

# LA REVUE REFORMEE

## Théologie pratique

Matthijs J.C. BLOK Christianisme et quête d'identité en Afrique	1
Harold KALLEMEYN La visite pastorale	29
Freddy SARG Quelle place réservons-nous aux personnes âgées dans notre société?	39
Claire PUGLISI KACZMAREK Enjeux des aspects contradictoires de la théologie pratique de Thomas Chalmers au début du XIX <sup>e</sup> siècle	51
<i>Etude biblique</i> Pierre BERTHOUD Le pain de vie	67
Liste des ouvrages reçus en 2002 et 2003	79

N° 228 – 2004/3 – JUIN 2004 – TOME LV - 5 FOIS / AN



# ***La Revue réformée***

publiée par

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

Comité de rédaction:

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

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

*Editeur:* Paul WELLS, D. Th.  
[pwells@club-internet.fr](mailto:pwells@club-internet.fr)

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

# CHRISTIANISME ET QUÊTE D'IDENTITÉ EN AFRIQUE

La genèse et l'évolution de la théologie africaine  
dans la tradition ecclésiale catholique romaine

Matthijs J.C. BLOK\*

Le nœud du problème que nous osons croire à la base de la théologie africaine est le fait que, pendant la période de la traite des Noirs et la période de la colonisation, les Africains ont été dépouillés de leur âme et, donc, de leur identité par des Européens. S'il y avait eu un vrai respect vis-à-vis du peuple africain et un comportement fraternel entre les Africains et les Européens, la théologie africaine n'aurait pas un caractère aussi révolutionnaire.

## Introduction

Au cours de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, les Africains ont fait un effort immense pour justifier l'existence de la théologie africaine et même pour montrer à quel point elle était nécessaire<sup>1</sup>, tandis que les Européens la considéraient plutôt comme

---

\* M.J.C. Blok est de nationalité néerlandaise et professeur de dogmatique et de missiologie à l'Ecole réformée de théologie (ERT) au sein de l'Eglise réformée confessante au Congo (ERCC), à Lubumbashi, RD Congo.

1. Sur le continent africain, il existe beaucoup de théologies. L'expression «théologie africaine» s'appliquait dans les années 1960 et 1970 aux théologies africaines à la fois noires et subsahariennes (à l'exception de l'Afrique du Sud) au sein des traditions ecclésiales catholiques romaines et protestantes; celles-ci exigeaient une «théologie africaine» adaptée aux traditions culturelles et religieuses africaines. C'est ainsi que nous considérons la théologie africaine dans le présent article. Depuis les années 1980, l'expression «théologie africaine» a

une déviation intolérable de l'Evangile. Trois citations peuvent éclairer et confirmer cette opposition au sujet de la théologie africaine:

«Nous n'avons d'autre désir que de promouvoir ce que vous êtes: chrétiens et Africains... L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain.»<sup>2</sup>

«L'expression «théologie africaine»... porte en elle le danger du syncretisme. C'est pourquoi elle est considérée avec soupçon. Il est préférable de parler de «théologie chrétienne» et de définir, ensuite, à quel contexte elle se trouve reliée, par exemple les reflets d'Afrique.»<sup>3</sup>

«Reconnue par le pape Paul VI, lors de sa visite en Ouganda en 1969, l'expression, devenue un des mots clés dans la théologie africaine, a déjà été citée si souvent qu'on en a presque le dégoût!... Le bilan que l'on a essayé d'esquisser a quelque peu montré comment la théologie africaine est une heureuse entreprise et comment les pionniers de cette théologie étaient des hommes courageux.»<sup>4</sup>

Comme il serait fort malaisé de parler de la «théologie africaine» sans tenir compte du contexte historique de sa naissance, nous présenterons d'abord, brièvement, deux types de théologies missionnaires: la théologie du «salut des âmes», et la théologie de l'«implantation de l'Eglise». Ensuite, nous évoquerons la genèse de la théologie africaine avant d'étudier son évolution. Enfin, nous présenterons quelques conclusions. Nous tenterons de visualiser chaque (pré)phase de la théologie

un sens général qui englobe toutes les pensées et toutes les expressions théologiques des chrétiens africains. Cf. D. Kapteina, *Afrikanische Evangelikale Theologie. Plädoyer für das ganze Evangelium im Kontext Afrikas* (Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2001), 16 [Edition Afem; Mission Academics, 10].

2. *La Documentation catholique*, n° 1546, 7 septembre 1969, 764-765, citée par J.P. Messina, *Christianisme et quête d'identité en Afrique* (Yaoundé: Editions Clé, 1999), 125-126.

3. B.H. Kato, «Théologie noire et théologie africaine», *La Revue réformée* 110 (1977:2), 119.

4. B. Bujo, «Des prêtres noirs s'interrogent. Une théologie issue de la négritude?», *La Nouvelle Revue de Science missionnaire* 46 (1990:4), 287, 296.

africaine à l'aide d'un schéma<sup>5</sup> montrant son but, sa façon de considérer les traditions religieuses africaines<sup>6</sup> et ses exécutants. Dans le présent article, nous insisterons sur les aspects théologiques et la tradition ecclésiale catholique romaine<sup>7</sup>.

## **I. Le contexte historique de la genèse de la théologie africaine**

Deux types de théologies missionnaires retiennent l'attention<sup>8</sup>.

### **1) La théologie du «salut des âmes» (1460-1920)**

De nombreux documents pontificaux et la littérature missionnaire parlent d'une théologie du «salut des âmes». Il n'est pas dans notre propos d'en faire une étude approfondie; certains points saillants suffiront à en donner une vue appropriée.

En effet, dans sa bulle *Romanus Pontifex* au roi Alphonse V du Portugal, le pape Nicolas V (1447-1455) se réjouissait de voir bien «des esclaves noirs convertis à la foi catholique». Le *Pontifex* romain comptait sur les progrès des conquêtes pour obtenir beaucoup de conversions. En outre, l'encyclique *Maximum Illud* du pape Benoît XV, datée de 1919, se préoccupe de gagner au Christ le plus d'âmes possible: «Une armée de missionnaires se lève, y lit-on, pour arracher les pitoyables

5. Nous remercions cordialement le frère Peter Wierenga de son appui technique.

6. Nous parlons des traditions «religieuses» africaines et non pas des traditions «culturelles» africaines, puisque nous considérons que la religion est le cœur de la culture. Tite Tiénou estime que le «Willowbank Report» (1982) et Paul Tillich défendent la même position, *The Theological Task of the Church in Africa* (Achimota: African Christian Press, 1982), 18-19 et 23 [Theological Perspectives in Africa 1], cité par Kapteina, *op. cit.*, 17. A aussi paru en français: T. Tiénou, *Tâche théologique de l'Eglise en Afrique* (Abidjan: Centre des Publications Evangéliques, 1980).

7. Pour l'histoire de la théologie du tiers monde en Afrique en général, cf. J.K. Parratt, «Theologiegeschichte der Dritten Welt. Afrika», dans *Theologiegeschichte der Dritten Welt* (München: Kaiser, 1991), ou *Reinventing Christianity. African Theology Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995). Pour la naissance, l'évolution et l'évaluation de la théologie africaine évangélique, cf. D. Kapteina, *op. cit.*

8. Nous nous sommes inspirés de l'article du professeur abbé Mukuna Mutanda, «La genèse et l'évolution de la théologie africaine», dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives* (Kinshasa: Facultés catholiques de Kinshasa, 1989), 27-56 [Actes de la dix-septième semaine théologique de Kinshasa, 2-8 avril 1989].

tribus indigènes à l'atroce esclavage des démons tout en les protégeant contre l'exploitation de maîtres sans conscience.» La pensée, perçue comme une théologie de pénurie<sup>9</sup>, est claire: le missionnaire est le héros venu combattre et vaincre la puissance du démon dans le but de moraliser les êtres noirs abrutis et de sauver ces malheureux afin qu'ils échappent à l'enfer qui les attend après la mort.

Tirons la conclusion qu'au premier stade d'évangélisation, le rôle essentiel de la mission a été de convertir et de gagner au Christ les âmes déchues des indigènes afin qu'elles ne meurent pas dans la misère la plus abjecte qu'est l'enfer.

<b>but</b>	<b>gagner au Christ les âmes déchues des indigènes</b>
<b>traditions religieuses africaines</b>	<b>à combattre et à vaincre</b>
<b>exécutants</b>	<b>missionnaires étrangers</b>

Figure 1. La théologie du «salut des âmes»

Enumérons trois inconvénients de cette théologie et n'oublions pas son point fort:

- La théologie du «salut des âmes» s'appuie malheureusement sur une anthropologie dualiste (corps-âme) qui empêche d'envisager le salut intégral de l'homme.
- Elle valorise le salut de l'âme dans la posthistoire, tout en méconnaissant la dimension horizontale de l'histoire concrète.
- La crédibilité du message chrétien a été noyée dans les intérêts des puissances commerciales coloniales.

9. O. Bimwenyi-Kweshi fournit avec clarté une réflexion sur sa genèse et ses conditionnements sociopolitiques, *Discours négro-africain. Problème des fondements* (Paris: Présence Africaine, 1981), 159-164.

Le point fort de cette théologie est également clair et vise la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu (dimension verticale).

## **2) La théologie de l'«implantation de l'Eglise» ou de l'«indigénisation»<sup>10</sup> (1920-1950)**

Une seconde théologie, connue surtout à partir des années 1920 grâce à plusieurs documents pontificaux, est celle de l'«implantation de l'Eglise» en pays de mission.

Elle préconise, contrairement à la théologie précédente, d'édifier solidement l'Eglise, sur la «*tabula rasa* des nations païennes»<sup>11</sup>, comme l'Occident l'a réalisée tant dans son personnel, dans ses œuvres que dans ses méthodes. Elle manifeste une préoccupation fermement ecclésiocentrique: il s'agit d'insérer les Africains et l'Afrique dans l'Eglise. Pour le pape Pie XI, par exemple, le but des missions, exprimé dans *Rerum Ecclesiae* (1926), est «d'établir et de fonder solidement l'Eglise de Dieu, et cela par tous les mêmes éléments dont elle fut constituée autrefois chez nous». Il s'agit donc d'ériger, d'implanter l'Eglise ou, mieux encore, de reconstituer, dans les territoires de mission, des dépendances des Eglises occidentales avec leurs structures administratives, leur clergé, leur liturgie, leur morale, etc. D'où la conclusion suivante: «La réalité d'indigénisation consiste en une espèce d'habillage de l'Eglise d'un manteau africain.»<sup>12</sup>

---

10. J.-P. Messina se sert de ce terme (Messina, *op. cit.*, 122).

11. B. Bujo remet en question cette méthode ethnophilosophique ou ethnothéologique. La question soulevée ici est celle qu'on appelle le problème de la «réception». Bujo écrit: «On ne peut pas s'imaginer que la tradition africaine ait conservé son «innocence» originelle, car le colonialisme, le christianisme, le marxisme, l'islam et autres mouvements ont été une provocation qui a interpellé le Négro-Africain à se remettre en question consciemment ou inconsciemment.» *Op. cit.*, 290. Rm 1.21 dit aussi que l'homme ne se trouve plus en état de *lanatura pura*: «Ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont égarés dans de vains raisonnements, et leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres.»

12. Messina, *op. cit.*, 122.

but	reconstituer des dépendances des Églises locales
traditions religieuses africaines	à considérer comme <i>tabula rasa (natura pura)</i>
exécutants	missionnaires étrangers et clergé africain
Figure 2. La théologie de l'«indigénisation» (1920-1950)	

Enumérons quelques inconvénients:

- Au lieu de planter la semence de la Parole de Dieu, on a transplanté un grand arbre déjà préfabriqué et formé ailleurs avec ses fleurs et ses fruits.
- Le caractère étranger sinon étrange et importé du christianisme en Afrique (copié sur le modèle européen).
- La conviction que la tradition africaine est encore en état de *natura pura*.
- Elle est fort probablement inapte à assumer une évangélisation en profondeur des peuples d'Afrique noire.

## II. La genèse de la théologie africaine

### 1) La théologie de l'«adaptation» et des «pierres d'attente» (1950-1965)

#### a) Introduction

Les partisans de la théologie de l'«adaptation» et des «pierres d'attente» rêvent d'une Eglise à couleur africaine, d'un christianisme à visage africain. Tel est d'ailleurs le titre d'un ouvrage parfaitement expressif et significatif de cette tendance de l'abbé Vincent Mulago<sup>13</sup>, l'un des grands inspirateurs et promoteurs de la théologie africaine.

13. V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale* (Paris: Présence Africaine, 1965).



Selon l'abbé Mukuna Mutanda, le discours de l'«adaptation» se préoccupe davantage de prendre en compte l'originalité du destinataire de l'Evangile<sup>14</sup>. La théologie de l'«adaptation» nous rappelle le problème de l'incarnation du message évangélique dans les cultures autres que l'européenne. Elle résulte de la théorie dite des «pierres d'attente». Cette dernière théorie cherche et découvre chez le destinataire, singulièrement dans sa tradition culturelle et religieuse, des éléments «positifs» et «bons», compatibles avec le christianisme, qui pourrait, éventuellement, les assumer moyennant «purification» et «transfiguration».

Le pape Pie XII a particulièrement souligné la nécessité de respecter les coutumes et les usages des peuples. Dans sa première encyclique, *Summi Pontificatus* (1939), il déclare que «tout ce qui, dans ses usages et coutumes, n'est pas indissolublement lié à des erreurs religieuses sera toujours examiné avec bienveillance et, quand ce sera possible, protégé et encouragé»<sup>15</sup>.

Le souci d'adaptation animait aussi le père Placide Tempels. Même si la démarche scientifique de Tempels est critiquable<sup>16</sup>, personne ne peut lui contester le mérite de soulever un problème auquel les missionnaires ne faisaient pas encore attention: celui de la prise en compte de la culture africaine dans l'évangélisation. Dans sa publication *La philosophie bantu* (1945)<sup>17</sup>, il souligne la nécessité d'utiliser la pensée bantu comme lieu d'expression de la révélation chrétienne<sup>18</sup>. On considère cela avec raison comme le premier pas vers une théologie africaine: la parution de *La philosophie*

14. Mukuna, *op. cit.*, 29.

15. Mukuna, *op. cit.*, 30.

16. Messina, *op. cit.*, 102-103. Cf. aussi F. Eboussi-Boulaga, *A Contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique* (Paris: Karthala, 1991).

17. P. Tempels, *La philosophie bantu* (Kinshasa: Limete, 1979) [Edition traduite et révisée par A.J. Smet].

18. Messina, *op. cit.*, 102. Selon Tempels, c'est la notion de «force vitale» qui ouvre et introduit le missionnaire à la pensée philosophique du Bantu qui, dans son existence, a pour idéal la *bumi*, c'est-à-dire la vie, ce qui lui permet d'annoncer le christianisme qui est la réponse à la quête de cette *bumi* (vie) pour laquelle «Dieu lui-même a préparé les ancêtres des Bantu», Messina, *op. cit.*, 100-102.

*bantu* et les réactions provoquées par cet ouvrage témoignent clairement que le débat de principe sur la légitimité d'une théologie africaine est ouvert<sup>19</sup>.

*b) Le cri d'alarme des prêtres noirs*

Ce cadre historique général a préparé le plaidoyer collectif d'un groupe de prêtres et de laïcs noirs, exprimé dans l'ouvrage collectif au titre provocant, *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956).

Ce plaidoyer, faisant suite à la renaissance africaine ou à la révolution culturelle provoquée par le mouvement de la négritude à Paris entre 1945-1956 – mouvement qui, au travers des arts et de publications littéraires, politiques, philosophiques et théologiques, cherchait à justifier un certain passé historique<sup>20</sup> –, visait, d'abord et surtout, la libération de l'Afrique noire de l'impérialisme occidental et secondement la réhabilitation de l'homme noir sur le plan de son identité culturelle. L'avant-propos de ce livre indique déjà la perspective générale:

«On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous... Sans vouloir faire du tapage... il nous semble bon de jeter aussi notre mot dans le débat ouvert depuis si longtemps sur l'Afrique. Le prêtre africain doit aussi dire ce qu'il pense de son Eglise en son pays pour faire avancer le royaume de Dieu.»<sup>21</sup>

19. E. Mveng, «De Afrikaanse bevrijdingstheologie», *Derde Wereldtheologieën* 5 (1988), 26. Katja Van Hoever stipule même que Tempels est le premier à montrer la relation dialectique entre le message chrétien et le contexte socio-historique et socioculturel, K.R.H. Van Hoever, *Het paradigma «leven-dood» in het oeuvre van de Afrikaanse theoloog Engelbert Mveng* (Kampen: Kok, 1998), 39 [Kerk en Theologie in Context; 37].

20. «Il faut donc reconnaître qu'avant la libération nationale de la plupart des pays de l'Afrique, la négritude a eu le mérite historique de cristalliser les nègres autour de valeurs dont on doutait ou dont on se moquait. Le négritude a affirmé avec force que l'Afrique, le pays des nègres, possédait une culture originale, que ce n'était pas un continent de «sauvages», comme on ne cessait alors de le proclamer partout en Occident.» A. Dimassi, «La négritude: actualité et perspectives», dans *Symposium Leo Frobenius. Perspectives des études africaines contemporaines* (3-7 décembre 1973, Yaoundé) (Köln: Verlag Documentation, 1974), 137, cité par Van Hoever, *op. cit.*, 29-30.

21. *Des prêtres noirs s'interrogent* (Paris: Cerf, 1957), 16 [Rencontres 47].

