais susceptible de le devenir en se réinscrivant dans la continuité du travail de Dieu.

La rétribution et la grâce

En matière de salaire ou de rétribution, la clé de voûte de la morale calvinienne (comme aussi de celles de nombreuses autres familles spirituelles) est l'affirmation selon laquelle Dieu est lui-même le grand pourvoyeur de la richesse. De telle sorte que la rétribution du travail, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est regardée comme don de Dieu: une grâce que les hommes sont appelés à recevoir avec reconnaissance. La rémunération du travail est reçue comme le salaire immérité dont il plaît à Dieu, dans sa

grâce, d'honorer l'œuvre de chacun⁹. Disant cela, nous touchons du doigt un des points névralgiques du rapport entre le calvinisme et le capitalisme.

L'enrichissement et la propriété

Weber fait remarquer que ce qui constitue le moteur de l'activité économique des populations protestantes, ce n'est pas, en premier lieu, le désir de s'enrichir, de jouir ou de posséder (car celui-ci a existé dans toutes les sociétés, et à toutes les époques), mais plus précisément le passage de ce que Weber appelle un esprit «précapitaliste», dans lequel le peuple en général travaille juste assez pour satisfaire ses besoins vitaux, à un esprit nouveau (qui préfigure celui du monde économique moderne) où chacun est incité à travailler au-delà du minimum nécessaire, et aspire à accroître ses revenus bien au-delà de ce minimum, dans un processus de croissance idéalement infini¹⁰. L'ascétisme séculier des protestants, dit Weber, a eu pour effet psychologique/spirituel de débarrasser le désir d'acquiescer de toutes les inhibitions de la morale traditionnelle¹¹.

Dans cette perspective, il va sans dire que la propriété et la richesse ne vont pas causer de problèmes de conscience particuliers aux protestants. A une nuance près, cependant, que signale A. Biéler: c'est qu'avant la Réforme, on était dans la logique d'une société hiérarchique et statique, dans laquelle les biens acquis, ceux dont on jouit sans effort, étaient considérés comme nobles et protégés, tandis que les richesses nouvelles, créées avec effort (la richesse de la bourgeoisie) étaient facilement méprisées, voire spoliées¹². Et il est certain que, dans les pays protestants, cette échelle de valeurs a été renversée.

9. C'est la raison pour laquelle, en morale calvinienne, le maître du travail ne saurait disposer des salaires de ses employés selon son bon plaisir. Comme le dit A. Biéler, le produit du travail n'appartient pas davantage au maître qu'à l'ouvrier. Ensemble, ils reçoivent ce produit comme la récompense providentielle de leurs efforts. Patrons et employés sont ensemble débiteurs de Dieu. Et doivent donc se répartir équitablement ces fruits en tenant compte de l'apport initial et de la responsabilité de chacun. A. Biéler, *op. cit.*, 139.

10. Cf. A. Biéler, *op. cit.*, 152.

11. M. Weber, *op. cit.*, 209.

12. A. Biéler, *op. cit.*, 128.

Certains puritains, notamment, ont dénoncé les dangers d'une «richesse thésaurisante» et le confort oisif qu'elle procure, et valorisé, en revanche, dans leur prédication, une dynamique d'enrichissement et de réinvestissement immédiats, conduisant à l'accumulation croissante d'une fortune à laquelle ils touchent le moins possible, pour la transmettre ensuite à d'autres en processus incessant de croissance.

La sobriété et l'ascèse

Ce goût du réinvestissement immédiat a également été renforcé, au sein du puritanisme (qui est la branche anglo-saxonne de la tradition calvinienne), par le fait que le puritain est quelqu'un qui, de façon générale, s'est imposé, par rapport à ses besoins personnels, un ascétisme assez rigoureux. Le puritain, en effet, s'est interdit de jouir de façon futile de la richesse qu'il a gagnée, notamment par l'achat d'objets de luxe ou toutes sortes de dépenses somptuaires (qui, de son point de vue, flattent l'orgueil et la vanité, mais ne glorifient pas Dieu). Pour cette raison, le puritain, même fortuné, est quelqu'un qui peut s'imposer une vie très simple et d'apparence modeste.

Dérapages vers une théologie de la rétribution

Les puritains, nous l'avons dit, se sont livrés à une activité professionnelle intense dont le succès leur est apparu comme étant le signe de la grâce de Dieu. A partir de là, la connivence entre la pensée religieuse et l'esprit capitaliste n'a pas manqué, chez certains ressortissants du puritanisme, de s'accroître de plusieurs degrés supplémentaires, conduisant la pensée sur le terrain glissant d'une «théologie de la rétribution». Au sein du puritanisme américain, en particulier, s'exprime parfois un rapport à l'argent assez ambigu, lorsque le profit, ou la richesse, est regardé comme le signe, pour ne pas dire le sacrement, de la bénédiction divine.

Auparavant, la fortune était accueillie avec action de grâce, comme un don de Dieu, mais pas de façon automatique. La fortune pouvait aussi être regardée comme le salaire de comportements frauduleux que Dieu condamne. Et les revers de fortune, *a contrario*, ne pouvaient être interprétés comme étant

le signe d'une désapprobation divine. En revanche, chez certains ressortissants du protestantisme puritain, a pu se développer parfois une véritable «théologie de la rétribution» (ou «théologie de l'abondance»), qui consiste à poser une équation directe, et retournable, entre enrichissement et bénédiction. L'enrichissement est alors regardé comme une forme de sacrement séculier, de telle sorte que ceux qui font fortune puissent pratiquement s'annexer la justification, au sens théologique du terme. Dans l'enseignement de la Bible, auquel les protestants se réfèrent sans cesse, il est notable que Dieu ne lie pas forcément sa bénédiction à ce signe. Job, par exemple, est quelqu'un qui doit apprendre que la bénédiction de Dieu reste sur lui malgré sa misère et ses revers de fortune. Dieu peut enrichir. La richesse peut même revêtir un sens prophétique¹³. Mais Dieu n'enrichit pas systématiquement ou nécessairement. De telle sorte que l'enrichissement ne saurait être considéré comme la preuve de sa bénédiction¹⁴.

De surcroît, cette équation établirait une échelle de valeurs (rattachant la misère à la paresse et la prospérité à la vertu), qui n'a aucune possibilité de signification dans le monde économique moderne. Qui pourrait affirmer aujourd'hui que le capitalisme rémunère selon leurs mérites les individus qui offrent leurs services tout au long de la chaîne de production et de distribution, souvent de façon très anonyme et impersonnelle?

Richesse et prédestination

Si l'ouvrage de Max Weber a apporté une contribution très importante à la réflexion sur la relation entre protestantisme et capitalisme, il soutient cependant une thèse assez singulière qui est aujourd'hui unanimement critiquée: l'affirmation selon laquelle le capitalisme puritain serait la conséquence directe de son attachement à la doctrine de la prédestination.

13. La richesse de Salomon, par exemple, au cœur de l'Ancien Testament, est un signe et une prophétie. Cette richesse, à proprement parler, n'est pas la sienne, mais celle du Royaume qui vient.

14. Au travers de l'Ancien Testament, de façon générale, il faut cependant reconnaître que la richesse des injustes reste un scandale. Le psalmiste, par exemple, fait largement retentir cette indignation: la richesse des injustes, à ses yeux, relève pratiquement de la profanation.

Il s'ensuit, dans l'ouvrage de Weber, des développements quelque peu touffus et nébuleux, sur ce que serait, d'après lui, la doctrine de la prédestination dans le protestantisme. Il faut préciser d'emblée que Weber parle prédestination en des termes dans lesquels il serait bien difficile aux théologiens protestants de reconnaître leur pensée.

L'essentiel de son propos est le suivant: partout où est maintenue la doctrine de la prédestination surgit la question des critères auxquels un homme peut reconnaître qu'il appartient ou non au nombre des élus. Ne pouvant se contenter de la simple confiance dont parlait Calvin, le protestant, d'après Weber, aurait besoin de dissiper ses doutes. Et ce serait par son investissement éperdu dans l'activité professionnelle et économique qu'il chercherait à dissiper les doutes religieux engendrés par la doctrine de la prédestination, en référence au principe énoncé par le Christ, dans l'Evangile, selon lequel «on reconnaît l'arbre à ses fruits»¹⁵. Ce qui expliquerait, d'après Weber, le développement, chez les protestants, d'une forme de pragmatisme utilitariste, qui ne reconnaîtrait la présence de la grâce qu'aux fruits qu'elle porte, notamment dans le domaine économique et financier, devenu une forme de sacrement séculier.

Le prêt à intérêt

Il serait impossible de conclure ce tour d'horizon des complicités entre calvinisme et capitalisme sans aborder le point qui est sans doute le plus connu du grand public: la caution morale que Calvin a apportée à la pratique du prêt à intérêt.

Il se trouve, en effet, que Calvin a non seulement donné ses lettres de noblesse aux échanges économiques (en défendant, par exemple, la division du travail ou la liberté d'entreprise), mais encore, et c'était beaucoup plus hardi, aux activités financières, à condition que celles-ci soient subordonnées à une éthique sociale rigoureuse qui leur serve de garde-fou¹⁶. Calvin a été le premier théologien de l'ère moderne à légitimer

15. M. Weber, *op. cit.*, 126-127.

16. Pour une exposition détaillée, cf. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, (Genève: Librairie de l'Université, 1959), 453-469.

moralement la pratique du prêt à intérêt, à l'encontre de toute la morale chrétienne antérieure.