Etant le premier manifeste de la théologie africaine en terre africaine, l'ouvrage collectif atteste que la théologie africaine proprement dite a vu le jour<sup>22</sup>. En fait, ces onze théologiens courageux<sup>23</sup> de la première génération – nous y avons déjà fait allusion – n'ont à cœur que de poser la question de l'adaptation du christianisme en terre africaine tout occupée à sélectionner telle croyance, tel rite, à les déclarer acceptables, et à éliminer les autres comme vaine observance. La préoccupation est celle d'une adhésion intime et profonde de l'Afrique au Christ, pour que la vérité chrétienne, dans ce milieu, éclate dans toute sa splendeur et illumine tous les cœurs d'une manière qui, pour nouvelle qu'elle soit, n'aliène pas pour autant l'esprit nègre<sup>24</sup>. Il est très significatif que l'article de Vincent Mulago se préoccupe, dès le début, de la méthode d'adaptation, qui, selon lui, est la seule méthode susceptible de donner un résultat durable. En voici le contenu: «Ayant pénétré la mentalité, la culture, la philosophie du peuple à conquérir, il faudra <greffer> le message chrétien sur l'âme du prosélyte.»<sup>25</sup>

En ce qui concerne l'impact des réflexions des prêtres africains et haïtiens, Jean Paul Messina a montré que la publication de cet ouvrage a trois significations<sup>26</sup>:

- Affirmer l'africanité dans la catholicité de l'Eglise (conscience chrétienne africaine).
- Poser un premier jalon de la théologie africaine dont l'inculturation incarnera la tendance dominante.

22. «... la théologie africaine contemporaine... est apparue, à la veille des indépendances africaines... avec la parution, en 1956, de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent*», E. Mveng, «Et la théologie africaine? Et le Concile Vatican II?» dans *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant* (Paris: L'Harmattan, 1985), 222, cité par Van Hoever, *op. cit.*, 40.

23. On doit pourtant reconnaître qu'à l'époque où ces prêtres noirs s'interrogent, il fallait beaucoup de courage pour oser poser la question de l'identité chrétienne; il manquait encore la grande ouverture survenue avec le Concile Vatican II (1965).

24. Messina, *op. cit.*, 113. L'auteur fournit également un aperçu général du livre et un bref résumé de chaque article, *ibidem*, 108-113.

25. V. Mulago, «Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo», dans *Des prêtres...*, *op. cit.*, 23.

26. Messina, *op. cit.*, 113.

- Préciser un projet qui, en 1977, sera conçu sous la forme d'un concile africain, pour finalement aboutir à une assemblée synodale en 1994.

<b>but</b>	<b>greffer le message chrétien dans l'âme des Bantu</b>
<b>traditions religieuses africaines</b>	<b>assumer les éléments positifs</b>
<b>exécutants</b>	<b>prêtres noirs</b>

Figure 3. La théologie de l'«adaptation» et des «pierres d'attentes» (1950-1965)

### c) *Quelques échos*

Ce cri d'alarme fut bien accueilli dans les milieux favorables à la négritude ainsi que par plusieurs observateurs et théologiens occidentaux. Le lancement des semaines théologiques par la Faculté de théologie catholique de Kinshasa (depuis 1959)<sup>27</sup>, l'organisation d'une réunion particulière à Rome par la Société africaine de culture (SAC), créée à Paris en 1956 (1959)<sup>28</sup>, et les recommandations du Concile Vatican II (1965)<sup>29</sup> en témoignent clairement.

27. Depuis 1966 en collaboration avec le Centre d'études des religions africaines (CERA).

28. La synthèse de la sous-commission de théologie (qui se situe, à n'en pas douter, dans le cadre de la «théologie de l'adaptation» et des «pierres d'attente») a recommandé deux points importants: 1) une fidélité critique au passé africain et 2) une grande ouverture aux aspects universels propres aux religions variées: «Il nous faut, y lit-on, être lucides en appréciant ce qui est caduque et ce qui est permanent dans les expressions de notre hérité culturelle» et «ouverts de cœur et d'esprit à tout ce qui est universel dans les valeurs de n'importe quelle culture ou expression religieuse, distinguant, en elles, ce qu'il y a d'universel et, par conséquent, valable pour tout homme, de ce qui est expression propre de leur hérité culturelle.» O. Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*, 251-252.

29. Le Concile Vatican II (1965) a repris la théorie des «pierres d'attente» dans plusieurs de ses textes. Un exemple pourra suffire. *Ad Gentes*, n° 22, déclare au sujet des jeunes Eglises qu'«elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur et ordonner comme il le faut la vie chrétienne». Mukuna, *op. cit.*, 30.

Une attention particulière mérite d'être accordée au débat historique à Kinshasa sur la possibilité d'une théologie africaine. Deux positions nettement opposées s'exprimèrent dans ce qu'on appelle le «débat de principe» qui a débuté en 1960 et a continué jusqu'en 1977. La première position, représentée par Th. Tshibangu, prônait une théologie de couleur africaine. La seconde, soutenue par A. Vanneste, préconisait une certaine africanisation de la théologie.

Tshibangu stipule qu'«en Afrique l'Eglise doit devenir et être africaine dans tous les domaines de la vie ecclésiale y compris l'esprit même du christianisme... Si on admet dans la culture africaine un système et un cadre de pensée propre, originaux par certaines accentuations du moins, une théologie de couleur africaine paraît possible.»<sup>30</sup>

La position de Vanneste comporte deux paliers différents: un *niveau pratique* constituant une concession à une certaine africanisation («tout le monde reconnaît l'importance d'élaborer une théologie pratique et casuistique adaptée aux circonstances locales»<sup>31</sup>); et un *niveau scientifique*, où est défendue ladite «théologie universelle» comme un défi à la «théologie africaine»:

«... toute particularité tend vers une autodestruction en vue de ressusciter sous une forme plus universelle... Nous devons lutter contre la théologie occidentale, contre la théologie orientale, contre la théologie africaine... Pas question donc d'une «nouvelle» théologie chrétienne profondément originale eu égard à la pensée chrétienne traditionnelle.»<sup>32</sup>

## **2) Fin d'une perspective**

Petit à petit, l'opposition à l'idée d'adaptation commença à se manifester.

30. Mukuna, *op. cit.*, 32-33. Parmi les partisans décidés de la théologie africaine, il convient de citer Vincent Mulago (1968) et Ngindu Mushete (1979), *ibidem*, 35.

31. Mukuna, *op. cit.*, 37-38.

32. Mukuna, *op. cit.*, 37-43. Mukuna donne d'amples informations sur le déroulement de la discussion et la fin du débat théorique entre Tshibangu et Vanneste, qui, tous deux, reconnaissent finalement «le caractère situé» de toutes les théologies, *ibidem*, 32-48.

A l'occasion de la préparation du Concile Vatican II, Alioune Diop, un laïc sénégalais, a mobilisé tous les intellectuels catholiques au sein de la Société africaine de culture (SAC) pour le colloque de Rome en 1962, sur le thème «Personnalité africaine et catholicisme».

La contribution la plus originale à ce colloque a été celle de Jean Marc Ela, théologien camerounais. Plutôt que de revendiquer l'adaptation, comme les autres intervenants, Ela en fait une analyse critique. Remarquant que la liturgie romaine est déjà elle-même une adaptation des rites institués par le Christ, il suppose que l'adaptation sollicitée par les Africains pourrait être une *adaptation de l'adaptation*. Ela écrit à ce sujet: «Le problème d'adaptation ne peut pas se résoudre dans un esprit de copiage, d'instauration mort-née et artificielle, dépourvue d'âme et d'inspiration africaine.»<sup>33</sup> Ela propose de dépasser l'adaptation pour une liturgie d'incarnation.

Le cardinal italien Agagianian se trouve également parmi les premiers à exprimer ses doutes. Pour lui, «ce vocable semblait correspondre à une action de l'extérieur, à un procédé d'imitation qui demeure toujours à la superficie sans rejoindre l'âme»<sup>34</sup>. Bref, la théologie de l'«adaptation» est trop superficielle. Les aménagements de forme ne suffisent pas.

Walbert Bühlmann dénonce aussi la volonté de fonder une Eglise de type occidental en Afrique. Il va plus loin que les prêtres africains, en situant le débat au cœur de la *théologie*: l'heure de traduire la théologie dans le langage des Africains n'est-elle pas venue? Selon Bühlmann, il est normal que naissent de nouvelles expressions théologiques, qui ne soient pas de simples transferts d'une pensée théologique d'une langue à l'autre, mais une création de l'esprit local:

33. J.-M. Ela, «L'Eglise, le monde noir et le concile», dans *Personnalité africaine et catholicisme* (Paris: Présence Africaine, 1963), 73, cité par Messina, *op. cit.*, 118.

34. Texte de l'interview (italien) dans l'*Osservatore Romano* du 19 octobre 1963. Le texte français se trouve dans l'édition française de l'*Osservatore Romano* du 1<sup>er</sup> novembre 1963, cité par Bimwenyi-Kweshi, *op. cit.*, 173.

«L'africanisation de l'Eglise, c'est-à-dire l'introduction de l'Afrique dans l'espace ecclésial où elle a sa place de plein droit, s'effectuera dans la mesure où l'africanisation de la théologie en ouvrira le chemin.»<sup>35</sup> Il considère dépassée une certaine «théologie de l'adaptation».

La position si nette et précise du Concile Vatican II a aussi «incité les chrétiens africains à poursuivre une œuvre de pensée chrétienne répondant de plus en plus aux besoins et aux exigences des communautés chrétiennes et de la société africaine en général»<sup>36</sup>.

Concluons que, dans les années 1960, on a commencé à considérer dépassée la théologie de l'«adaptation» et des «pierres d'attente». Le défaut majeur semble celui de confondre la révélation chrétienne avec les systèmes de pensée qui ont servi historiquement à l'exprimer. Autrement dit, on s'efforce de donner un «visage africain» à quelque chose de fondamentalement non africain. Le résultat obtenu sera-t-il en mesure d'exprimer les aspirations fondamentales des fidèles africains? Pour l'abbé Mukuna Mutanda, la réponse est claire: «Il n'en reste pas moins vrai qu'(il) laisse insatisfait tout Africain lucide et authentique.»<sup>37</sup>

### III. L'évolution de la théologie africaine

#### 1) La théologie de l'«incarnation» (1965-1980)

A la veille du Concile Vatican II (1962-1965), un nouveau concept s'impose dans le langage de la théologie chrétienne: l'in-

35. W. Bühlmann, *Afrique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1967), 232 [collection Visages de l'Eglise], cité par Messina, *op. cit.*, 114.

36. Th. Tshibangu, *La théologie africaine. Manifeste et programme pour le développement des activités théologiques en Afrique* (Kinshasa: Saint Paul Afrique, 1987), 9, cité par Van Hoever, *op. cit.*, 47.

37. Mukuna, *op. cit.*, 30.

38. Messina, *op. cit.*, 123. Le nouveau concept d'incarnation a déjà été lancé dans les années 1950. En 1956, par exemple, l'abbé Vincent Mulago justifie sa méthode d'adaptation missionnaire avec la doctrine de l'incarnation: «L'adaptation n'est point une tactique de «propagandiste»...

arnation<sup>38</sup>. Ce concept englobe l'indigénisation (1920-1950) et l'adaptation (1950-1965) et renvoie à une réalité plus dynamique: il ne s'agit plus seulement de l'insertion de l'Afrique dans l'Eglise, mais aussi de l'insertion de l'Eglise en Afrique.

Trois événements, après le Concile Vatican II, vont insuffler à la théologie africaine une dynamique nouvelle. Il s'agit du discours du pape Paul VI en Ouganda en 1969, du synode romain de 1974 et de l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* en 1975.

*a) Le discours du pape Paul VI en Ouganda (1969)*

L'intérêt de la première visite qu'un pape rend à l'Afrique noire réside moins dans l'événement en soi que dans l'exhortation *Africae Terrarum* prononcée par l'évêque de Rome, lors de la clôture du symposium des évêques d'Afrique et de Madagascar. En voici un extrait:

«Nous n'avons d'autre désir que de promouvoir ce que vous êtes: chrétiens et Africains... L'expression, c'est-à-dire le langage, la façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. En ce sens, vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain.»<sup>39</sup>

Le pape n'a certes pas prononcé l'expression «théologie africaine». Mais le pape, en parlant de «christianisme africain» et de «pluralisme», abonde dans le sens d'une universalité qui englobe et assume toutes les diversités. Rien ne saurait désormais barrer la route à la réflexion théologique africaine par des spécialistes africains eux-mêmes.

---

mais une fidélité à la mission de l'Eglise, qui n'est autre que le prolongement de l'Incarnation du Verbe, l'adaptation de Dieu à l'homme... Comme le Christ a assumé une véritable nature humaine, l'Eglise également prend en elle la plénitude de ce qui est authentiquement humain et elle en fait une source de vie surabondante.» V. Mulago, «Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo», dans *Des prêtres...*, op. cit., 32-33.

39. *La Documentation catholique*, n° 1546, 7 septembre 1969, 764-765, citée par Messina, op. cit., 125-126.



*b) Le synode de 1974*

Lors de ce synode, c'est surtout la déclaration des évêques d'Afrique qui retient l'attention; elle a pour thème «L'évangélisation du monde contemporain». L'épiscopat d'Afrique, au sujet de la mission et de la théologie, plaide pour une double rupture avec le passé. On a nécessairement besoin:

- D'une théologie de l'incarnation: «Dans la conception de la mission, les évêques d'Afrique et Madagascar considèrent tout à fait dépassée une certaine théologie de l'adaptation en faveur d'une théologie de l'incarnation. Les jeunes Eglises d'Afrique et Madagascar ne peuvent se dérober à cette exigence fondamentale.»<sup>40</sup>
- De théologiens compétents et solides: «En tout cas, nous, jeunes Eglises, avons besoin de théologiens compétents et solides. Loin de se méfier systématiquement des théologiens, les évêques les désirent plus nombreux, les encouragent et veulent les voir à côté d'eux dans le travail pastoral et missionnaire.»<sup>41</sup>

Le synode de 1974 est, de ce point de vue, d'un apport inestimable à la théologie africaine. L'option prise en faveur de l'incarnation et la collaboration envisagée entre l'épiscopat et les théologiens vont fertiliser le discours théologique africain et sa mise en pratique au plan pastoral.

*c) L'exhortation apostolique Evangelii Nuntianti de Paul VI (1975)*

L'exhortation, qui tente de répondre à la question «suivant quelles méthodes faut-il proclamer l'Evangile pour que sa puissance soit efficace?», revêt une double importance.

- Elle exige la nécessaire prise en compte de la dimension culturelle de l'homme:

«Nous pourrions exprimer cela en disant: il importe d'évangéliser – non pas de façon décorative, comme par un vernis superficiel, mais

40. *La Documentation catholique*, n° 1664, 17 novembre 1974, 995, citée par Messina, *op. cit.*, 127.

41. *Ibidem*, 997, citée par Messina, *op. cit.*, 128.

de façon vitale, en profondeur et jusque dans leurs racines – la culture et les cultures de l'homme... partant toujours de la personne et revenant toujours aux rapports des personnes entre elles et Dieu.»<sup>42</sup>

– Elle conçoit aussi l'évangélisation comme un acte de libération: «La libération n'est pas étrangère à l'évangélisation.»<sup>43</sup> Messina résume l'évangélisation, d'après cette exhortation, de la manière suivante:

«L'évangélisation a à s'appuyer sur deux axes, l'un anthropologique (l'homme et sa culture), l'autre théologique (rapport de l'homme avec Dieu)... Le pape Paul VI se propose d'affranchir le discours théologique de son horizon historique occidental et ouvre les pistes de réflexion qui vont devenir les caractéristiques essentielles des théologies du tiers monde: inculturation et libération.»<sup>44</sup>

<b>but</b>	<b>créer des nouvelles expressions théologiques locales</b>
<b>traditions religieuses africaines</b>	<b>lieu de formuler la (nouvelle) théologie locale</b>
<b>exécutants</b>	<b>prêtres et théologiens noirs</b>

Figure 4. La théologie de l'«incarnation» (1965-1980)

## 2) La théologie de la «libération» (1970-1980)

Pour mieux comprendre les orientations actuelles de la théologie africaine, il faut également étudier son rapport avec le «libérationnisme» latino-américain.

La théologie de la libération en Amérique latine a évolué à peu près dans les mêmes conditions que la théologie dite africaine, à la seule différence que les circonstances qui l'ont

42. *La Documentation catholique*, n° 1689, 4 janvier 1976, 4-5, citée par Messina, *op. cit.*, 130.

43. *Ibidem*, 6, citée par Messina, *op. cit.*, 131.

44. Messina, *op. cit.*, 129-131.

préparée sont plus anciennes que celles qui ont été observées en Afrique.

A part quelques mouvements de jeunes et quelques structures pastorales<sup>45</sup>, les réunions d'un groupe de théologiens latino-américains ont joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la théologie de la libération. Ils se proposent d'«intégrer, dans la réflexion théologique, les facteurs sociologiques et de définir une nouvelle ligne d'évangélisation qui tient compte de la pauvreté et du sous-développement»<sup>46</sup>. Parmi ces théologiens, on retrouve les noms de Gustavo Gutierrez, prêtre péruvien, et Leonardo Boff, franciscain brésilien.

Il est à noter que la théologie de la libération n'est pas un simple savoir scientifique. Elle est plutôt un lieu de vie, une expérience de lutte contre les forces de domination pour le bien des communautés de base et, par conséquent, une théologie du peuple, parce qu'elle surgit de la condition sociale des masses populaires, victimes de la violence politico-économique locale ou internationale<sup>47</sup>.