Calvin, sur ce sujet comme sur bien d'autres, interroge la Bible, et reconnaît que le prêt à intérêt y est effectivement condamné. Selon la loi biblique, celui qui peut venir en aide à son prochain dans la difficulté par prêt d'argent doit le faire sans prélever d'intérêt¹⁷. C'est un prêt qui doit être gratuit, dans le prolongement de la gratuité des relations que Dieu établit avec les hommes. «Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement», dira Jésus¹⁸. Dans la relation au prochain en difficulté, la loi d'argent doit s'effacer. La relation d'argent doit devenir secondaire pour manifester concrètement la solidarité qui lie les membres de la communauté.

Mais Calvin constate que si la Bible condamne l'usure là où devrait se manifester la charité, elle ne parle pas, en revanche, d'une autre pratique, qu'il appelle le «prêt de production», c'est-à-dire le type de prêt qu'exige l'élargissement d'un marché, et qui n'entre pas dans le cadre du devoir de charité. Le prêt de production est le capital nécessaire à la mise en œuvre d'une nouvelle entreprise rémunératrice.

C'est sur la base de cette distinction que la condamnation traditionnelle de l'usure fut maintenue par Calvin en ce qui concerne le prêt de secours ou d'assistance, et cette même interdiction levée en ce qui concerne le prêt de production.

C'est une distinction, qui, dans la pratique, ne se révélera pas toujours aussi aisée qu'il peut paraître (souvent il est bien difficile de dire où passe la frontière entre le prêt de production et le prêt d'assistance). Mais sur le plan théorique, c'est de cette façon que le prêt à intérêt a reçu la caution morale de Calvin.

Ce qu'on oublie, en revanche, le plus facilement, ce sont toutes les réserves auxquelles le réformateur a soumis cette caution; c'est l'éthique sociale rigoureuse, qui, à ses yeux, devait impérativement servir de garde-fou à l'exercice de cette liberté nouvelle.

17. Cf. Lv 25:36, Dt 23:19ss, Ex 22:25.

18. Cf. Mt 10:8.

Par exemple, en période de crise et de pénurie, il lui a semblé essentiel que soit assuré un contrôle des prix pour éviter que les marchands fortunés ne stockent les biens de première nécessité et profitent abusivement de la situation. De telles spéculations, pour Calvin, eussent été intolérables, et rien de moins que meurtrières.

Calvin s'est aussi opposé à la professionnalisation du prêt à intérêt, ce qui explique que la Compagnie des pasteurs de Genève ait pu ultérieurement, sous la conduite de Théodore de Bèze, s'opposer à la création d'une banque à Genève au nom du calvinisme.

Autres limites: l'intérêt, du point de vue du réformateur, ne devait pas être toléré si l'emprunteur n'avait pas gagné, avec la somme prêtée, un montant supérieur à l'intérêt demandé. Comme s'il avait dit: la rémunération du travail passe avant celle du capital. Il devait y avoir au moins la parité entre les droits du travail et ceux du capital dans la disposition du produit de leurs apports communs. A Genève, ce taux fut fixé, en 1538, à 5%, puis, plus tard, à 6,66 %.

Les historiens disent non sans raison que cette libération de l'interdiction du prêt à intérêt par l'éthique calviniste constitue un tournant majeur de l'histoire économique occidentale.

Calvin est-il donc le père du capitalisme?

En levant l'interdiction qui pesait sur la pratique du prêt à intérêt, Calvin a certainement apporté au développement du capitalisme une forme d'accélération extrêmement importante, dont lui-même n'a certainement pas imaginé l'ampleur.

Ceci dit, ce qu'on appelle aujourd'hui le capitalisme sauvage (utilitariste, individualiste, sans souci d'éthique sociale, subordonné à la loi du profit personnel) est une «éthique économique» que Calvin lui-même aurait condamnée avec la plus grande fermeté, et qui ne peut, en aucun cas, se réclamer de sa paternité.

MONOLOGUE DE SATAN

Je vais, je viens, jour et nuit je travaille,
Et m'est avis, en quelque part que j'aille,
Que je ne perds ma peine aucunement.
Règne le Dieu en son haut firmament!
Mais pour le moins la terre est toute à moi;
Et n'en déplaît à Dieu ni à sa loi,
Dieu est aux cieux par les siens honoré:
Des miens je suis en la terre adoré.
Dieu est au ciel: eh bien! je suis en terre.
Dieu fait la paix, et moi je fais la guerre.
Dieu règne en haut: eh bien! je règne en bas.
Dieu fait la paix, et je fais les débats.
Dieu a créé et la terre et les cieux:
J'ai bien plus fait, car j'ai créé les dieux.
Dieu est servi de ses anges luisants:
Ne sont aussi mes anges reluisants?
... Tous ces vauriens, ces gourmands, ces ivrognes,
Qu'on voit reluire avec leurs rouges trognes,
Portant saphirs et rubis les plus fins,
Sont mes suppôts, sont mes vrais chérubins.
Dieu ne fit onc' chose, tant soit parfaite,
Qui soit égale à celui qui l'a faite:
Mais moi j'ai fait, dont vanter je puis,
Beaucoup de gens pires que je ne suis.
Car quant à moi, je crois et sais très bien
Qu'il est un Dieu, et que je ne vaux rien.

Théodore de Bèze (1519-1605)
Abraham sacrifiant

LA THÉOLOGIE DE «DONNER» DANS L'ÉVANGILE DE JEAN

Alain G. MARTIN*

L'évangile de Jean développe une théologie des relations entre Dieu le Père et le Fils. Celles-ci sont exprimées par des verbes dont le plus employé est «envoyer» exprimé en grec par deux verbes *apostello* et *pempo*.

A côté de «envoyer», on trouve aussi le verbe «donner» dont l'étude sera faite, ci-après, dans l'évangile et dans la première épître de Jean. Ce verbe est fréquent aussi dans le reste du Nouveau Testament et de la Bible. «Donner» est une des activités fondamentales de la vie et de la société humaine. Mais si on examine l'occurrence du verbe «donner» dans Jean, on est frappé de ce qu'il est massivement employé en relation avec Jésus qui, soit donne, soit reçoit un don; de plus, le Père est souvent impliqué dans cette relation. En revanche, nous avons le contraire dans les évangiles synoptiques où «donner» impliquant Jésus est rare; on ne le trouve pratiquement qu'en Matthieu 11:27 (Lc 10:22) – «Toutes choses m'ont été données par le Père» – et dans les récits de la Cène (Mt 26:27).

Pour y voir plus clair, nous étudierons les occurrences de ce verbe dans Jean en commençant par celles qui ne semblent pas concerner Jésus. Puis, nous verrons quelques passages comportant une forte densité de «donner». Enfin, nous essaierons de dégager une synthèse et une conclusion.

*A. G. Martin est pasteur de l'Eglise Réformée de France. Il a enseigné le Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie d'Aix-en-Provence.

I. Moïse et Jacob contrasté avec Jésus

Quand Moïse donne, c'est par contraste avec le don du Fils ou du Père. En 1:17, la Loi donnée par Moïse annonce la grâce et la vérité donnée par Jésus-Christ. En 6:32, le Père et non Moïse donne le pain du ciel. Quand, en 7:19 et 7:22, Moïse donne la Loi et la circoncision, ceci souligne le fait que les Juifs sont incapables de vivre de ces dons de Moïse.

Un autre exemple de l'Ancien Testament concerne Jacob qui a donné un champ à son fils Joseph et un puits à ses descendants (4:5 et 12). Là encore, il s'agit de l'annonce d'un don que fait Jésus. Nous verrons plus loin l'importance du don dans le chapitre 4.

En 1:17, la Loi est donnée par Moïse, mais c'est pour affirmer *a fortiori* un don plus important de Jésus-Christ: celui de la grâce et de la vérité.

Nous voyons que l'emploi de ce verbe «donner» n'est pas anodin et garde toujours une implication théologique en relation avec Jésus. Les précurseurs du Christ dans l'Ancien Testament – ici, Moïse et Jacob (mais pas Abraham) – sont présentés comme des hommes qui ont donné.

II. Passages comportant une forte densité de «donner»

A) Jean 4

Dans le chapitre 4, la notion de donner apparaît, tout d'abord, dans le rappel d'un geste historique, apparemment anodin: le puits où Jésus et la Samaritaine se rencontrent est celui que Jacob a donné autrefois aux ancêtres des Samaritains¹. L'Ancien Testament ne mentionne pas le puits, mais parle plus généralement de l'héritage de Jacob et d'une terre achetée aux fils de Hamor. Le verset 12 reprend la même chose en faisant allusion à la supériorité de Jésus sur tout homme de l'ancienne alliance, que ce soit Moïse (1:17), David (7:42) ou Abraham (8:53). Ce rappel d'un don fait dans l'Ancien Testament joue un rôle d'annonciateur: il va être question ici plus particulièrement du don de Dieu.

¹ Gn 48:22 et Jos 24:32.

Mais avant de parler de Dieu comme origine du don, Jésus va être présenté comme le destinataire du don. Il demande à la femme de l'eau: donne-moi à boire – *δός μοι* (:7). Il manifeste ainsi son incarnation en se mettant au niveau de l'humanité qui demande. Cependant la femme va découvrir que le don est inversé. Elle en a l'intuition en rappelant une évidence sociale:

– on ne sollicite ni une femme, ni un Samaritain quand on est un Juif;

– le don se fait dans un sens, non dans l'autre;

– c'est le supérieur qui donne à l'inférieur.

Ce que Jésus va révéler à cette femme, c'est que l'on ne peut comprendre ce que représente le don de Dieu que dans la mesure où soi-même on est en situation de donner. Ainsi peut s'expliquer la parole du Christ: «On donnera à celui qui a et on ôtera à celui qui n'a pas.»² La richesse d'un homme est de savoir demander.

Jésus va révéler cette inversion à la femme. Reconnaître le don de Dieu en celui qui vient demander, c'est savoir que l'on a besoin de ce don. Tel est le sens de Matthieu 25 où donner à l'un des plus petits est au-delà d'un geste charitable; c'est, d'abord, se reconnaître soi-même comme celui qui a besoin de recevoir. Dieu s'est fait homme en devenant celui qui demande, mais c'est aussi pour se révéler comme celui qui donne.