Bien qu'on puisse contester, aux théologiens précités, les méthodes d'analyse, les conséquences fondamentales d'une option marxiste<sup>48</sup> et les moyens préconisés pour lutter contre la pauvreté<sup>49</sup>, la théologie de la libération a cependant le mérite de restituer avec force la catégorie de la pauvreté au cœur de la mission évangélisatrice de l'Eglise.

45. Messina, *op. cit.*, 136.

46. Messina, *op. cit.*, 136.

47. Pour l'approche typique, l'attraction et l'évaluation de la théologie de la libération, cf. P. Wells, «Le Conseil œcuménique des Eglises et la libération», *La Revue réformée* 146 (1986:2), 72-86.

48. C'est surtout le cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, qui, en 1983, reproche à Gutierrez son approche méthodologique de la théologie de la libération tout en le mettant en garde contre l'influence néfaste du marxisme. M. Alcalá, *Théologies de la libération* (Paris: Cerf, 1985), cité par Messina, *op. cit.*, 139-140.

49. C'est le pape Jean-Paul II qui adhère à l'option préférentielle pour les pauvres dans l'Eglise, mais en prônant une libération «sans haine et sans violence». *La Documentation catholique*, n° 1554, 15 novembre 1984, 1066-1067, citée par Messina, *op. cit.*, 141. Voir également sa lettre encyclique *Centesimus Annus*. Jean-Paul II, *Centesimus Annus* (Paris: Cerf, 1991).

Les liens directs entre la théologie de la libération et l'Afrique ont été établis et élaborés pendant deux rencontres tricontinentales auxquelles plusieurs théologiens d'Asie, d'Amérique latine et d'Afrique assistaient: le colloque de Dar Es-Salaam (1976) et la conférence panafricaine des théologiens du tiers monde à Accra (1977).

*a) Le colloque théologique de Dar Es-Salaam (1976)*

Après une première rencontre des théologiens d'Asie, d'Amérique et d'Afrique en Belgique (1975), le colloque de Dar Es-Salaam (1976), qui en est la suite officielle, a insisté sur la nécessité pour les Eglises du tiers monde d'«expliquer comment (elles) comprennent la signification de la révélation au milieu de la pauvreté et du sous-développement»<sup>50</sup>. Les théologiens des trois continents ont été unanimes à rejeter la théologie occidentale, non conforme à leurs yeux aux nouvelles situations que l'Eglise affronte dans les pays du tiers monde. La théologie de la libération se propose de combler le vide créé par le rejet de la théologie dite occidentale.

*b) La conférence panafricaine d'Accra (1977)*

Il n'est pas sans intérêt de souligner que la conférence s'est donné comme problématique «Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge»<sup>51</sup>. Après des prêtres noirs, voilà que la théologie, elle aussi, s'interroge. C'est l'option «libération» qui est prônée ici. Le communiqué final précise que la théologie africaine, par rapport à l'avenir envisagé (la libération), se posera «en théologie en situation, comme une expérience de lutte contre toutes les formes d'oppression et de ségrégation, comme un lieu d'engagement d'où toute tendance sexiste est exclue»<sup>52</sup>.

50. C.H. Abesamis (présentateur), *Théologies du tiers monde. Du conformisme à l'indépendance. Le colloque de Dar Es-Salaam et ses prolongements* (Paris: L'Harmattan, 1977), 5, cité par Messina, *op. cit.*, 142.

51. C'est sous le même titre qu'ont été publiés les actes d'Accra, Appiah-Kubi (présentateur), *Libération ou adaptation? La théologie africaine s'interroge. Le colloque d'Accra* (Paris: L'Harmattan, 1979).

52. Appiah-Kubi, *op. cit.*, 231-232, cité par Messina, *op. cit.*, 145.

En marge de la même conférence, l'Association œcuménique des théologiens africains (AOTA) a été créée. Cette nouvelle association – ayant pour objectif principal d'encourager et de resserrer la coopération entre les théologiens de différentes langues, régions et confessions chrétiennes d'Afrique et adoptant une méthodologie interdisciplinaire – a donné une direction neuve à la théologie africaine. Divisés en tendances «libérationniste» et «culturaliste», les théologiens africains vont nettement se démarquer de l'approche latino-américaine de la libération.

En conclusion, disons que la théologie latino-américaine a apporté en Afrique la prise en compte des sciences humaines pour l'analyse des questions socio-économiques.

but	lutter contre toute oppression et domination
traditions religieuses africaines	réflexion théologique à partir de l'expérience vécue
exécutants	laïcs, prêtres et théologiens noirs

Figure 5. La théologie de la «libération» (1970-1980)

### *3) La théologie africaine: entre inculturation et libération (1980-1985)*

Au début des années 1980, deux tendances apparaissent nettement dans la théologie africaine: la tendance «culturaliste» et la tendance «libérationniste».

#### *a) La tendance «libérationniste»*

La tendance «libérationniste» est dominée par Jean Marc Ela, théologien camerounais, qui la considère même plus

ancienne en Afrique qu'en Amérique latine<sup>53</sup>. Cette tendance tente de replacer l'Eglise au cœur des questions sociopolitiques. Selon Ela, l'Afrique est encore le continent des exclusions, du chômage et de la croissance sans développement. Il est donc impossible de l'évangéliser sans tenir compte de cette situation. Pour J.-M. Ela, la mission de la théologie, dans ce contexte, «n'est autre chose qu'une réflexion à partir de l'expérience vécue... La théologie est un travail de déchiffrement du sens de la Révélation dans le contexte historique où nous prenons conscience de nous-mêmes et de notre situation dans le monde.»<sup>54</sup> Comme en Amérique latine, Ela pense que le théologien africain doit être à l'écoute du peuple et savoir interpréter la théologie qui vient de ce peuple. C'est ainsi que le christianisme doit devenir, en Afrique, un facteur de prise de conscience et de libération politique vraie.

*b) La tendance «culturaliste»*

La critique la plus radicale de la théologie de la libération est due à E. Mveng. Ce jésuite camerounais part du principe que toute théologie est contextuelle. Bien que l'expérience de la domination politique et de l'exploitation économique soit commune aux Latino-Américains et aux Africains, Mveng stipule que la libération, telle qu'elle est envisagée en Amérique latine, n'a rien à voir avec la réalité africaine.

C'est à l'aide de l'histoire que Mveng cherche à justifier son point de vue. Dans l'histoire de l'humanité, il n'y a que les Africains qui aient vécu la période de la traite des Noirs et la période de la colonisation et qui, par conséquent, ont été

---

53. Comme expérience de libération, J.-M. Ela avance, entre autres, le geste de la prophétesse, de nationalité congolaise, Béatrice Kimpa Vita, fondatrice de l'Eglise antonienne, qui professait déjà un Christ noir au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, Messina, *op. cit.*, 146. David Bosch la considère comme la première théologienne africaine noire: «Currents and Cross-Currents in South African Black Theology», *Journal of Religion in Africa* 10 (1974:2), 1-22.

54. J.-M. Ela, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique* (Paris: L'Harmattan, 1980), 40-41, cité par Messina, *op. cit.*, 152.

dépouillés de leur âme. L'Africain est donc apparu, dans ce contexte, comme un «non-être». Autrement dit, «l'Africain est pauvre parce qu'il n'est pas et non parce qu'il n'a pas. Alors que la pauvreté dont il est question en Amérique latine est matérielle, celle qu'on vit en Afrique est, d'abord et surtout, anthropologique»<sup>55</sup>.

Tout d'abord, il convient de souligner que l'inculturation se situe en droite ligne de la théologie de l'«incarnation». Le mystère de l'incarnation révèle l'intervention de Dieu dans l'histoire de l'humanité. L'inculturation se situe donc dans la réalisation existentielle de Jésus. Et parce qu'elle naît de l'incarnation de Jésus, elle implique, elle aussi, mission évangélisatrice. Raison pour laquelle Jean-Paul Messina n'hésite pas à stipuler que l'histoire de la mission, et plus particulièrement de l'Eglise, est marquée par de nombreuses expériences d'inculturation parmi lesquelles l'opposition de Paul, à Antioche, à la tendance d'imposer la loi juive à tous les chrétiens (Ga 2.11-17). D'où sa conclusion: «Il faut donc admettre... que si le concept est récent, la réalité qu'il recouvre est ancienne.»<sup>56</sup>

#### *4) La théologie de l'«inculturation» (1985-)*

L'inculturation est la tendance dominante aujourd'hui.

En 1985, le pape Jean-Paul II publie l'encyclique *Slavorum Apostoli*, dans laquelle il rend hommage à Cyrille et Méthode, pour avoir su inculturer l'Evangile en pays slaves. La même année, le synode extraordinaire de l'Eglise catholique romaine fait mention de l'inculturation dans un paragraphe du rapport final: l'inculturation est «une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les

55. E. Mveng, «Eglises et solidarité pour les pauvres en Afrique: la paupérisation anthropologique», dans E. Mveng (ed.), *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant* (Paris, L'Harmattan, 1985), 203-213, cité par Messina, *op. cit.*, 147. Cf. aussi Bujo, *op. cit.*, 293.

56. Messina, *op. cit.*, 149.

diverses cultures humaines»<sup>57</sup>. Depuis, l'usage du mot est devenu officiel.

Messina a montré qu'il y a, dans l'inculturation, un principe dialectique et dynamique: «C'est d'abord l'Evangile qui rejoint la culture pour se laisser traduire dans le langage de celle-ci; c'est ensuite la culture elle-même qui en sort renouvelée. L'inculturation opère ainsi une renaissance nouvelle... il y a, dans la logique de l'inculturation, une exigence de recreation.»<sup>58</sup> Il est important de le souligner pour contrecarrer le courant «libérationniste» qui reproche à l'inculturation son caractère passéiste ou folklorique.

«Toute culture est avant tout dynamique, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas immuable et indifférent au temps, en portant en elle une dynamique interne qui la rend évolutive... Il convient de redire que la théologie africaine se veut contextuelle, et son élaboration ne sera ni définitive, ni une somme conquérante, mais une recherche permanente.»<sup>59</sup>

Deux représentants de la théologie de l'inculturation méritent encore d'être mentionnés: Bénézet Bujo et Juvenal Ilunga Maya.

Optant pour une théologie africaine contextuelle qui tienne compte de la vitalité des éléments traditionnels susceptibles de préserver l'Africain/ne du grand naufrage auquel le monde hautement technicisé doit faire face, Bujo exige que la théologie africaine soit une théologie engagée «qui en principe s'oppose à toute manipulation afin d'être contextuelle, prophétique et impartiale tout en prenant parti pour les sans-dignité»<sup>60</sup>.

La réflexion de Juvenal sur l'inculturation comme formation à la vie authentique suppose une relecture de la théologie

57. *La Documentation catholique*, n° 1909, 5 janvier 1986, 41, citée par Messina, *op. cit.*, 150.

58. Messina, *op. cit.*, 150, 153.

59. Messina, *op. cit.*, 153-154.

60. Bujo, *op. cit.*, 294 et 296.



africaine, en partant effectivement de la relation qu'elle entend construire entre Evangile et culture. Convaincu que l'expérience de Dieu n'est possible que comme expérience du monde, Juvenal demande à ce que la culture soit la structure normative de la théologie africaine: la théologie africaine

«devra rester tributaire du caractère historique et infiniment varié des expériences de formation d'une vraie vie... Notre thèse est que l'inculturation comme interaction entre Evangile et culture advient dans le processus de formation d'une vie authentique lorsque, au contact des textes fondateurs du christianisme, la personne découvre que, dans cette relation authentique à l'autre, peut se réaliser sa félicité.»<sup>61</sup>

but	nouvelle synthèse vitale
traditions religieuses africaines	structure normative de la théologie
exécutants	tout être humain Blanc et Noir

Figure 6. La théologie de l'«inculturation» (1985-)

## Conclusion

i) La genèse de la théologie africaine est la suite d'une nouvelle façon de considérer les religions traditionnelles africaines, de la lutte pour la libération de l'Afrique noire de l'impérialisme occidental et de la renaissance africaine provoquée par le mouvement de la négritude à Paris entre 1945-1956.

ii) Bien que le débat sur la légitimité d'une théologie africaine ait été ouvert par la publication de *La philosophie bantu* (1945), la théologie africaine proprement dite est apparue à la veille des indépendances africaines avec la parution

61. I.M. Juvenal, «L'inculturation comme formation à la vie authentique. Une relecture de la théologie africaine», *La Nouvelle Revue de Science missionnaire* 55 (1999:3), 182 et 198.

de l'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956), posant la question de l'*adaptation* du christianisme en terre africaine moyennant une purification.

iii) La position si nette et précise du Concile Vatican II a incité les chrétiens africains à poursuivre une *œuvre de pensée chrétienne*. Rien ne saurait désormais barrer la route à la réflexion théologique africaine par des Africains eux-mêmes (prêtres, théologiens, anthropologues, laïcs masculins et féminins), adoptant de plus en plus une attitude favorable vis-à-vis des traditions religieuses africaines.

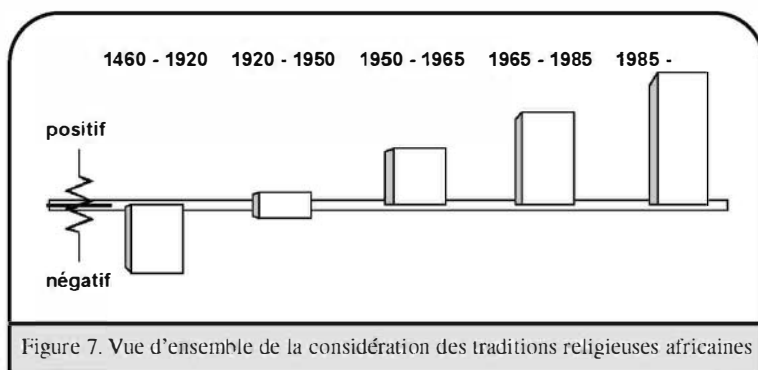


Figure 7. Vue d'ensemble de la considération des traditions religieuses africaines

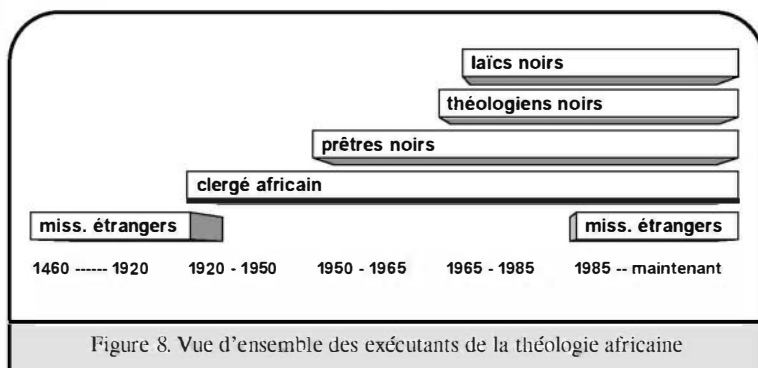


Figure 8. Vue d'ensemble des exécutants de la théologie africaine

iv) Il est notoire que, dans la littérature ayant trait à la genèse et à l'évolution de la théologie africaine, comme dans les documents officiels du magistère à Rome, les termes

«incarner l'Evangile», «évangéliser les cultures», «inculturer l'Evangile» sont souvent utilisés comme renvoyant à la même réalité: la théologie africaine

«tente, à partir de l'expérience de vie africaine, de saisir le donné révélé dans la Bible, héritage commun des nations, et de la tradition ecclésiale, pour que le christianisme ne soit plus connoté ici de religion étrangère, mais que sa dimension universelle se perçoive dans sa capacité à accueillir les valeurs culturelles du monde africain, à les assumer et à les sublimer»<sup>62</sup>.

v) L'évolution de la théologie africaine et les documents officiels du magistère mettent également en évidence différents aspects et moments possibles du processus de l'inculturation. Les divergences se situent, surtout, dans la méthode proposée pour opérer le dialogue entre la foi chrétienne et les traditions religieuses africaines. Avec Juvenal, nous discernons trois méthodes qui, historiquement parlant, caractérisent toutes trois une certaine période historique de la théologie africaine<sup>63</sup>:

- *L'intériorisation de l'Evangile dans la culture (1950-1965)*. Certains théologiens africains considèrent l'inculturation surtout dans la ligne qui va de la Bible et de la tradition aux cultures et religions africaines. Ils s'efforcent de comprendre les langages et les valeurs bibliques et ceux de la tradition, et ils tentent de les traduire dans les catégories des cultures et des religions africaines. Dans cette perspective de l'inculturation, l'accent est mis sur les valeurs évangéliques avec les deux préoccupations suivantes: ne pas trahir l'Evangile et transformer la culture.

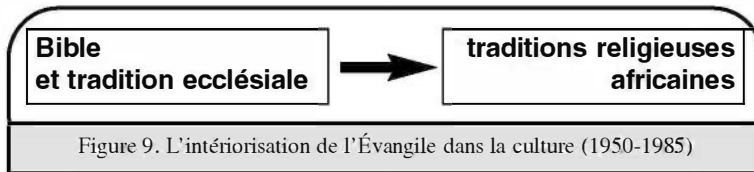
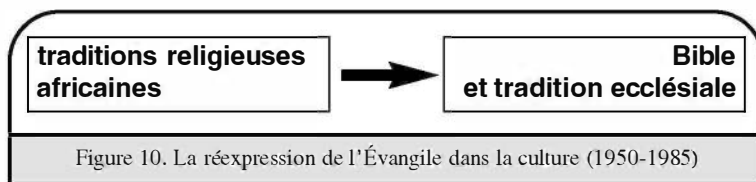


Figure 9. L'intériorisation de l'Evangile dans la culture (1950-1985)

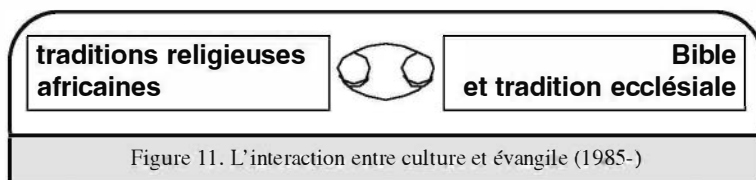
62. Messina, *op. cit.*, 196.