Dans le judaïsme comme dans l'islam, Dieu donne; dans le christianisme, Dieu prend la peine d'être pédagogue en se mettant dans la situation de son interlocuteur: celle d'un mendiant. Jésus nous apprend à être des priants devant Dieu, en venant lui-même prier son Père. En 4:15, la parole de Jésus «donne-moi» devient celle de la femme qui demande «donne-moi». Il ne s'agit pas seulement d'un passage du matériel (eau) au spirituel (vie éternelle), mais plus profondément de la dépossession de la femme de son pouvoir de donner de l'eau (c'était un rôle important de la femme dans la société de l'époque). C'est Jésus qui possède le vrai pouvoir de donner.

A ce propos, il est intéressant de noter que le *exousia* qui peut

² Mc 4:25; Mt 13:12, 25:29.

se rendre par «pouvoir» ou «autorité» est toujours accompagné, dans Jean, du verbe «donner». Le pouvoir ne s'exerce pas pour soi-même, par une décision arbitraire. On ne peut exercer un pouvoir que s'il est reçu ou donné. Personne ne peut être propriétaire de son pouvoir. Le pouvoir du Fils est celui qui lui est donné par le Père et le Père n'exerce son pouvoir que dans la mesure où il le donne au Fils (17:2). Le pouvoir de Pilate (19:11) lui a été donné d'en haut; cela peut se comprendre à la fois comme le pouvoir donné par l'empereur à son préfet, et comme le pouvoir politique donné par Dieu.

B) Jean 6, le don du pain

Au don de l'eau qui donne la vie correspond le don du pain de vie. En Jean 6, le verbe «donner» apparaît plusieurs fois, plus que dans les textes parallèles des autres évangiles. Nous avons dans ce chapitre le don du pain et le rejet de Jésus par les siens.

Comme pour le don de l'eau à la Samaritaine (Jean 4), le récit commence par des actes concrets de Jésus: donner des poissons (v. 11). Bien qu'il soit question de la multiplication des pains et des poissons, l'acte concret du don du pain n'est pas mentionné (alors qu'il est question du don du pain et du poisson en 21:13). On ne parle de ce don que lorsqu'on passe au plan spirituel: c'est la nourriture qui vient du ciel (v. 31), le pain qui vient du ciel (vv. 31-33). Il s'agit d'un pain donné par Dieu, pain qui lui-même donne la vie. Comme la Samaritaine (4:15), la foule va demander que Jésus lui donne de ce pain-là.

Mais, par rapport au récit de la Samaritaine, le chapitre 6 ajoute deux précisions:

1. Cette nourriture est le Christ lui-même – ce pain que je donnerai est ma chair (6:51-52). Ce qui fait penser aux déclarations du chapitre 10 où Jésus donne sa vie (vv. 15 et 18). Pierre est celui qui veut faire comme le Christ; il croit qu'il pourra lui aussi donner sa vie, mais n'y arrivera pas (13:37).

2. Personne ne peut prétendre obtenir le pain du ciel. Cela n'est possible qu'à celui à qui cela est donné. Non seulement, il faut que le pain soit donné, mais il faut aussi être soi-même donné

par le Père au Fils (6:37, 39, 65). C'est un thème qui se retrouve ailleurs dans l'évangile de Jean (10:29, 18:9); nous le verrons six fois au chapitre 17. A la fin du chapitre, beaucoup vont quitter Jésus et restent seulement les douze, ceux qui sont donnés au Fils par le Père. Il ne suffit donc pas de vouloir recevoir la vie que Christ donne; il faut comprendre que le Christ n'est pas uniquement l'intermédiaire entre Dieu et les hommes, mais qu'il est lui-même le contenu de ce don. On ne doit pas se méprendre sur la personne du Christ comme en 6:15 où la foule veut faire de Jésus un roi. Le Christ est au centre de la foi, non la royauté, ou l'espoir de guérison, ou l'immortalité. Je ne crois pas au Christ dans le but de recevoir la vie éternelle; je crois au Christ et, par surcroît, il m'est donné de recevoir la vie éternelle, une guérison, une certitude. Le Christ n'est pas en marge de la foi. Il en est le contenu même et c'est pourquoi il faut manger ce pain donné par le Père. Il faut manger le donneur même; c'est ce qui est absurde et impossible si la compréhension n'en est donnée par le donneur, le Père lui-même.

C) Jean 17

Dans les 17 versets de Jean 17, le verbe «donner» se rencontre 17 fois. C'est dire la densité de ce verbe dans ce chapitre où s'exprime, le plus intensément, la relation du Fils au Père. Dans le plan de l'évangile, la prière sacerdotale joue le même rôle que la prière à Gethsémané dans les évangiles synoptiques: toutes deux expriment l'intensité de la prière de Jésus dite au Père et se situent juste avant l'arrestation et après un entretien avec les disciples.