63. Juvenal, *op. cit.*, 189-192. La ressemblance à la périodisation de l'évolution du christianisme africain (souvent un synonyme de la théologie africaine, cf. Van Hoever, *op. cit.*, 47), proposée par Verstraelen, est frappante, F.J. Verstraelen, «Afrikaans christendom tussen verleden en toekomst», *Wereld en zending* 10 (1981:1), 6-8.

• *La réexpression de l'Évangile dans la culture (1965-1985).* D'autres considèrent le processus de l'inculturation dans le sens contraire, c'est-à-dire dans le cheminement qui va de la culture et de la religion africaine aux textes de l'Écriture et à la tradition chrétienne. Dans cette perspective, ce sont les valeurs profondes de la culture africaine qui déterminent la relecture et la réinterprétation de l'histoire du salut telle qu'elle s'exprime dans la Bible et la tradition. Ici la préoccupation fondamentale est celle de récupérer le patrimoine culturel et religieux de l'Afrique qui enrichit l'Évangile.



• *L'interaction entre culture et Évangile (1985-).* D'autres encore cherchent à intégrer dans le processus de l'inculturation les deux itinéraires examinés ci-dessus. Il s'agit de faire se rencontrer en profondeur les cultures africaines et l'Évangile. Dans la réciprocité entre la culture et l'Évangile, la foi s'enrichit au contact d'une nouvelle culture et découvre en elle-même de nouvelles sensibilités et des valeurs qu'elle apporte à cette culture. La culture aussi est transformée par une réalité qui la dépasse et la transcende. De la rencontre des deux, il résulte une nouvelle synthèse vitale différente à la fois de la religion traditionnelle et de la forme occidentale du christianisme. L'altérité devient alors constitutive de notre identité.



vi) L'inculturation impliquerait l'Eglise dans un processus de confrontation avec les défis de l'Afrique contemporaine, et la pousserait à rejoindre le peuple sur le terrain de sa vie quotidienne. Il convient de préciser, avec Messina, les caractéristiques de la théologie africaine comme suit<sup>64</sup>:

- *Contestataire*. Pour se faire reconnaître comme telle, la théologie africaine doit s'affranchir de la tutelle occidentale. Ce que contestent les théologiens africains, c'est la conception que certains de leurs confrères occidentaux ont de l'universalité qui pose deux problèmes: le premier est qu'il y a risque d'identification de l'universalité à la civilisation occidentale; le deuxième est qu'au nom de l'appropriation de l'universalité, les autres expressions culturelles du monde sont facilement exilées à la périphérie. Or, toutes les théologies sont à la fois situationnistes et contextuelles et toutes les théologies participent au bien du corps mystique du Christ qu'est l'Eglise.
- *Revendicatif*. La théologie africaine se veut également revendicative, parce qu'elle stipule le principe du droit à la différence, qui découle de la réponse que l'Africain est appelé à donner à la révélation chrétienne. Puisque la christologie, par exemple, a été traduite dans les langages d'expression et de compréhension différents aux Romains, Ephésiens, Colossiens et d'autres, sans pour autant compromettre la communion des saints et l'unité dans la foi, le langage religieux, en Afrique, a aussi besoin d'être reformulé dans une symbolique nouvelle pour qu'il soit accessible et compréhensible pour le peuple de Dieu de ce continent.
- *Catholique*. C'est parce que la tradition ecclésiale se veut catholique, c'est-à-dire universelle, que chaque peuple du monde peut y trouver sa place. Du côté africain, on est plutôt convaincu que l'opposition universalité-pluralité n'est que factice, et que la catholicité est toujours ouverte<sup>65</sup>.

---

64. Messina, *op. cit.*, 131-135.

65. Ici, la distinction entre le naturel et le surnaturel, qui caractérise la doctrine de l'Eglise catholique romaine depuis Thomas d'Aquin (1225-1274), est d'une importance vitale. Selon cette doctrine, chacun a une connaissance naturelle et non erronée de Dieu, à laquelle la grâce ajoute quelque chose qui élève la nature. Ainsi il a créé une opposition entre la nature et la grâce (au lieu de l'opposition péché-grâce). Mais la Bible ne connaît pas cette répartition de la réalité en deux étages. La grâce n'est pas un deuxième étage, mais elle renouvelle la nature corrompue. Voilà la vraie conception catholique!

vii) Nous estimons que E. Mveng dit avec raison que le Noir, en Afrique, est pauvre, parce qu'il n'est pas et non parce qu'il n'a pas. Le cri le plus fondamental et le plus douloureux est que les Africains, pendant la période de la traite des Noirs et la période de la colonisation, ont été dépouillés de leur âme ou bien de leur identité: la pauvreté qu'on vit en Afrique est, d'abord et surtout, anthropologique. C'est la crise d'identité<sup>66</sup> qui est prônée, le nœud du problème que nous osons croire être à la base de la théologie africaine même. Voilà le point de départ pour l'élaboration d'une orientation fructueuse de l'avenir de la théologie sur le sol africain.

---

66. Le théologien protestant d'origine ghanéenne Kwame Bediako atteste également que la question la plus cruciale dans la théologie africaine est celle de la crise d'identité. K. Bediako, «Understanding African Theology in the 20th Century», *Bulletin for Contextual Theology in Southern Africa and Africa* 3 (1996:2), 1-11. La même chose vaut pour le théologien gambien Lamin Sanneh, qui considère la traduction de la Bible en langues maternelles l'instrument le plus développé et approprié pour l'identité d'un peuple, L. Sanneh, «Christian Mission in the Pluralist Milieu: the African Experience», *Missiology: an International Review* 12 (1984:4), 421-435.

## LA VISITE PASTORALE

Harold KALLEMEYN\*

Je me propose d'étudier quelques fondements bibliques de la visite pastorale à partir des chapitres 2 et 3 de la Genèse. Dans cette présentation, un sens assez large sera donné au mot «pastoral» pour inclure la tâche des anciens, des diacres et des aumôniers qui, avec le pasteur titulaire, sont appelés à rendre visite au nom du Christ. Nous examinerons l'hypothèse selon laquelle la visite pastorale est fondée sur la personne et l'œuvre de Dieu dès la création du monde.

Les premiers chapitres de la Genèse présentent un Dieu créateur bien différent des nombreuses divinités qui occupaient l'imaginaire religieux des peuplades du Moyen-Orient antique. Yahvé est un Dieu «pas comme les autres». Il est infiniment plus grand que les autres dieux, car il est le Créateur du monde entier et son territoire n'est pas limité. Et, en même temps, il reste très présent dans les affaires humaines. Il est proche de son peuple. C'est d'ailleurs cette proximité qui impressionne les peuples païens, autant sinon plus que la grande puissance de Dieu. Ils s'exclament: «Quelle est la grande nation qui a des dieux aussi proches d'elle que l'Eternel...?» (Dt 4.7) Le Dieu créateur cultive une proximité surprenante avec sa création, sans toutefois perdre son identité divine, son altérité ou sa grandeur infinie.

---

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

C'est un Dieu dont son peuple dira: «Il ne reste pas loin de nous, il vient vers nous, il nous rejoint là où nous nous trouvons... chez nous.»

C'est une des raisons pour lesquelles Dieu est appelé «berger». Le berger reste proche de son troupeau. Il l'accompagne dans les pâturages. Comme le berger, Dieu se déplace de son lieu de demeure habituel pour se rendre dans le lieu de vie de son peuple. Dieu quitte son «chez lui» pour se rendre «chez l'autre». Rappelons que, dans la perspective biblique, Dieu se trouve chez lui au ciel, l'homme est chez lui sur la terre. Le Psaume 115.15-16 affirme: «Le ciel? Il appartient à l'Eternel. Quant à la terre, il l'a donnée aux hommes.» Cette répartition des deux grands lieux cosmiques n'éloigne pas pour autant le Créateur de sa création.

Dieu se rend chez l'homme. Pourquoi? Au moins trois raisons sont indiquées au chapitre 2 de la Genèse.

La première raison: Dieu vient sur la terre pour rencontrer l'homme. Il ne vient pas simplement pour «prendre l'air» ou «pour se promener». Même si Dieu semblait prendre plaisir à se promener «avec la brise du soir», selon l'expression de Genèse 3.8, ce n'est pas l'intention première de son déplacement. Il vient, avant tout, pour rencontrer l'homme. Remarquons que Dieu n'attend pas l'invitation de l'homme avant de se rendre chez lui. La rencontre est décidée librement par Dieu.

Remarquons, également, que Dieu ne s'attend pas à ce que cette rencontre ait lieu chez lui. Il ne s'agit pas d'une convocation que Dieu adresse à l'homme, mais d'une visite qu'il lui rend. Cela n'est pas banal, car, dans les sociétés du monde, depuis la nuit des temps, la personne d'une position ou d'un grade supérieur convoque, habituellement, chez elle la personne de condition plus modeste. C'est à l'inférieur de se déplacer pour se rendre chez le supérieur. Il n'en est pas ainsi dans la rencontre entre Dieu et l'homme.



Que se passe-t-il dans cette rencontre entre Dieu et l'homme sur la terre? Des paroles sont prononcées. C'est surtout Dieu qui parle. Les paroles de Dieu ont une triple fonction: premièrement, celle d'orienter l'homme; ensuite, de faire naître en lui de l'espérance; enfin, d'inviter l'homme, à son tour, à prendre la parole.

### *Une parole d'orientation*

«L'Eternel Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin pour le cultiver et pour le garder, en lui disant: «Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre. Rendez-vous en maîtres.» Cette parole de Dieu éclaire le sens de la vie de l'homme et l'oriente. Dieu parle avec l'homme pour que celui-ci discerne le sens des choses et le sens de sa propre existence.

A cette orientation générale, Dieu ajoute une orientation plus précise encore en forme d'interdit: «Tu pourras manger de tous les arbres du jardin, dit-il à Adam, sauf de l'arbre de la connaissance du bien et du mal.»

### *Une parole d'espérance*

La parole de Dieu oriente l'homme. Elle l'invite aussi à imaginer un avenir qui «fait rêver». «Remplissez la terre, dit Dieu à Adam et Eve. Soyez maîtres du monde entier.» Quel projet grandiose! Il les invite à imaginer un avenir de bonheur bien longtemps avant que cet avenir devienne une réalité présente. Les paroles de Dieu ont pour fonction de susciter de l'espérance: une espérance sans doute prudente, car, en même temps qu'il le fait rêver, Dieu place devant l'homme un choix dont les conséquences sont la vie ou la mort.

### *Une parole qui invite à l'échange*

Enfin, par sa parole, Dieu invite l'homme à prendre lui-même, à son tour, la parole. A prendre la parole pour nommer les animaux: «Dieu fait venir les animaux vers l'homme pour voir comment il les nommerait.» Dieu qui, par sa parole, a

séparé la lumière des ténèbres au premier jour de la création, invite l'homme maintenant à prendre la parole pour séparer, en catégories distinctes, les espèces différentes. Notons que Dieu ne place pas des paroles «toutes faites» dans la bouche d'Adam. «Il attend pour voir» quelles paroles l'homme va imaginer et, ensuite, va prononcer, paroles indispensables pour mener à bien sa responsabilité de maître de la terre.

Le langage auquel Dieu invite l'homme dépasse une simple fonction utilitaire. Dieu provoque aussi chez l'homme des paroles d'émerveillement, d'enthousiasme, d'admiration... de poésie. Quand Dieu présente Eve à Adam, celui-ci s'écrie : «Voici bien cette fois celle qui est os de mes os, chair de ma chair.»

Cependant, Dieu ne se contente pas de parler lors de son déplacement chez Adam et Eve. Le deuxième chapitre de la Genèse présente un Dieu qui vient pour rendre service à l'homme, pour prendre soin de lui. Les services rendus par Dieu en faveur de l'homme – la *providence* de Dieu – prennent plusieurs formes.

Dieu prend soin de l'homme sur le plan matériel. Le début du chapitre 2 présente l'image étonnante d'un Dieu qui se salit les mains deux fois. Une première fois, avec de la glaise pour fabriquer l'homme (verset 7) et, ensuite, pour planter lui-même un jardin (verset 8). Or, on sait qu'il est impossible de faire de la poterie ou du jardinage sans se salir les mains ! (On peut avoir l'impression que Dieu est retourné au ciel pour sa journée de repos, au septième jour, avec des traces de terre sous ses ongles !) Dieu surprend en se présentant comme un cultivateur, un paysan qui prépare tout pour que l'homme ait tout ce qu'il faut pour bien manger, pour bien se réjouir chez lui, dans le jardin.

Dieu prend soin de l'homme en l'aidant à découvrir sa vocation. Il propose à l'homme d'assumer des responsabilités importantes. Il les précise au verset 15 : «Dieu établit l'homme dans le jardin pour le cultiver et le garder.» Et, un peu plus loin,

au verset 19: «Dieu fait venir les animaux vers l'homme pour voir comme il les nommerait, afin que tout être vivant porte le nom que l'homme lui donnerait.» Dieu ne fait pas tout pour l'homme. Il l'invite à assumer ses propres responsabilités.

Dieu prend également soin de l'homme sur le plan social. Après avoir jugé, jour après jour, que sa création était bonne, il observe son ouvrage au sixième jour et prononce une parole étonnante: «Ce n'est pas bon. Il n'est pas bon que l'homme soit seul.» Par cette parole, Dieu montre à quel point il est sensible aux besoins sociaux de l'homme. Dieu sait qu'Adam a besoin de lui, mais il reconnaît aussi que sa propre présence et sa propre parole ne lui suffisent pas! Adam a également besoin d'une compagnie humaine: quelqu'un qui serait à la fois comme lui et différent de lui. Dieu comble ce besoin par la création d'Eve.

Résumons. Le Dieu créateur se déplace jusqu'à la terre. Mais il ne le fait pas en touriste pour se divertir, encore moins en séducteur qui veut utiliser l'autre pour assouvir ses propres désirs, et encore moins comme un prédateur qui cherche à dévaliser l'autre de biens convoités. Le Dieu créateur rend visite à l'homme pour le rencontrer personnellement, pour lui parler et pour prendre soin de lui de multiples manières.

Comment le péché va-t-il affecter ce que nous pouvons appeler cette *mobilité bienveillante* de Dieu?

On pourrait affirmer, de manière lapidaire, que le péché change tout et, en même temps, qu'il ne change rien. L'arrivée du péché dans la belle création de Dieu change tout, car il introduit le mensonge, la méchanceté, la souffrance et la perte. En même temps, Dieu ne change pas. La relation entre Dieu et l'homme change. Elle est en rupture. L'homme est en rébellion contre Dieu. Il se méfie de Dieu. Mais Dieu ne change pas. C'est un des messages forts qui ressort des événements tragiques décrits en Genèse 3.

Rappelons-nous brièvement ce qui s'est passé.

Après le péché de l'homme, plusieurs options semblent se présenter à Dieu. Il aurait pu attendre. Attendre que l'homme le sollicite avant de se déplacer. Attendre son appel au secours. Attendre au moins que l'homme soit mieux disposé à le recevoir. Dieu n'a pas attendu. Heureusement.

Dieu aurait pu convoquer Adam et Eve devant son trône céleste. Il aurait eu le droit. Mais non! Dieu se déplace. Il va à la rencontre de l'homme déchu chez lui, sachant que dès son arrivée, celui-ci va se cacher. La rupture avec Dieu se manifeste par de la méfiance et des résistances.

Grâce à cette initiative de Dieu, la rupture entre Dieu et l'homme n'est pas totale. Grâce à l'initiative et à la mobilité de Dieu, leur relation brisée n'est pas totalement rompue.

Dieu se déplace pour retrouver l'homme qui l'évite. La situation n'est pas très confortable! Le rapport brisé entre Dieu et l'homme commence à se rétablir grâce à la présence de Dieu. Grâce à la présence et à la *parole* de Dieu.

Dieu aurait eu tellement de choses à dire à nos premiers parents, mais il commence par une question. Il donne la parole en priorité à son interlocuteur. Dieu engage la conversation avec Adam et Eve par plusieurs questions successives en commençant par la plus importante: «Où es-tu?» Par cette question, et par les deux autres qui la suivent, Dieu donne à Adam et à Eve l'occasion de réfléchir eux-mêmes à leur situation de vie... à la manière dont Jésus s'est adressé à Saul de Tarse sur le chemin de Damas: en posant une question.

On peut constater que les réflexions d'Adam et Eve, suscitées par des questions de Dieu, n'étaient pas très appropriées («Je suis nu», «C'est la femme», «C'est le serpent»). Adam et Eve évitent les interrogations de Dieu plutôt que d'y répondre. Mais leurs paroles avaient le mérite de rendre évident leur désarroi spirituel et social.

Dieu ne se contente pas de poser des questions. Il informe nos premiers parents sur les conséquences de leur désobéissance. Puisque la création tout entière est corrompue par le péché, leurs deux grandes responsabilités, cultiver la terre et transmettre la vie humaine, deviendront désormais des réalités pénibles.

Ensuite, Dieu conduit Adam et Eve vers une autre forme d'existence, en les chassant du jardin d'Eden. Notons, cependant, que la corruption qui affecte tout n'anéantit pas, pour autant, la bénédiction de Dieu.

La bénédiction de Dieu se manifeste de plusieurs manières. Premièrement, par le fait que Dieu ne détruit pas Adam et Eve. Ceux-ci méritent la mort totale. Dieu les maintient en vie. Dieu préserve la race humaine de l'extinction.

Et Dieu continue à prendre soin de ses créatures. Comme avant la chute, il se préoccupe de leurs besoins matériels. Il pourvoit à leur besoin de vêtements adéquats. Dieu couvre leur nudité, un geste chargé de symbolismes multiples; cet acte témoigne, avant tout, de la disponibilité de Dieu à se salir les mains pour combler, encore une fois, un besoin matériel immédiat. (On ne peut pas dresser une bête sans se salir les mains. On n'aurait pas fait de reproches à Dieu s'il avait envoyé un ange pour s'acquitter de cette tâche plutôt désagréable.)

Dieu s'entretient avec Adam et Eve au sujet de leur vocation, vocation qui n'est pas éliminée bien que terriblement modifiée. La fécondité se réalisera désormais par des grossesses pénibles. Dieu ne dit pas à Adam et à Eve: «Vous n'avez plus le droit de vous reproduire, de polluer la terre avec des gens comme vous.» Il les maintient dans leur vocation originelle.

Leur vocation de travailler la terre est également maintenue. Certes, la terre deviendra parfois stérile, parfois fertile, surtout pour des ronces et pour des épines. Mais Dieu ne dit

pas à nos premiers parents: «Vous n'avez plus le droit de vous occuper de la terre, vous la gâcheriez trop. On va confier cette responsabilité, par exemple, aux anges qui sauront en prendre soin mieux que vous.»

En écoutant la conversation entre Dieu et nos premiers parents, on a l'impression que le couple ne marchait plus très bien: ils s'accusent et ils refusent d'assumer leurs responsabilités. Dieu aurait pu séparer ce couple et en créer d'autres. Ou il aurait pu juger que les hommes et les femmes ne feraient jamais très bon ménage ensemble et qu'il fallait trouver une autre solution que les couples mariés pour la multiplication de la race humaine.

Mais non! Dieu maintient le couple marié comme société humaine de base et, par là, il signifie que sa bénédiction l'accompagne.

### **Le ministère de visite**

Serait-il trop audacieux de s'inspirer des visites rendues par Dieu chez Adam et Eve pour la pastorale chrétienne? Sans doute, si nous ne connaissions pas la suite de l'histoire du salut. Or, les trois mêmes éléments qui caractérisent les rencontres entre Dieu et le premier couple dans le jardin sont présents dans la vie et l'œuvre de Jésus-Christ:

- Son déplacement non sollicité jusqu'à la terre; l'accueil pour le moins embarrassé qui lui est réservé.
- Les questions perspicaces qu'il pose. Sa sagesse lumineuse qui clarifie et qui oriente les perdus. Sa capacité à éveiller la foi et l'espérance dans le cœur des plus abattus.
- Son souci des conditions matérielles de ses interlocuteurs. La formation de ses disciples pour le service auquel chacun est destiné. Jésus qui rassemble et qui bénit.

La pratique de la visite pastorale a été l'objet d'une attention particulière au moment de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup>

siècle. Théodore de Bèze a élaboré une apologétique importante à son sujet. Les réformateurs, sachant que le pasteur ne pouvait pas assurer toutes les visites, ont nommé et consacré des diacres, des anciens et même des «hospitaliers» (comme ils ont appelé les aumôniers des hôpitaux) pour les associer à cette tâche importante. Dans la description de tous ces ministres, on retrouve les thèmes qui sont présents dans la rencontre entre Dieu et Adam et Eve: *présence, parole et providence*.

Aujourd'hui encore, ces trois mots peuvent guider tous ceux qui rendent visite au nom du Christ, en commençant par les pasteurs titulaires. Leurs visites trouvent leur origine en Dieu lui-même. Ils font comme Dieu, avec Dieu, quand ils agissent de la façon suivante:

- En prenant l'initiative des rencontres et en se déplaçant pour voir des personnes dans leur cadre habituel de vie.
- En parlant de telle manière que leurs interlocuteurs soient amenés à réfléchir eux-mêmes sur leur situation de vie. Ils posent de bonnes questions. Ils savent écouter. Ils transmettent la sagesse et la lumière de la Parole de Dieu pour orienter leurs interlocuteurs. Ils suscitent la foi et l'espérance par les promesses de Dieu. Ils invoquent la bénédiction de Dieu, le plus souvent par la prière.
- En restant attentifs aux divers besoins des interlocuteurs et en étant prêts à y répondre: besoins matériels, besoin pour chaque croyant de découvrir et d'exercer ses talents et ses dons spirituels, besoin social de se trouver en relation avec d'autres, dans la famille et dans l'Eglise.

*Heureux sont ceux qui rendent visite au nom de Dieu... à la manière de Dieu!*

## COLLOQUE UNIVERSITAIRE 2004

**Samedi 4 décembre 2004**

**Thème : «Texte et historicité»**

***Récits bibliques et histoire***

### PROGRAMME

1. La précarité des orthodoxies (Alain Besançon)
2. L'historicité d'un texte, nature et enjeux (Carsten Peter Thiede)
3. Le spectre de Troeltsch et la méthode historico-critique (Paul Wells)
4. Vérité et histoire à l'ère de la post-modernité (Mark Sherringham)
5. Théologie et histoire après Vatican II (Daniel Bourgeois)
6. La tour de Babel, mythe ou histoire? (Pierre Berthoud)
7. Le credo de Jonas: une lecture structurelle du premier chapitre (Ronald Bergey)
8. L'historicité des évangiles (Zsolt Gereb)
9. Dieu a-t-il une histoire? Luc 1 et 2 dans la perspective de l'historiographie ancienne (Gordon Campbell)

*Conférence publique et table ronde de clôture:*

La vérité de la Bible, vérité métaphorique? (Henri Blocher)

Alain Besançon, Membre de l'Institut, auteur du *Malheur du siècle* et de *L'image interdite*.

Carsten Peter Thiede, Institut de Recherche Epistémologique fondamentale à Paderborn (Allemagne), membre de l'Institut des Etudes germaniques de l'Université de Londres, auteur de *Témoin de Jésus: Le papyrus d'Oxford et l'origine des évangiles* et de *The Dead Sea Scrolls and the Jewish Origins of Christianity*.

Mark Sherringham, Maître de conférence de Philosophie, Directeur de l'Institut Universitaire de Formation des Maîtres de l'Académie de Strasbourg, auteur d'une *Introduction à la philosophie esthétique*.

Daniel Bourgeois, frère de la Communauté apostolique de St-Jean-de-Malte, professeur de Dogmatique au Grand Séminaire d'Aix-en-Provence, auteur de *La sagesse des anciens dans le mystère du verbe* et de *La pastorale de l'Eglise*.

Henri Blocher, professeur de Théologie systématique à la Faculté libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine et au Wheaton College (Etats-Unis), auteur de *Révélation des origines* et de *Le mal et la croix*.

Zsolt Gereb, professeur de Nouveau Testament à l'Institut de Théologie protestante de Cluj (Roumanie), auteur de *La quête historique de Jésus libre de Käsemann* et d'un *Commentaire sur les deux épîtres de S. Paul aux Thessaloniens*.

Renseignements et inscriptions à la Faculté

33 av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence

Tél. 33 (0)4 42 26 13 55; Fax 33 (0)4 42 93 22 63; courriel: [contact@fltr.net](mailto:contact@fltr.net)



# QUELLE PLACE RÉSERVONS-NOUS AUX PERSONNES ÂGÉES DANS NOTRE SOCIÉTÉ?

Freddy SARG\*

Aux yeux de l'histoire, une société se juge à la manière dont elle traite les très jeunes générations et les anciennes générations. L'actualité des derniers mois, en particulier les effets de la canicule du mois d'août 2003, a montré que la société française malmène quelque peu ses anciens. Loin des polémiques politiciennes, loin de la recherche d'un bouc émissaire facile, il faut essayer de faire un constat sur le long terme et voir comment, à l'avenir, on peut être plus solidaire avec nos anciens.

## 1. La mutation de la structure familiale

Un premier constat s'impose. En deux siècles, la cellule familiale a profondément changé. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, 80% environ de la population travaillait la terre et 20% vivait dans les villes (ouvriers, fonctionnaires, bourgeois, etc.). En deux siècles, les chiffres se sont complètement inversés: 85% de la population vit en ville ou dans les banlieues et 15% vit à la campagne.

Dans le milieu agricole, la famille était de type complexe, «pluri-générationnel». Les anciens vivaient sous le même toit que les jeunes, rendaient encore de menus services et ils étaient pris en charge par les plus jeunes. Souvent trois ou quatre générations

---

\* Freddy Sarg est inspecteur ecclésiastique de l'ECAAL (Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine) et vice-président de la Fédération protestante de France.

vivaient sous le même toit, ce qui n'était pas sans poser quelques problèmes de cohabitation. De nos jours, la famille est de type monocellulaire et elle vit principalement soit dans des appartements, soit dans de petits pavillons où il n'est pas toujours facile d'accueillir un couple d'anciens, voire un ancien. S'ajoute à cela le fait qu'avec l'augmentation des divorces, les familles sont soit monoparentales, soit recomposées. Ces deux facteurs ont pour effet indirect de distendre encore les liens «générationnels». De plus, les individus sont devenus très mobiles pour raison économique. Cela aussi ne favorise pas la prise en charge de personnes à mobilité réduite.

## 2. L'allongement de l'espérance de vie

Enfin, il faut encore prendre la mesure d'une dernière mutation profonde. Si, au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'espérance de vie moyenne était d'environ quarante ans par personne, elle a presque doublé, de nos jours, dans le monde occidental. Pour les femmes, elle est d'environ quatre-vingts ans et pour les hommes d'environ soixante-dix-huit ans. On doit cela principalement aux progrès médicaux, scientifiques en général et même aux progrès techniques. Par cette dernière affirmation, nous prenons quelques distances avec Jacques Ellul, pour qui les progrès techniques sont souvent ambigus. Pour lui, la technique crée des problèmes qu'elle promet de résoudre grâce à de nouvelles techniques. Si on fait les bilans des progrès techniques, ceux-ci sont largement positifs, malgré quelques zones d'ombre.

Doubler en cinq générations l'espérance de vie de l'homme occidental est une expérience unique dans l'aventure humaine. Il faut être reconnaissant à tous ceux qui ont contribué à cette évolution et aussi remercier Dieu qui a donné à l'homme l'intelligence nécessaire pour accomplir cette mutation. Ceci ne veut pas dire que nous nions que, parfois, les progrès médicaux et les progrès scientifiques en général servent à des projets mortifères.

Néanmoins, on peut presque parler de «miracles» accomplis par la médecine. En effet, il y a cent cinquante ans, l'homme mourait souvent d'une appendicite aiguë, d'une grippe, d'une infection généralisée, d'une rougeole, etc. Les antibiotiques, la cortisone et autres produits aux effets quasi miraculeux n'existaient pas encore. Quant à la chirurgie et à la génétique, elles en étaient à leurs balbutiements.

### **3. La qualité de la vie**

Non seulement l'espérance de vie a été doublée, mais la vie a même gagné en qualité. Grâce à la technique, les organismes humains ont été moins sollicités, moins fatigués et moins usés. Quand on regarde les premières photos réalisées après l'invention de l'appareil du même nom et si on retourne les clichés pour lire les annotations, on est surpris de l'âge moyen des personnes qui ont posé: cinquante ans en moyenne! Cela veut dire qu'à âge égal, nos anciens avaient des organismes plus fatigués, plus usés que les nôtres.

Le moteur à essence ainsi que le moteur électrique, par exemple, épargnent bien des souffrances aux agriculteurs alors que leurs anciens devaient faire toutes leurs tâches, soit avec leurs muscles, soit parfois avec l'aide de la force animale. A cinquante ans, un agriculteur pouvait facilement mourir d'infarctus du myocarde suite à un surmenage continu.

La diététique a également fait de nombreux progrès. Même si les écologistes dénoncent certains organismes génétiquement modifiés (OGM) qui sont ajoutés à nos aliments, notre nourriture est, globalement, plus riche, plus équilibrée, plus saine. L'organisme humain trouve souvent, dans les aliments, des éléments pour guérir certaines maladies. Les progrès dans la conservation des aliments (conserves, chaînes du froid) rendent très rares les intoxications alimentaires, si fréquentes il y a deux siècles. Lorsque celles-ci se produisaient, on y voyait une fatalité, alors que, de nos jours, tout accident

alimentaire est considéré comme une faute grave qui devra trouver réparation devant les tribunaux.

Ainsi, non seulement l'espérance de vie a doublé, mais à l'intérieur de cette période, la vie est devenue plus facile grâce à la science et à la technique. Nous touchons là à un problème moral et d'ordre économique. Les progrès ne sont pas répartis d'une manière uniforme dans le corps social. Ils profitent prioritairement à ceux qui ont les moyens financiers.

On a pu observer, durant la canicule d'août 2003, que dans les maisons de retraite bien équipées, abondamment fournies en personnel, où les pensionnaires paient environ 4300 euros par mois, il y avait beaucoup moins de morts que dans les maisons à 1500 euros par pensionnaire, avec deux gardes-malades seulement pour 80 personnes. Il est clair qu'une maison de retraite équipée de climatiseurs sera moins mortifère qu'une autre dépourvue de cet équipement. Mais il faut savoir que l'équipement en climatiseurs augmente le coût d'un bâtiment de 8 à 10%.

#### 4. Le lien social

Comme le rappelle le réformateur Martin Luther, la personne existe par les nombreux liens qu'elle a tissés avec sa famille, son entourage et même avec son Dieu. Une personne qui vit dans l'extrême solitude, qui a perdu presque tous les liens qui la rattachent aux autres est quasiment morte. La canicule de l'été 2003 a montré qu'en France comme dans les autres pays européens, mais peut-être d'une manière encore plus accentuée, il existe environ 4 à 5% de la population qui est très âgée et qui vit dans un état de solitude extrême. Dans leur cas, le moindre accroc dans leur vie peut avoir une conséquence fatale.

Comment en est-on arrivé à cette dérive où une partie de la population est presque privée de tout lien social?

Autrefois, une grande partie des liens sociaux étaient marqués par le signe de l'obligation (François de Singly). Ces obligations reposaient sur les socles de l'éthique, de la culture et de la religion. Les enfants se devaient d'avoir des liens continus avec leurs anciens, même si ces liens étaient parfois perçus comme contraignants, fatigants, voire difficiles.

C'était dans la nature du cours de la vie, comme on aimait à le dire. Les personnes les plus croyantes le faisaient aussi par peur qu'un jour, au jugement dernier, on puisse éventuellement les accuser d'avoir abandonné leurs parents.

Rares étaient ceux qui essayaient de se soustraire à l'obligation d'avoir des liens forts avec les anciens. La culture, la morale, la religion veillaient au grain. Il n'y avait que les marginaux pour s'en affranchir ! De nos jours, la culture est devenue multiple, induisant une notion de relativisme par rapport aux anciennes obligations, la morale est aussi gagnée par ce relativisme, enfin les religions ont perdu beaucoup d'influence.

Le maître mot de notre époque est la liberté. Le sujet doit être libre et ce qui doit le guider est le plaisir et l'intérêt. Il est clair qu'avec ces nouveaux repères (liberté, plaisir, intérêt), les liens sociaux avec les anciens se sont distendus. Aujourd'hui les liens sont multiples, très variés, marqués par le plaisir ou l'intérêt, et enfin par une durée plus ou moins courte. La personne a de nombreux liens, choisis très librement et marqués par la non-inscription dans la durée et la fidélité. Toutes ces mutations ont pour conséquence de réduire les liens avec les personnes âgées et d'induire les catastrophes qu'on a connues.

## **5. La culture passée est perçue comme n'ayant plus de sens dans le présent**

Au XX<sup>e</sup> siècle, il y a eu une accélération foudroyante des mutations. Pour visualiser cette accélération, on peut considérer deux images.

La première consiste à constater que, de l'an 0 à l'an 1900, il y a eu moins de mutations que de l'an 1900 à 1990. En soixante-dix générations, il y a eu moins de mutations qu'en trois générations. De l'an 1980 à 2010, il y aura plus de mutations que de l'an 0 à l'an 1980. En d'autres termes, une seule génération connaîtra plus de mutations que les soixante-treize générations précédentes.

La seconde est due à Alain Peyrefitte, qui aimait présenter le phénomène sous la forme d'un problème mathématique. Un nénuphar double chaque jour de superficie. On sait qu'il lui faudra vingt jours pour combler la totalité de la surface d'un étang. Combien de jours lui faudra-t-il pour combler la moitié de l'étang? Réponse: dix-neuf jours. Lors du vingtième jour, le nénuphar grandira autant que pendant les dix-neuf jours précédents.

Ces deux images illustrent la formidable accélération de l'histoire avec, comme conséquence directe, que les vérités scientifiques elles-mêmes deviennent relatives: pas plus de trente ans de validité. Quant aux vérités économiques, leur durée de vie excède rarement les cinq ans. La seule vérité qui émerge de toutes ces mutations est la certitude que l'avenir ne sera pas comme le présent et encore moins comme le passé.

Autrement dit, les anciens ne transmettent plus une culture. Les jeunes générations estiment que la culture des anciens ne peut plus les aider à trouver les clefs de l'avenir. Résultat: on se détourne encore plus des personnes âgées puisqu'elles ne peuvent plus être considérées comme des sages dont l'expérience passée peut aider à réussir l'avenir. Et l'isolement de ces personnes commence. Autrefois on allait écouter les anciens pour s'imprégner de leur sagesse, de leurs conseils pour réussir sa vie. De nos jours, nous vivons dans une société à la culture éclatée, atomisée, où chacun se fabrique une culture sur mesure et où la communication entre les per-

sonnes devient de plus en plus difficile.