Le Père a donné au Fils une œuvre à accomplir. Pour cela, il lui a donné tout pouvoir. Cette œuvre a pour point de départ la glorification du Père et du Fils; ils sont comme le miroir l'un de l'autre, ils se reflètent l'un l'autre. Ce que révèle plus particulièrement Jean 17, c'est que cette glorification – qui a son point de départ dans la relation éternelle du Père et du Fils – se reflète elle-même dans la relation du Dieu Père et Fils avec ceux qui sont donnés. Cette relation est de toute éternité, elle est avant que le monde fut (v. 5). Les théologiens l'ont appelée la Trinité *ad intra*, c'est-à-dire le mystère intérieur de la vie trinitaire pour

elle-même. Mais il y a aussi l'œuvre de la Trinité *ad extra*, c'est-à-dire sa relation avec la création. Il est question de celle-ci en Jean 17 et, plus particulièrement, d'une partie de l'humanité qui est appelée ici «ceux que tu m'as donnés». On a là une définition de l'Eglise; c'est le cadeau que le Père fait au Fils et dont celui-ci va se sentir responsable jusqu'à donner sa vie. L'emploi du verbe «donner» apporte une précision à la notion d'élection: elle ne valorise en rien celui ou ceux qui en sont l'objet, l'Eglise n'est rien en elle-même, elle n'est même pas nommée en Jean 17. Ce qui est central, c'est la relation du Père et du Fils. Cette humanité anonyme n'a d'existence que parce que le Père l'a donnée au Fils et que le Fils donne à ces anonymes la parole que le Père a donnée au Fils et qu'ils ont gardée. Notre salut, c'est d'avoir été donnés au Fils par le Père. La Trinité est la source de notre salut.

Ce qui est donné n'est pas du superflu ou un quelconque sous-produit. Le don qui fait vivre l'homme est la substance même de Dieu. Les croyants ne peuvent vivre que de ce que vivent le Père et le Fils en eux-mêmes. Qu'ils soient un comme nous sommes un (v. 21). Jésus leur donne la gloire qu'il a reçue de son Père (v. 22).

L'emploi du verbe «donner» est en liaison avec d'autres verbes comme «envoyer», «glorifier» (qui implique une réciprocité) ou «garder».

III. Le don et la Trinité

«Donner» implique celui qui donne, celui à qui on donne et ce que l'on donne (en grammaire, le sujet, le destinataire, l'objet). Il est remarquable que, dans Jean, il y ait interchangeabilité des rôles. Ainsi celui à qui sont donnés les croyants, le Fils (17:6), est aussi celui qui donne la parole donnée par le Père (17:8), lui qui est le Fils donné (3:16). Quand on compare 3:16 à 17:6, on voit qu'il y a inversion entre le Fils et les croyants qui sont soit ceux que le Père donne, soit ceux à qui le Père donne.

C'est le Père qui donne. Il est l'origine du don. Il est cause, *aitia*, de la Trinité, disaient les anciens théologiens. Le Père devient destinataire du don quand il est question de gloire: «afin que le

Fils te glorifie» (17:1). Ce qui implique que le Père n'est pas une entité en soi qui pourrait vivre sans les autres personnes trinitaires. Le Père a besoin du Fils pour être le Père.

Ce que le Père donne au Fils, ce sont des croyants. Nous sommes signe de la relation du Père avec le Fils. Quelle responsabilité! Mais pour être en relation avec ces croyants, le Père donne au Fils la parole (12:49; 17:8). Cette parole doit être gardée par les disciples. Ainsi le Fils garde ceux que le Père lui a donnés (17:12). Cette garde est l'œuvre du Fils parce qu'elle est celle du Père (17:11).

Le Saint-Esprit n'est pas présenté, dans Jean, d'une manière symétrique par rapport à la relation Père-Fils. Il apparaît, à première vue, comme le parent pauvre de la Trinité. Le quatrième évangile semble en parler comme par raccroc, le plaçant tantôt avant l'incarnation, tantôt après. Dans la première épître de Jean, l'Esprit est donné par Dieu (3:24 et 4:13). Par l'Esprit, Dieu demeure dans le croyant et le croyant en Dieu. En 4:13 et 14, nous avons une précision fort intéressante: l'Esprit est donné comme présence, mais le Fils est envoyé comme sauveur. Les relations entre le Père et le Fils, et le Père et l'Esprit sont exprimées par deux verbes distincts. Cette remarque est à verser au dossier du *filioque*, laquelle donnerait raison aux orientaux qui reprochent aux occidentaux de ne pas distinguer la relation du Père au Fils de celle du Père à l'Esprit, ces derniers voulant qu'on n'oublie pas la divinité du Fils. Revenons aux versets 13 et 14: peut-on en déduire une distinction entre «donner» et «envoyer»? «Donner» est lié ici à l'idée de présence, de demeure (*menô*), alors qu'«envoyer» est lié à celle de salut. Mais il faut se garder, avec Jean, de trop pousser la distinction. Ce qui est central, ce n'est pas de distinguer entre «donner» et «envoyer», mais d'exprimer que les personnes de la Trinité (ici, le Fils et l'Esprit) ne sont pas interchangeables, mais qu'elles ont bien chacune leur spécificité.