## **6. L'Etat n'est plus un père mais une «bonne mère»**

La dernière grande mutation qu'un anthropologue peut observer est le rapport nouveau que les personnes ont avec l'Etat.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'Etat était représenté sous l'image du père qui dit la loi avec sévérité et qui permet par là même à chaque enfant de trouver sa place. Mais la figure paternelle a subi dans les dernières décennies, sous prétexte de démocratie et de féminisation, des attaques en règle.

L'Etat français s'est transformé en une sorte de divinité, la «Grande Mère», qui a de la sollicitude et de la compassion pour tous ses enfants qu'elle maintient dans une relation infantilisante. Toutes les souffrances de la vie, toutes les angoisses, tous les échecs, tous les problèmes doivent trouver une solution auprès de cette «Bonne Mère» qui est tout écoute, proximité, caresses, urgence et amour pour ses enfants<sup>1</sup>. Les dirigeants de notre pays ne sont plus que des prêtres-mères de cet Etat-Bonne Mère, qui permettent aux enfants d'être en contact avec les seins nourriciers de *Big Mother*. Celle-ci ne donne évidemment pas de lait mais un autre liquide consolateur et fortifiant: l'argent.

Qu'une catégorie d'enfants se révoltent, les hommes et les femmes politiques vont apaiser les cris et les fureurs par des subventions, des primes, des augmentations de salaires, de nouvelles lignes de crédit.

Nous vivons dans une société maternante et infantilisante, où ne devrait régner aucune douleur et aucune souffrance. Si Karl Marx revenait, il ne pourrait plus dire «la religion est l'opium du peuple» mais «l'argent de l'Etat est l'opium des Français».

---

1. Michel Schneider, *Big Mother ou psychopathologie de la vie politique* (Paris, 2001).

Face à cette mutation, une remarque et une question. Le père a aussi pour fonction d'organiser symboliquement le rapport du sujet à ce qui est négatif, à la perte, à la mort. Cette fonction existe-t-elle encore, ou bien ne vivons-nous pas sous l'emprise d'une société maternante et maternisante, dans le déni de la mort?

Cette nouvelle approche de l'Etat induit aussi un nouveau comportement face aux personnes âgées. Certains estiment que la prise en charge d'une personne âgée ne relève pas, d'abord, de la responsabilité de la famille, mais bien de celle de l'Etat, assimilé à une «Bonne Mère». «Nous n'avons pas le temps, nous devons vivre notre propre vie. C'est, d'abord, à l'Etat de s'occuper de ses anciens citoyens», entend-on dire dans de nombreuses familles.

De plus, comme nous vivons dans une société reposant sur le déni de la mort, s'occuper des personnes âgées risquerait d'éveiller des angoisses, de rappeler qu'un jour on sera comme elles et que nous devons mourir.

## 7. La médecine française ne privilégie pas la personne âgée

Si on ne peut pas accuser le ministre de la Santé d'être responsable des 14 000 morts de la canicule, le professeur de médecine qu'il est ne peut pas ignorer les règles comptables actuelles qui régissent les différents services dans les hôpitaux publics français. Or, ces règles ont des conséquences très perverses.

Chaque service est noté avec des points ISA<sup>2</sup> qui sont censés récompenser les services les plus performants. Ainsi un acte de médecine ou de chirurgie accompli dans un service donne des points ISA. Si le malade est rapidement guéri, les points ISA sont augmentés. Et, en fin d'année, si le service a

---

2. En France, la production des établissements médicaux et hospitaliers est mesurée par l'indice synthétique d'activité (ISA) calculé par le Ministère de la Santé.



beaucoup de points ISA, il sera doté, l'année suivante, de moyens supplémentaires. En d'autres termes, on souhaite encourager les services méritants au détriment des services moins performants. On trouve ici, d'une manière collective, la notion de récompense financière due au mérite.

Or, on s'aperçoit que les services de chirurgie qui arrivent à renvoyer rapidement les malades à la maison produisent, par rapport à un service de médecine classique, beaucoup de points ISA. A l'opposé, un service de gériatrie, où les pathologies sont difficiles et où les personnes âgées mettent beaucoup plus de temps à guérir, produira peu de points ISA. En conséquence, l'année suivante, le service de gériatrie verra ses moyens amputés. Ce n'est pas une vue de l'esprit, cela s'est produit assez souvent.

Ainsi, à Strasbourg, le service de gériatrie du professeur Marc Berthel, service réputé auprès de la population et des médecins, s'est vu retirer, d'une année à l'autre, un médecin et demi au motif que ce service ne produisait pas assez de points ISA. Si on poussait le raisonnement jusqu'au bout, en quelques années, un service de gériatrie se verrait totalement dépouillé de tous ses moyens!

Que dire, d'autre part, de tous ces protocoles qui prescrivent aux infirmières, à la seconde près, le temps maximal qu'elles doivent consacrer aux différents actes de soins? Il n'y a plus de temps pour dialoguer, respirer, accorder une attention particulière à telle ou telle personne âgée. Il n'y a plus ce «quelque chose» entre la personne âgée et le soignant qui relève du champ de la gratuité. On est dans un processus qui s'apparente à la production industrielle du début du XX<sup>e</sup> siècle. On est en plein taylorisme médical. Ceci fait dire au professeur Marc Berthel: «On est dans le fascisme de bienveillance.»

Les mots de totalitarisme ou de fascisme rappellent des époques sombres, au cours desquelles le nazisme et le marxisme-léninisme sévissaient. A cette époque de l'histoire

européenne, on parlait aussi d'euthanasie. Ce n'est sûrement pas un hasard si, aujourd'hui, réapparaît le terme d'euthanasie économique.

## 8. Le risque de l'euthanasie économique

Cette question est réapparue dans l'actualité au mois de juillet 2003 sous la forme d'une boutade du ministre français de l'Economie et des Finances, Francis Mer (cf. *Le Canard enchaîné*). A cette période de l'année, les journaux s'inquiétaient du déficit record de la Sécurité sociale. Francis Mer, pour dérider ses collègues du gouvernement, fit remarquer avec humour qu'il y avait une solution pour résorber ce déficit puisque, maintenant, il était avéré que ce qui coûtait le plus cher à l'assurance maladie était les deux dernières années de la vie d'une personne! A chacun d'extrapoler le raisonnement et de le prolonger par des mots au sens redoutable.

Francis Mer ne faisait qu'explicitier un raisonnement qui a cours dans les milieux économiques. Il y a dix ans, on disait que c'était les six derniers mois qui coûtaient le plus cher; maintenant on en est à deux ans. Peut-être, dans dix ans, dira-t-on que les trois dernières années d'une vie sont les plus chères?

Pour démontrer l'inanité d'un tel raisonnement, le professeur Marc Berthel utilise l'image suivante: quand un train de voyageurs se fait percuter à l'arrière par une locomotive, les statistiques montrent que la moitié des victimes est dans le dernier wagon. On pourrait imaginer qu'en supprimant le dernier wagon, on rendrait les catastrophes ferroviaires moins meurtrières! Mais il y aura toujours un dernier wagon... à moins de ne plus faire circuler que des locomotives!

Dans le même ordre d'idées, on a entendu des médecins affirmer très sérieusement qu'après soixante-quinze ans, il ne faudrait plus mettre en route de traitements trop onéreux. Bien entendu, les personnes riches pourront toujours avoir accès à des traitements lourds. Là on voit poindre l'idée

d'une médecine à deux vitesses: une pour les pauvres et une pour les riches. Toutes ces réflexions de type économique amènent avec elles l'idée rampante d'une euthanasie à caractère économique.

On entre lentement dans le schéma, esquissé il y a vingt-cinq ans dans le film américain *Soleil vert*, où des personnes âgées offraient, par civisme, les dernières années de leur vie à l'Etat. On leur faisait passer les dernières heures de leur vie dans un cadre magnifique, et en leur donnant un succulent repas en leur faisant voir de belles images d'autrefois. Ensuite, par injection létale, ces personnes étaient tuées. Après, leurs corps servaient à fabriquer les fameuses pastilles *Soleil vert* qui servaient de nourriture aux autres humains.

Souvent la science-fiction est rejointe par l'actualité quelque dix ou vingt ans après. Ce fut, par exemple, le cas de l'attaque des *Twin Towers*. Il convient donc de prendre très au sérieux le danger que constitue la notion d'euthanasie pour raison économique. Ce raisonnement soulève bien des questions: qui peut affirmer qu'une personne est entrée dans la dernière année de sa vie? Qui peut dire qu'une vie humaine n'est plus utile à la société? En pratiquant l'euthanasie (pour raison économique ou autre), l'homme ne veut-il pas maîtriser le mystère et devenir dieu à la place de Dieu?

L'argument économique est celui qui met le plus en valeur le désir de toute-puissance des hommes. En acceptant, lentement, par retouches successives, l'euthanasie pour raison économique, on fait terriblement progresser notre société vers une barbarie à visage humain.

## Conclusion

En tant que chrétiens, le sort des personnes âgées dans notre société ne peut pas nous laisser indifférents. Il n'est pas inutile de nous rappeler ces phrases du Christ, lors du jugement dernier: «En vérité, je vous le déclare, chaque fois que

vous ne l'avez pas fait à l'un de ces plus petits, à moi non plus vous ne l'avez pas fait.» (Mt 25.45)

Cela devrait aussi conduire notre société et chaque personne à un examen de conscience. Quelles sont les priorités de l'ensemble de la communauté humaine et de chaque personne? Peut-on indéfiniment prôner la réussite personnelle au détriment de la cohésion du groupe et, plus particulièrement, des plus faibles?

En imitant le titre du livre de Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie?*, on peut répondre qu'une vie réussie est une vie mise au service des autres et, plus particulièrement, des très jeunes et des anciens.

Les enseignants et les pédagogues affirment que les jeunes et les moins jeunes souffrent de plus en plus de la perte du sens de la vie. Les personnes deviennent de plus en plus autistiques. Chacun est de plus en plus refermé sur lui-même et les ordinateurs ne font que renforcer ce sentiment de bulle hermétique. Proposer à nos contemporains de renouer des contacts forts avec les anciens est aussi une manière de retrouver du sens à la vie.

Enfin, en nous occupant des personnes âgées, nous serons peut-être dans la position de la Samaritaine. Elle vient apporter à boire à un étranger qui semble démuné et, au cours du dialogue, elle découvre que c'est elle qui reçoit de l'eau vive de ce Juif, nommé Jésus (Jn 4.1-26). Au contact des personnes âgées, nous pouvons aussi recevoir cette eau vive dont notre âme a tellement besoin.

# ENJEUX DES ASPECTS CONTRADICTOIRES DE LA THÉOLOGIE PRATIQUE DE THOMAS CHALMERS AU DÉBUT DU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE<sup>1</sup>

Claire PUGLISI KACZMAREK\*

«Le pasteur Malthus et son disciple, l'archipasteur Thomas Chalmers»<sup>2</sup>, écrit Karl Marx dans *Le Capital*. Si Karl Marx est résolument opposé à Thomas Chalmers, d'autres en font l'éloge comme Thomas Robert Malthus et Thomas Carlyle. «Je vous considère mon meilleur allié»<sup>3</sup>, écrit Th.R. Malthus à Th. Chalmers, le 22 juillet 1822. Dans une missive destinée à Th. Chalmers, Thomas Carlyle rend hommage à son dynamisme: «... avec un Chalmers dans toutes les paroisses britanniques beaucoup serait possible.»<sup>4</sup> Les sentiments que ces figures emblématiques de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ont éprouvés envers cet homme aux

---

\* C. Puglisi Kaczmarek est professeur à Toulon (Var).

1. Cet article vient d'être publié dans la revue des *Etudes Ecossaises* de l'université Stendhal (Grenoble III), dans le cadre du congrès de la SAES, Montpellier, 2001.

2. K. Marx, *Le Capital* (Ed. F. Engels, 1867, vol. I), 617. Cité par S.J. Brown, *Thomas Chalmers and the Godly Commonwealth* (Oxford University Press, 1982), 116 (ci-dessous: *TCGC*).

3. Th.R. Malthus to Th. Chalmers, 22 July 1822, cité par S.J. Brown, *TCGC*, 116.

4. W. Hama, *Memoirs of the Life and Writings of Thomas Chalmers, 1849-52* (Edinburgh, Constable, IV), 201 (ci-dessous: *MTC*).

multiples facettes nous invitent à le connaître davantage. Qui est Th. Chalmers pour susciter autant d'intérêt?

C'est en ces termes qu'est décrit Th. Chalmers dans le *Dictionary of Scottish Church History and Theology*: «Thomas Chalmers (1780-1847), prédicateur, théologien, ecclésiastique et réformateur social.»<sup>5</sup> Cette liste n'est pas exhaustive. On pourrait la compléter par: «Professeur de philosophie morale, de mathématique, chimie, géologie, science naturelle, économie et politique...» Thomas Chalmers est donc pourvu d'un esprit encyclopédique. Parmi ces multiples facettes, deux aspects contradictoires dominent. En effet, se côtoient, dans cet esprit aux facettes diverses, le savoir profane et les sciences du sacré.

De surcroît, Th. Chalmers ne s'engage pas seulement sur le chemin de la diversité intellectuelle semé de contradictions, d'antinomies et de tensions. C'est également un pragmatique, un homme d'action qui sort des sentiers battus de l'Eglise écossaise, la *Kirk*. Il s'attache à réformer activement la société en luttant contre le paupérisme, symptôme d'une industrialisation massive et effrénée. Il entreprend d'appliquer sa théologie à Glasgow, dans les paroisses de St. John et de Tron. Dès lors, il est confronté à la contradiction ancrée au cœur même de l'expression «théologie pratique». La théologie reste une science abstraite, souvent considérée comme pure spéculation. Si l'on se réfère à un dictionnaire, ces deux termes, c'est-à-dire «spéculation» et «abstrait», sont des antonymes de «pratique» et «pragmatique».

Th. Chalmers, désireux de réformer la société en vue de l'élever, est conscient des clivages qui séparent le temporel du spirituel:

«Il y a une norme sociale et une norme divine de la morale. Il existe une éthique aussi bien terrestre que céleste... Selon nous, il n'y a

---

5. *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1993), 158 (ci-dessous: DSCHT).

pas deux choses plus évidemment différentes que les vertus qui appartiennent à la citoyenneté terrestre et celles qui appartiennent à la citoyenneté céleste.»<sup>6</sup>

Plus tard, Max Weber, dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, élèvera clairement cette contradiction au rang de tension: «Les plus grandes tensions existent entre le monde et Dieu, entre l'actuel et l'idéal.»

Chalmers trouve-t-il une adéquation entre le temporel et le spirituel à la fin de son voyage initiatique? Comment parvient-il à résoudre ces contradictions dont l'enjeu est la création d'une société harmonieuse à coloration religieuse? Pour parvenir à ses fins, son projet est de «promouvoir la connaissance chrétienne et la croissance de la piété et de la vertu en Écosse»<sup>7</sup> et ce, en touchant toutes les strates de la société, ce qui évidemment l'oblige à tenir compte du matériel comme du supramatériel.

Traiter les aspects contradictoires de la théologie pratique dans l'œuvre de Chalmers revient à analyser, dans un premier temps, les aspects antinomiques qui découlent directement de son esprit encyclopédique. Il s'agit de mettre en évidence un esprit kaléidoscope qui s'intéresse à de nombreuses sciences et qui exerce sa fonction pastorale en arborant l'attitude d'un pasteur censé ne s'en remettre qu'à une seule forme de théologie pratique.

Ce pluralisme pratique va me conduire à étudier la contradiction qui existe entre la théologie et la pratique, avant d'évoquer les enjeux de la contradiction présente au sein de la nature de l'homme. Cette contradiction est ancrée au cœur de la nature humaine.

---

6. Th. Chalmers, *Institutes of Theology, Subject-Matter of Christianity, On the Disease for Which the Gospel Remedy is Provided*, vol. I, 375.

7. Letters patent, 1709, bound in with Society in Scotland for the Propagation of Christian Knowledge Records, Minutes of General Meetings, I, 1709-1718. Cité par J. Roxborough: *Thomas Chalmers: Enthusiast for Mission* (Edinburgh: Paternoster Press, 1999), chap. IX, 160.

## I. La théologie et la pratique

La contradiction la plus évidente, produite par cet esprit encyclopédique, est sa double profession. Chalmers se trouve, en effet, rapidement confronté à la contradiction que sous-tend l'exercice de ses deux fonctions. Il est pasteur de l'Eglise d'Ecosse et professeur à l'université de St. Andrews. Ces deux réalités, qui renvoient l'une au monde spirituel et l'autre au temporel, sont incompatibles aux yeux de la communauté chrétienne. L'enjeu de cet aspect contradictoire, enseignant et pasteur, dans la théologie pratique de Chalmers est essentiellement professionnel.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Chalmers exerce à la fois sa fonction paroissiale et sa fonction universitaire. Il est assistant à l'université de St. Andrews où il enseigne, entre autres, les mathématiques. Tous s'accordent à dire que Chalmers consacre plus de temps à préparer et à donner ses cours qu'à travailler pour sa paroisse. En effet, sa priorité demeure sa carrière de professeur: «Depuis l'hiver 1801 son espoir était dirigé vers l'obtention éventuelle d'un poste universitaire comme enseignant des mathématiques.»<sup>8</sup> Il pense pouvoir mener de front les deux activités. Comme Thomas Chalmers s'absente trois jours par semaine, son gendre et biographe en conclut que «les devoirs paroissiaux n'ont que peu préoccupé M. Chalmers pendant les sept premières années de son ministère à Kilmany»<sup>9</sup>.

Il existe une longue tradition dans l'Eglise d'Ecosse selon laquelle un ministre pouvait enseigner à l'université tant qu'il ne négligeait pas ses fonctions paroissiales. C'est le seul métier traditionnellement autorisé dans la *Kirk* en dehors de la fonction pastorale. Chalmers s'attire malgré tout les inimitiés de ses ouailles et, pour la première fois dans le cadre de sa charge paroissiale, il subit les foudres de ses confrères de

---

8. Th. Chalmers to James Brown, 25 February 1801, cité par W. Hanna, *MTC*, i., 472-474.

9. W. Hanna, *MTC*, vol. I, chap. XVI, 305.



l'Eglise d'Ecosse. En conséquence, Chalmers affirme clairement sa position:

«Le Dr Martin a imploré le Presbytère d'inclure dans ses minutes que, selon son opinion, il n'était pas bienséant que M. Chalmers donne ses cours de chimie et que ceux-ci devraient être arrêtés. A cette demande, le Presbytère s'est incliné. Sur ce M. Chalmers a émis la requête que soit inclus, dans les minutes, qu'après l'accomplissement ponctuel de ses devoirs professionnels, son temps était à lui; et qu'à son avis, ni quelqu'un, ni une instance n'avait le droit de vérifier l'utilisation de ce temps.»<sup>10</sup>

Dès lors, on passe d'une vision synchronique à une vision diachronique de la contradiction entre les professions de professeur et de pasteur. Au départ, Chalmers se trouve pris comme dans un étau entre ses fonctions de pasteur et d'enseignant. Puis, cette contradiction se résout de façon diachronique par le biais de sa conversion à la suite, semble-t-il, d'un certain nombre d'événements de sa vie personnelle.

L'échec de son ouvrage, *Une enquête concernant l'étendue et la stabilité des ressources nationales* (1808), associé à une longue maladie, ainsi que le décès de son frère seraient à l'origine de sa conversion. Elle revêt un aspect spectaculaire et s'inscrit dans la tradition chrétienne protestante des Réveils évangéliques.

Considérée synchroniquement, cette contradiction inhérente à sa double activité se trouve en partie résolue grâce au contexte historique. En effet, les conditions dans lesquelles Chalmers exerce ses diverses professions sont relativement favorables grâce aux idées véhiculées par les calvinistes et les Lumières écossaises.

Avant sa conversion, qui remonte à 1812, Chalmers faisait partie d'un groupe de jeunes évangélistes exerçant une certaine influence dans l'Eglise d'Ecosse et dans les universités. Ils

---

10. Minutes of presbytery (Cupar), the Church of Scotland, 1805.

adhéraient à la tradition populaire du XVIII<sup>e</sup> siècle. Éduqués dans la pensée des Lumières écossaises, ils combinaient le calvinisme du parti populaire avec les concepts des Lumières de l'harmonie entre la nature et le progrès de la société.

Il convient de constater que, traditionnellement, il n'existe pas d'incompatibilité entre les penseurs dominant l'Eglise d'Ecosse et les principaux intellectuels qui ont constitué les grands noms des Lumières écossaises, ou *the Scottish Enlightenment*. A titre d'illustration, *L'Encyclopædia Britannica* est publiée pour la première fois à Edimbourg entre 1768 et 1771. On compte, parmi ses auteurs, un nombre non négligeable de pasteurs de l'Eglise d'Ecosse, preuve indéniable que les deux activités sont parfaitement compatibles. Il convient également de rappeler que Thomas Reid, à l'origine de la «philosophie écossaise du sens commun» (*Scottish Common sense*), était pasteur de l'Eglise d'Ecosse.

Pour tout croyant, les idées issues du *Scottish Common sense* sont en accord avec le théïsme<sup>11</sup>, puisque Dieu est la source des principes du sens commun, car il les intègre à la nature. Ainsi, le réalisme n'est pas en contradiction avec la diversité intellectuelle de Chalmers:

«Cela a permis à des prédicateurs chargés de maintenir une position non théorique en chaire, tout en leur permettant de défendre certaines positions métaphysiques largement acceptées comme étant en accord avec les Ecritures.»<sup>12</sup>

Ce système de pensée permettait aux ministres d'éviter de sombrer dans un prêche complètement théologique, théorique et finalement inaccessible à la congrégation. Comme la fonction principale du pasteur vise à renouer la relation entre l'homme et Dieu, une approche pratique de la théologie pastorale permet au pasteur d'offrir une prédication qui tend à

11. Dictionnaire *Le Petit Robert*, juin 2000, *Théïsme*: 1756, doctrine indépendante de toute religion positive, qui admet l'existence d'un Dieu unique, personnel, exerçant une action sur lui.

12. DSCHT, *Scottish Realism*, 760.,

encourager cette relation. Il s'agit ici de revenir au sens premier du terme «religion», qui signifie «relier».

Les deux dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle ont vu un changement d'approche en matière de théologie: «L'apparition d'une théologie pratique qui engloba la doctrine évangélique aussi bien qu'une approche analytique des problèmes sociaux.»<sup>13</sup> C'est précisément dans cette tendance que se situe la théologie pratique de Chalmers. Il résout la contradiction ancrée dans l'association des fonctions de pasteur et de professeur par le truchement de ses sermons. En effet, les sermons qu'il rédige sont à l'origine de cours de théologie systématique destinés à un public d'étudiants. Les termes<sup>14</sup> qu'il emploie, dans les deux cas, sont très parlants, donc pratiques. Chalmers prend le contre-pied de la théologie traditionnelle qui consiste à commencer par la doctrine. En définitive, on ne sait pas si c'est le pasteur ou le professeur qui s'exprime. De ce fait, les frontières entre les deux fonctions disparaissent et, par là même, la contradiction qui caractérise l'association de ces deux activités.

En dépit de ces conditions religieuses et intellectuelles favorables, il n'en reste pas moins que Chalmers, originellement libéral de par sa position, se tourne vers une forme de calvinisme traditionnel et radical. Dès 1812, il change de discours et prend le contre-pied de sa propre cause, c'est-à-dire la pluralité et par là même la liberté, valeur qu'il défendait devant le Presbytère de l'Eglise d'Ecosse. Il se rallie à la cause du parti évangélique de l'Eglise d'Ecosse qui est la vitrine radicale de l'Eglise. D'après son biographe, Chalmers s'oppose ardemment au modérateur de l'assemblée générale de l'Eglise d'Ecosse, nommé Dr Duncan Macfarlane, ministre de la *High Kirk* et principal de l'université de Glasgow:

---

13. J. McIntosh, *Church and Theology in Enlightenment Scotland: The Popular Party, 1740-1800*, 176.

14. «Disease, remedy...».

«Un de ces derniers modérés qui représentaient la combinaison des soins pastoraux et du statut pastoral et universitaire; Chalmers et les évangéliques se sont fortement opposés en ce qui concerne cette pluralité d'activités en 1824.»<sup>15</sup>

Cette contradiction diachronique devient alors féconde. L'antinomie présente dans les rapports entre la position de Chalmers et le radicalisme – qui renvoie à la contradiction du temporel et du spirituel – alimente son ambition de définir une théologie pratique. Paradoxalement, c'est cette coloration religieuse qui va résoudre cette contradiction.

Avant de procéder à une définition de la théologie pratique, force est de constater qu'il existe en premier lieu une contradiction théologique. En parallèle à sa vision traditionnelle, la théologie de Chalmers apparaît, dans une certaine mesure, novatrice:

«La matière de la théologie est arrêtée de manière inaltérable... mais n'y a-t-il pas une nécessité constante de justifier cette autorité et de l'illustrer selon l'esprit et la philosophie de l'époque, qui varient constamment?... En théologie aussi bien que dans les autres sciences, il y a une place illimitée pour les nouveautés dans la pensée et dans l'application.»<sup>16</sup>

Toutefois, si les nouveautés ont une place dans la théologie de Chalmers, la discipline intitulée «théologie» reste immuable. C'est sur les fondements de la théologie traditionnelle que Chalmers construit son propre édifice. L'une des composantes de cette théologie «gravée dans le marbre» est la nature de l'homme vivant dans la condition de péché; c'est là une vision traditionnelle de la théologie. Chalmers est donc, de par cet aspect, un pasteur qui reste fidèle aux principes de la tradition théologique.

---

15. W. Hanna, *MTC*, 19-20.

16. Th. Chalmers, *Posthumous Work*, 9, XV. Cité par J. Roxborough, *Thomas Chalmers: Enthusiast for Mission, Theology and the Theology of Mission*, 231.

## II. La contradiction au cœur de la nature humaine

Chalmers se trouve confronté à une autre contradiction qui est ancrée au cœur même de la nature humaine. L'homme est en contradiction avec lui-même, en particulier avec sa nature profonde, depuis la «chute». L'homme est en quête de l'idéal de soi. En conséquence, il aspire à la perfection, à un avenir meilleur, c'est-à-dire à un retour aux origines. Néanmoins, il doit se contenter de sa nature corrompue. Chalmers nous rappelle l'harmonie existant entre l'homme et Dieu, le temporel et le spirituel:

«Mais il est certain que l'homme, au début, avait sa place dans le monde et, en même temps, le privilège de bénéficier d'une communion avec Dieu et, pour son avenir, une immortalité qui ne pourrait être ni interrompue ni abrogée. Il était terrestre en ce qui concerne sa condition et, pourtant, céleste en ce qui concerne son caractère et ses aspirations.»<sup>17</sup>

Chalmers envisage de bâtir une communauté harmonieuse, sachant pertinemment, en tant que pasteur théologiquement averti, que la nature de l'homme est corrompue. Alors comment peut-il créer une communauté religieuse en toute connaissance de cause? Comment peut-il parvenir à la création d'une société religieuse équilibrée avec la nature de l'homme comme l'un des ingrédients majeurs?

L'une des réponses que l'on peut fournir à cet égard est que Chalmers a une vision contradictoire de la nature humaine. En premier lieu, l'homme vit doublement dans le péché. D'une part, il est en désaccord avec Dieu depuis la «chute». C'est un rapport conflictuel qu'il alimente par le biais de ses actes qui le conduisent inmanquablement à la transgression de la loi divine. D'autre part, le péché de l'homme surgit dans ses relations avec ses semblables.

L'homme est donc doublement pécheur. Chalmers indique qu'il y a une présence divine en lui. Ce qui renvoie à l'homme créé à l'image de Dieu, *imago Dei*: «l'affirmation simple

---

17. Th. Chalmers, *Congregational Sermons, New Heavens and New Earth*, 646.

que le royaume de Dieu est en vous...»<sup>18</sup>, écrit-il dans *Les deux royaumes* (*The Two Kingdoms*). Dieu est donc en l'homme. Il revient à l'homme de se lancer personnellement dans cette quête de l'idéal. La pensée de Chalmers renvoie à la notion d'utopie, c'est-à-dire «nulle part, ailleurs». L'utopie invite l'homme à chercher le bonheur chrétien dans les limbes de sa conscience. Le royaume de Dieu n'est pas autour de nous, il est en nous. Cette présence divine en l'homme constitue un nouvel enjeu de cet aspect contradictoire.

De cette contradiction se dégagent deux aspects fondamentaux. Le premier aspect montre Chalmers sous un jour novateur. Il s'agit, en effet, d'un projet de société harmonieuse tournée vers l'avenir, ce qui renvoie à la théologie pratique de Chalmers. Cette vision ne tient pas compte de l'eschatologie. C'est bel et bien du vivant de l'homme que Chalmers envisage une société harmonieuse. Il doit faire face à la contradiction de la recherche d'un idéal avec, à la base, les défauts de l'homme. En dépit de cela, la force motrice de Chalmers se trouve dans la confiance qu'il accorde aux qualités de l'homme: la vertu.

«Il existe une vertu naturelle sur la terre, sans laquelle les Etats seraient dissolus – une moralité sociale sans laquelle la société tomberait bien vite en ruine.»<sup>19</sup>

Il est novateur, car il envisage une vertu en dehors de toute religion:

«En deuxième lieu, il existe une autre raison pour la priorité que nous proposons. Le subjectif est tout proche: il existe dans le domaine de notre conscience immédiate. Si la dépravation de notre nature est une doctrine de la Bible, elle est aussi une doctrine que nous pouvons connaître par notre connaissance indépendante et immédiate... L'homme a, avant toute révélation, le sens et, en grande mesure, la juste perception de ce qu'il devrait et ne devrait pas être ou faire – autrement dit, il connaît et ressent la distinction entre le bien et le mal.»<sup>20</sup>

---

18. *Ibid.*, 653.

19. *Ibid.*, 374.

20. *Ibid.*, 367.

Dans d'autres citations, Chalmers met en avant la bonté de l'homme:

«Certes, en dehors du christianisme, avant et distinct de son influence sur les hommes, il existe, non en tous, mais en quelques-uns, voire beaucoup d'hommes, une intégrité et un honneur, une sensibilité généreuse aux besoins et aux malheurs des autres, un plaisir en une communion bienséante et agréable avec d'autres et une haine du mensonge et de la cruauté, une admiration de ce qui est juste, noble, et une indignation marquée face à tout ce qui est fraude ou bassesse.»<sup>21</sup>

Si Chalmers apparaît novateur, il n'en reste pas moins qu'il prône un retour au dogme le plus traditionnel, ce qui renvoie immanquablement à la théologie pure et systématique. En effet, comme le dessein de tout pasteur vise à faire prendre conscience à l'homme qu'il vit dans le péché, Chalmers mobilise toute son énergie spirituelle pour convaincre l'homme qu'il est pécheur: «La leçon fondamentale du christianisme est de convaincre du péché.»<sup>22</sup> Le péché est considéré comme une maladie (*disease*). Le remède qu'il propose n'est pas original, il le dit lui-même: convaincre l'homme qu'il est pécheur pour insister, ensuite, sur le côté rédempteur du Christ.

«D'abord, le christianisme est un système réparateur ou reconstituant. Son Auteur est venu en notre monde chercher et sauver ce qui est perdu. Le grand dessein de son entreprise est de guérir notre espèce de sa maladie mortelle avant même que nous soyons conscients des propriétés et du pouvoir de ce remède qui a été fourni pour elle.»<sup>23</sup>

C'est donc sur les bases d'une théologie pratique et systématique que Chalmers décide de bâtir une société harmonieuse et religieuse. On constate que c'est donc bien au cœur de la nature humaine que se nouent les contradictions.

---

21. *Ibid.*, 374.

22. *Ibid.*, 385.

23. Th. Chalmers, *The Institutes of Theology*, 366.

Cependant, il serait réducteur de traiter le thème de la nature humaine simplement du point de vue de Chalmers. Il convient de la replacer dans son contexte historique.

La nature même de l'homme est véritablement au cœur d'un débat historique. On note, en effet, que les Lumières portent, comme Chalmers, un intérêt tout particulier à la société et à l'économie. Chalmers, pour sa part, mise toute la réussite de son entreprise sociale sur la bonté de l'homme, la *benevolence*:

«La nature nous est assez propice, si seulement nous étions aimables les uns avec les autres. Mais souvent, hélas, des desseins néfastes et maléfiques se trouvent en nos cœurs; la stupidité de l'orgueil et de la jalousie font obstacle aux plaisirs de la société humaine. Oh! que le principe de la miséricorde en nous soit assez puissant pour éradiquer les passions de nos cœurs. Que nous puissions sacrifier les notions absurdes de l'importance et de la dignité, de nos intérêts et de nos ambitions à l'objet du bien d'autrui.»<sup>24</sup>

Si Chalmers considère «l'orgueil, la jalousie, l'importance et la dignité, l'intérêt et l'ambition» comme étant des défauts, voire des péchés, l'économiste Adam Smith les considère comme fort utiles à l'économie. Quant à Locke et Hume, ils tentent d'écarter la religion du débat philosophique car, selon eux, on risque de perdre la notion d'éthique de la bonté *benevolence* qui, pour Chalmers, découle du religieux.

Un nouvel enjeu apparaît, car Chalmers n'accepte pas la laïcisation de la société et de l'économie. Il est conscient que les défauts de l'homme sont positifs pour l'industrie. En revanche, il constate que cela mène à une société inégalitaire. De ce fait, il dénonce les excès du monde temporel et préconise un retour dans le passé:

«Toute la société britannique reviendrait en goûts et en habitudes à un style de vie humble et simple de nos aïeux, à une époque où les vertus communes, telles que la miséricorde et le don de soi, étaient

---

24. Th. Chalmers, *Sermon*, 18 January 1798.



plus hautement prisées que les luxes matériels fournis par le commerce et l'industrialisation.»<sup>25</sup>

C'est la raison pour laquelle il retourne à une conception traditionnelle de la religion. Les conséquences néfastes de la Révolution industrielle qu'il constate, lors de ses fonctions paroissiales à Glasgow, ancrent définitivement Chalmers dans son désir de fonder une communauté harmonieuse à dominante religieuse.