Dans l'évangile (14:16), l'Esprit, un autre paraclet, différent du Fils, est donné par le Père à l'initiative du Fils: ce don se concrétise par une présence auprès des croyants.

Pour résumer, on peut dire que, dans Jean, l'emploi du verbe

«donner» est théologique. Il révèle un aspect de la relation des personnes de la Trinité.

Par rapport à l'emploi si important de «envoyer», «donner» implique une notion de salut. L'envoi implique une mission, une responsabilité. On parle de don avec le pain et l'eau, voire la parole, pour montrer le caractère vital de ce don. Cela semble contredire ce que nous avons vu en 1 Jean 4:13-14, où l'Esprit est donné et le Fils sauveur est envoyé. Cela montre qu'il ne faut pas vouloir trop spécialiser le vocabulaire: ce qui est vrai pour l'un l'est aussi pour l'autre. Le style johannique se caractérise par des formules qui paraissent interchangeables. Il n'en faut pas conclure à l'imprécision théologique, mais on ne doit pas non plus être obsédé par une recherche maniaque de la précision: ce n'est pas la philologie qui éclaire la Trinité, mais c'est la Trinité qui précise la philologie. Ainsi, il n'y a pas confusion entre «donner» et «envoyer», mais ce qui est attribuable à l'une des personnes peut l'être aussi à l'autre. Si «donner» est majoritairement un attribut du Fils, il peut l'être aussi du Père et de l'Esprit. «Donner», comme «envoyer», implique que la relation entre les personnes de la Trinité se prolonge dans la relation de Dieu avec l'homme. Mais «donner» implique que la relation se concrétise par un don concret: le pain, l'eau, la parole, voire le croyant lui-même.

IV. Synthèse: le don de la grâce

Il n'y a pas de don sans la grâce. D'abord une remarque philologique: le mot «gratuitement» rend le plus souvent le grec *dōrean* qui est de la même racine que *didōmi* «donner».

La parole de Jésus citée en Actes 30:35 – «Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir» – n'est pas, d'abord, une exhortation éthique; elle est, d'abord, trinitaire, elle est l'expression de la joie de la vie relationnelle des personnes de la Trinité. On pourrait en dire autant de Matthieu 10:8: «Donnez gratuitement ce que vous avez reçu gratuitement.»

Ce que le Père donne au Fils, c'est l'Eglise.

Ce que le Fils donne au Père, c'est sa vie.

Ce n'est pas un donnant-donnant (qui pourrait conduire à une conception utilitariste du sacrifice du Christ). La croix est une réponse du don de l'Eglise. La croix n'est pas un moyen d'acheter le Père pour avoir donné l'Eglise au Fils. Elle est un acte d'amour, un acte par lequel le Fils se montre responsable du don que le Père lui a fait. Le Christ ne meurt pas, d'abord, pour nous mais pour le Père. Attention! Loin de moi de nier notre rédemption du péché par la croix. Il faut simplement se garder d'une vision égocentrique de la croix. Il y a une manière égoïste de dire: «Jésus est mort pour moi». Le Fils est mort, d'abord, pour le Père: c'est un amour qui se situe au niveau du mystère trinitaire. Quand j'accepte cela, je peux dire «Jésus est mort pour moi.» Il faut avoir reçu l'Esprit dont parle Romains 8:15, «Vous avez reçu un Esprit d'adoption par lequel nous crions Abba! Père!» Par cette adoption filiale, nous devenons des fils au bénéfice de la rédemption par la croix.

La croix n'est pas un acte passif subi par Jésus en face de la colère du Père. Le jugement est un acte du Fils; le Père ne juge personne, il a remis tout jugement au Fils (5:22). Le jugement est un acte de souveraineté donné au Fils par le Père, mais en même temps ce jugement s'exerce en communion avec le Père: «Mon jugement est juste parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.» (5:30) On voit bien que, dans ce passage (5:22-30), les œuvres que le Fils reçoit l'ordre de faire ne le sépare nullement de la communion avec le Père.

L'emploi du verbe «donner», dans l'évangile de Jean, fournit quelques indications sur les relations du Père et du Fils. Ils se donnent gloire l'un à l'autre. Il existe un échange entre eux. Mais ce que nous dit, principalement, cet évangile, c'est que le don implique la création. La création est un don et elle est une expression de la vie trinitaire. Plus précisément, c'est l'élection qui apparaît comme un don. Le Père donne «les siens», l'Eglise au Fils et le Fils donne sa vie au Père. Jean rejoint ici ce que Paul dit en parlant du mariage en Ephésiens 5:25: «Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle.» En donnant sa vie, le Fils ne fait pas acte d'infériorité en se sacrifiant, il ne fait que

répondre au don du Père par le don de soi-même. Le mystère qui nous est révélé ainsi est que le don est, à la fois, un échange et un acte gratuit: échange, parce qu'il n'y a de don que s'il y a relation; acte gratuit, parce que le don ne peut s'inscrire dans un calcul d'échange, *do ut des* (je donne pour que tu donnes). En échange d'un don gratuit, on ne peut donner que soi-même, car la relation ne se situe pas au niveau d'objet que l'on peut échanger, mais au niveau de la grâce signifiée par l'acte de donner.

L'acte de grâce qui répond à la création, c'est la croix.

Conclusion

Le mystère trinitaire ne nous est jamais révélé dans sa totalité, c'est pourquoi il ne peut pas devenir un système d'explication du monde. Ce qui nous en est dit par l'Écriture est toujours limité à ce qui, aux yeux de Dieu, nous est nécessaire.

Tout cela peut paraître spéculatif. C'est le danger de ces sortes de réflexions que de donner à l'imagination l'illusion de la science. Son rôle se limite à nous rappeler que la théologie ne peut reposer sur une anthropologie. L'intelligence de l'homme ne peut saisir la totalité du mystère de la Trinité. En revanche, ce qui lui est donné de connaître dans la révélation est nécessaire et suffisant à l'homme pour connaître et vivre son salut.

Le don, tel qu'il nous est montré dans l'évangile de Jean, nous éclaire sur la richesse de l'alliance qui est l'épine dorsale de l'histoire du salut. On a depuis longtemps remarqué que l'alliance que Dieu traite (coupe, dans le langage biblique) avec l'homme, n'est pas symétrique: ce ne sont pas deux égaux qui s'engagent l'un envers l'autre. Dans Jean, il y a aussi dissymétrie. Il y a, d'une part, le don concrétisé par un objet tiers, d'autre part, il y a le don de soi. Le Père donne des amis à son Fils et le Fils donne sa vie pour ceux qui lui sont donnés.

L'éthique chrétienne se fonde sur une réflexion trinitaire qui nous aide à mieux construire notre vie. Nous avons, certes, à sans cesse réapprendre à donner, mais aussi à nous rappeler que nous sommes un cadeau pour l'autre. Notre relation à l'autre ne peut

être une relation de domination; étant cadeau, qu'apportons-nous à notre prochain? D'autre part, l'acte de donner n'est pas anodin, secondaire ou anecdotique; il est fondamentalement une création. Donner, c'est créer un mode nouveau de relation. Enfin, l'évangile de Jean rappelle que la réponse au don n'est pas un donnant-donnant. Je ne donne pas pour attendre une réciprocité; mais recevoir un don crée une responsabilité; pour Jésus, celle de donner sa vie pour ses amis. Le don, dans la relation humaine, signifie que tout ne peut être calcul, attente d'un retour de bienfait. La gratuité dans le don implique une disponibilité à ce qui est donné. Dans le don, tel que le conçoit l'évangile de Jean, il ne peut y avoir ni domination, ni profit. Nous sommes à l'opposé de ce à quoi nous sommes habitués dans nos vies sociale et économique. La conception trinitaire du don est une contestation radicale d'une société fondée sur la recherche du profit.

COLLOQUE UNIVERSITAIRE
À LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE D'AIX-EN-PROVENCE
le samedi 7 décembre 2002

Thème : Le corps et la foi, christianisme et corporalité

9h15 Ouverture

Théologie:

9h30 Le christianisme méprise-t-il le corps?
par Xavier Lacroix

10h La centralité de l'incarnation dans le christianisme
par Paul Wells

10h30 Pause café

Spiritualité:

11h Le corps dans la spiritualité orthodoxe
par Jean-Claude Larchet

11h30 Discussion des trois communications

12h Repas

Sciences humaines:

14h Psychologie/anthropologie: l'évolution des représentations du corps et
de ses pratiques pendant les périodes modernes et post-modernes
par Pierre Therme

14h30 Histoire de l'art. Sécularisation de la culture et changement
de la représentation du corps dans l'art pictural russe
par Danielle Beaune-Gray

Ethique:

15h Don d'organe, incinération et espérance de la résurrection corporelle
par Michel Johnner

15h30 Pause café

16h Discussion des trois communications

Sciences bibliques:

16h30 Ancien Testament. Le corps et la pudeur dans la Genèse
par Pierre Berthoud

17h Nouveau Testament. Corps du Christ et culte du corps à Corinthe
par Gordon Campbell

18h Repas

20h Conférence publique: L'espérance de la résurrection corporelle:
je crois en la résurrection de la chair
par Xavier Lacroix

20h30 Table ronde avec l'ensemble des intervenants

21h30 Clôture

Pour tout renseignement et inscription, s'adresser au Secrétariat de la Faculté,
33 av. Jules Ferry F - 13100 Aix-en-Provence
Tél.: 04 42 26 13 55. Fax: 04 42 93 22 63



SOLI DEO GLORIA