Il va sans dire qu'on ne peut traiter le contexte de l'histoire des idées sans tenir compte du contexte social. En effet, l'évolution des conditions de vie dans les villes est incontestablement à l'origine de l'expansion d'une théologie pratique. Une indigence accrue accompagnée d'une démographie galopante, à Glasgow en particulier, constitue un vivier inépuisable pour Chalmers. Quelques chiffres viennent corroborer cette affirmation: en 1780, la ville comptait quelque 40 000 habitants, en 1811, 100 749 et, en 1815, elle dépassait les 120 000. Ce n'est certes pas cette démographie galopante qui suscite, à elle seule, l'intérêt de Chalmers:

«Glasgow en 1815 était non seulement meurtrie par la détresse sociale et proche de la révolution; elle était aussi éloignée de l'Evangile et de l'Eglise, présage menaçant de ce qui pouvait finalement arriver dans toute l'Ecosse.»<sup>26</sup>

Les premières impressions de Chalmers ne sont pas très favorables: «Si je jugeais selon mon sentiment présent, je dirais que je déteste violemment... Tout, autour de moi, a un aspect de désolation.»<sup>27</sup> Il est véritablement scandalisé. Sa première expérience paroissiale urbaine se trouve dans la paroisse du Tron, l'une des plus pauvres de Glasgow. Elle

---

25. Th. Chalmers, 1808, *The Enquiry into the Extent and Stability of National Resources*, 146.

26. DSCHT, *Thomas Chalmers «the Revitalization of the Parish»*, 158.

27. Thomas Chalmers à Charles Watson, minister of the Fifeshire parish of Leuchars, on 29 July 1815. Cité par Brown, J. Stewart, *TCGC*, 94.

compte 10 000 habitants environ. Dès lors, son objectif est double: «La raison d'être la plus chère de mon existence terrestre est l'élévation du commun peuple, humanisé par le christianisme.»<sup>28</sup>

On peut donc considérer Chalmers comme un théophilanthrope<sup>29</sup> pour exprimer l'idée d'«ami de Dieu et des hommes». Ce terme s'applique bien à Chalmers puisque «théophilanthrope» est une expression qui résume l'association de Chalmers le pragmatique et de Chalmers le pasteur.

En conclusion, j'ai privilégié l'arrière-plan de la théologie pratique de Thomas Chalmers. Je n'ai pas pu évoquer ses réalisations dans les villes. Ce qu'il convient de retenir, c'est l'esprit dans lequel il a fait toutes ses démarches. Malgré les multiples obstacles de la contradiction du temporel et du spirituel, Chalmers est parvenu à jouer un rôle de conciliation, tout au moins intellectuellement parlant, car il ne traite pas les problèmes à moitié:

«La question économique est essentiellement une question morale; les attitudes et le comportement sont intimement liés; les écrivains qui parlent de l'économie en se limitant à l'aspect matériel de leur sujet, et les enseignants de la religion qui sont ignorants des lois de l'offre et de la demande et des conditions du travail, ne voient que la moitié du problème qu'ils abordent.»<sup>30</sup>

Entre ces deux pôles du matériel et du supramatériel, Thomas Chalmers parvient à un juste milieu<sup>31</sup>. Ainsi, comme en témoigne le *Christian Observer*, le champ de ses connaissances ne se limite pas au seul domaine de la théologie:

«Son économie chrétienne et civile était respectée comme une

---

28. W. Hanna, *MTC*, III, 433.

29. Encyclopédie Le Robert, *théophilanthrope*: 1796, historiquement un adepte de la théophilanthropie, système philosophique et religieux d'inspiration déiste qui prétendait remplacer le catholicisme et fut à la mode entre 1796 et 1801 en France.

30. Th. Chalmers, *Commercial Discourses*, 55.

31. Terme employé par Aristote dans *Éthique à Nicomaque*.

expression de sa philanthropie rationnelle, fondée sur un effort sincère pour comprendre le changement des structures sociales et d'aider les classes laborieuses à trouver une vie plus satisfaisante.»<sup>32</sup>

Son optimisme débordant associé à ses convictions religieuses lui a souvent valu le nom d'utopiste, voire de théocrate. Or, la société philanthropique de Chalmers n'est pas une théocratie. En effet, le pouvoir n'y est pas aux mains d'une caste religieuse.

Chalmers ne peut pas, dans la pratique, parvenir seul à éradiquer l'indigence à Glasgow, car l'ampleur de l'entreprise est titanesque. L'Eglise, à elle seule, ne peut pas gérer entièrement le problème de l'indigence. Conscient de ces réalités, Thomas Chalmers accorde à l'Etat un rôle prépondérant dans son entreprise sociale et religieuse. Ainsi, «la participation de l'Etat était une condition *sine qua non* de l'accomplissement de son rêve, celui de faire de l'Ecosse un jardin spirituel»<sup>33</sup>.

---

32. *Christian Observer*, January 1822.

33. W.P. Huie, PhD, University of Edinburgh, 1949, *The Theology of Thomas Chalmers*, 28

## En souscription

le premier des dix tomes de

# ***L'Instruction chrétienne en la doctrine de la Loi et de l'Évangile***

du Réformateur Pierre Viret (1511-1571)

Première réédition depuis 1564,  
effectuée par les éditions l'Age d'Homme,  
sous les auspices de l'association Pierre Viret

(850 pages, format 17x24 cm; relié pleine toile)

### Bon de commande

Le (la) soussigné(e) Mme, Mlle, M.

Rue et N° .....

Code postal, localité (\*)

- ☐ est membre de l'Association Pierre Viret.
- ☐ adhère par la présente à l'Association Pierre Viret (et recevra ultérieurement un formulaire d'inscription; cotisation annuelle, 20 € ou 30 € par couple).
- ☐ commande ... exemplaires de *l'Instruction chrétienne* (t.1) selon le récapitulatif ci-dessous:

Ex.	Prix	Total
	70 € (prix public après parution)	
	60 € (prix de souscription jusqu'au 30/06/2004)	
	50 € (membre de l'APV)	
	5 € port & emballage (uniquement pour la France) (**)	
TOTAL A PAYER		

(\*) Hors de France, s'adresser à l'Age d'Homme, rue de Genève 10 CH-1003 Lausanne  
(+412113120095)

(\*\*) Franco de port si l'on prend soi-même livraison, à la librairie, 5, rue Férou, 75006 Paris  
(0155427979).

Lieu et date ..... Signature

# LE PAIN DE VIE<sup>1</sup>

Pierre BERTHOUD\*

«Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle.»  
(Jn 6.52 à 59)

## I. Considérations générales sur le chapitre 6 de l'évangile de Jean<sup>2</sup>

On a considéré le chapitre 6 comme un moment d'une grande intensité dramatique dans la progression de l'évangile. «La scène est plus large, la foule plus importante, le discours est plus long et les réactions plus diverses et décisives.»<sup>3</sup> Dans les récits qui précèdent, seuls les chapitres 4.1 à 4.2 (Jésus chez les Samaritains et l'entretien avec la Samaritaine) et 5 (la guérison d'un infirme à la piscine de Bethzatha) lui sont comparables. D'ailleurs, on n'a pas manqué de remarquer une similitude de structure et la complémentarité des chapitres 5 et 6. Ceci est

---

\* P. Berthoud est professeur d'Ancien Testament et d'apologétique à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

1. Communication donnée lors du Colloque organisé par Anne-Marie Topalov (CNRS) dans le cadre des Journées de l'Antiquité de la Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence, le 29 avril 2002. Le thème en était: «Ces aliments que l'on ne mange pas mais qui nous font vivre».

2. Pour les questions de forme et de structure littéraire, je suis redevable, en particulier, à T.L. Brodie, *The Gospel According to John* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 257ss.

3. T.L. Brodie, *op. cit.*, 291.

4. L'image de l'aliment et de la boisson est déjà employée au chap. 4.1-4.2.

aussi vrai pour les images<sup>4</sup> utilisées et les thèmes abordés.

En outre, les propos de Jésus atteignent un sommet qui ne sera dépassé que dans les discours d'adieu lors de la semaine de sa Passion (chap. 13-17)<sup>5</sup>. Ils résument dans un langage métaphorique l'essentiel du message de Jésus et font allusion au drame qui s'annonce à l'horizon: sa mort.

### 1. L'unité littéraire du chapitre 6

L'action évoquée dans ce chapitre s'étend sur deux journées. La première met en relief la multiplication des pains (6.1-21)<sup>6</sup>; la seconde est le théâtre du discours consacré au pain de vie (6.22-71). Les deux parties du chapitre forment une unité littéraire. La continuité entre les deux sections permet de constater que les versets 22 à 71 élaborent sur le thème qui est mis en relief dans les versets 1 à 22, à savoir que c'est par le ministère de Jésus que Dieu pourvoit à l'attente confiante de ses auditeurs<sup>7</sup>.

### 2. La structure du discours (vv. 22-71)

Le discours (25-59) est précédé par une introduction dans laquelle on voit la foule à la recherche de Jésus (22 à 24). Cette introduction fonctionne comme une transition avec ce qui précède. Par ailleurs, le discours est suivi d'une conclusion (60-71) dans laquelle Jean rapporte les réactions des disciples de Jésus, des douze en particulier. Il évoque la difficulté de recevoir le message de Jésus (60-65) et les prises de position particulières (66-71).

---

5. Discours lors du dernier repas avec ses disciples (chap. 13-14); discours sur le chemin de Gethsémani (chap. 15-16); la prière sacerdotale de Jésus (chap. 17).

6. Cette section se subdivise ainsi: Introduction: la traversée de la mer et le rassemblement de la foule autour de Jésus sur la montagne (vv. 1-4); scène 1: la multiplication des pains et l'alimentation de la foule de 5000 personnes (vv. 5-13); scène 2: une perception rétrécie de la providence et par conséquent du ministère de Jésus (vv. 14 et 15); scène 3: la reconnaissance au sein de la tempête de la divinité de Jésus (vv. 16-21).

7. Brodie met en avant plusieurs points de continuité entre les deux sections: l'introduction (traversées de la mer) 6.1-4 et 22-24; le manque de vision: 5-9 et 25-33; l'eucharistie: 6.10-13 et 35-38; incompréhension: 6.14-15 et 6.25, 41, 52, 60, 66; 6.15 et 52; 6.14 et 6.42, 53; la réponse révérencieuse des disciples: 6.16-21 et 60-71 (69), cf. 272.

En ce qui concerne la structure du discours lui-même, les avis sont partagés. Sans entrer dans les détails de la discussion, nous adoptons la division que nous propose Brodie<sup>8</sup>:

Première partie: Le vrai pain de vie descend du ciel. Il se reçoit par la foi (25-33).

Deuxième partie: Jésus est descendu du ciel pour faire la volonté de Dieu, le Père. Il offre à celui qui croit le festin de la vie éternelle (34-40).

Troisième partie: Celui qui est à l'écoute de Dieu et qui se laisse enseigner par lui vient à Jésus. Vie et communion avec le Père sont par lui (41-51).

Quatrième partie: Celui qui discerne en l'humanité faible et fragile de Jésus le pain descendu du ciel et se l'approprie reçoit la vie et la communion qui sont en lui (51-59).

Ces sections ne sont cependant pas étanches. La répétition se trouve au cœur et au service de la progression des thèmes du discours. Chaque section reprend et développe des images et des idées avancées dans les sections précédentes. Il s'ensuit que la dernière partie du discours (51-59) constitue comme le sommet des propos de Jésus. C'est un moment d'une grande intensité qui ne laisse personne indifférent. La diversité des réactions, y compris parmi les disciples, en est la confirmation.

Quant au sens général du discours de Jésus sur le pain de vie, on retient essentiellement deux interprétations: la première souligne que l'image du pain se réfère à Jésus, médiateur de la révélation divine. Sa parole nourrit les hommes et leur donne la vie éternelle. On la qualifie de sapientielle, car la sagesse est déjà présentée de cette manière dans le premier Testament, en particulier dans le livre des Proverbes. La

---

8. Brodie pense, entre autres indices, que les premières phrases de chaque section témoignent en faveur d'une structuration littéraire bien ordonnée. Cela ne contredit pas pour autant l'authenticité du discours de Jésus, mais montre que Jean a pris le temps de travailler, de réfléchir et de traduire les propos de Jésus en fonction de l'auditoire auquel il s'adressait. Voici les phrases introductives: «Ils lui dirent, Rabbi...» (25); «Ils lui dirent alors, *Kyrie*» (= maître, 34); «Les Juifs se mirent à murmurer» (41); «Les Juifs se mirent à discuter fort entre eux» (52); «beaucoup des disciples dirent» (60); «dès lors beaucoup de disciples se retirent» (66).

deuxième interprétation, moins centrale que la première, rapproche le pain de celui de la cène ou de l'eucharistie. C'est surtout la quatrième partie du discours de Jésus (52-58) qui soutient cette lecture<sup>9</sup>.

Brodie pense qu'il faut donner à la sagesse sa pleine signification. Voici ce qu'il dit: «Elle fait référence non seulement à la connaissance, à la révélation, mais à la forme concrète de la révélation, à la providence divine telle qu'elle se manifeste envers la terre», et l'auteur d'ajouter: «Le pain fait allusion à la bienveillante providence de Dieu manifestée en Jésus, bienveillante providence commémorée lors de l'eucharistie.»<sup>10</sup> Si de nombreux exégètes donnent au texte cette double signification, leurs manières d'articuler ces deux interprétations varient sensiblement<sup>11</sup>.

### 3. Délimitation de l'étude

L'étendue du discours de Jésus nous oblige à limiter notre étude à un texte précis. Nous avons retenu la quatrième partie du discours (51-59). Jésus y exploite au maximum la métaphore et le symbolisme du pain et y dévoile le cœur de sa pensée. C'est bien le sommet de son discours. Dans les sections qui précèdent, l'accent porte d'abord sur le don (du pain) et la foi (25-33), ensuite sur la volonté de Dieu de sauver, de donner la vie (34-40), et enfin sur la manière dont Dieu attire les êtres humains à lui et construit une relation durable avec eux (41-51). La quatrième section souligne que la réception de la bienveillante providence de Dieu est liée à l'acceptation de la pleine humanité de Jésus dans sa fragilité et sa faiblesse. On notera aussi que la notion de communion, d'union avec Dieu, à peine apparente dans la première partie, va croître jusqu'à la pleine éclosion dans la quatrième section.

9. Certains exégètes y voient l'interprétation centrale.

10. T.L. Brodie, *op. cit.*, 271.

11. Cf. déjà les Pères de l'Eglise. Cf. J. Calvin, *Evangile selon saint Jean* (Aix-en-Provence, Ed. Kerygma, 1978), 190 et 191.



#### 4. Les antécédents

L'emploi métaphorique des aliments (et des boissons) pour évoquer ces aliments que nous ne mangeons pas mais qui nous sustentent, nous font vivre, est bien attesté y compris dans la Bible. Ne dit-on pas: «une lecture substantielle est un aliment pour l'esprit»? Voici quelques exemples bibliques<sup>12</sup>:

a) Le discours de Jésus fait trois fois référence à «la manne» (31-32; 49-50; 58-59)<sup>13</sup> pour établir, il est vrai, un contraste entre «le pain» (*lehem*) que Dieu a donné aux Israélites par l'intermédiaire de Moïse, lors de leur séjour dans le désert après la sortie d'Égypte, et «le pain de Dieu, descendu du ciel», qui, par l'intermédiaire de Jésus, «donne la vie au monde». Le contraste est entre un aliment terrestre et un aliment spirituel. Mais Moïse est bien conscient que les épreuves et les bienfaits (y compris la manne) que le peuple connaît lors du séjour au désert sont au service d'une pédagogie morale et spirituelle dont Dieu a l'initiative: «... pour te montrer que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais... de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur» (Dt 8.3 et Mt 4.4)<sup>14</sup>. D'ailleurs, l'apôtre Paul n'hésite pas à donner une interprétation spirituelle de la manne: «... tous ont mangé le même aliment spirituel et tous ont bu le même breuvage spirituel...» (1Co 10.4).

b) Dans le même chapitre 6 de l'évangile de Jean, le récit de la multiplication des cinq pains et des deux poissons (5-5) sert manifestement de tremplin au discours de Jésus sur le pain de vie. Par ce signe, Jésus cherche à ouvrir les yeux de

12. Dans cette étude, je me suis limité aux textes canoniques. Il serait nécessaire d'explorer aussi la littérature intertestamentaire afin d'élargir la perspective et d'affiner l'analyse.

13. Pour les récits qui évoquent le don de la manne, cf. Ex 16.1-36; Nb 11. 4-35; Ps 78.24-25; Nê 9.15. Le mot «mame»: Ex 16.31 (15?); Nb 11.16; Dt 8.3; Jos 5.12; Nê 9.20. Jn 6.31 cite soit le Ps 78.24b soit Nê 9.15 avec peut-être un avantage pour le Ps 78.24. Cf. aussi 78.25 «le pain des forts» (des puissants = anges?). Le Psaume 105.40 parle de «du pain (*lehem*) des cieux».

14. Cf. Am 8.11; Nê 9.29; Sg 16.26; Si 24.19-21. Pour un emploi allégorique et symbolique de la mame dans le judaïsme, cf. les références dans le commentaire de C.K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK, 1976), 239-240.

la foule à une dimension du monde qui dépasse la réalité visible, celle des sens, et qui est indispensable à la vie<sup>15</sup>.

c) La sagesse reprend l'image du banquet pour évoquer ce qu'elle a à offrir à celui qu'elle accueille à sa table. Le passage du livre des Proverbes intitulé l'«Invitation de la Dame Sagesse» illustre particulièrement bien cette sagesse hospitalière et nourricière qui offre la vie et l'intelligence à ceux et celles qui répondent à sa sollicitude<sup>16</sup>:

1. La Sagesse a bâti sa maison,  
Elle a taillé ses sept colonnes,
2. Elle a abattu ses bêtes, préparé son vin,  
Elle a aussi dressé sa table.
3. Elle a dépêché ses servantes  
Et proclamé sur les buttes, en haut de la cité:
4. «Qui est simple? Qu'il passe par ici!»  
A l'homme insensé elle dit:
5. «Venez, mangez de mon pain,  
buvez du vin que j'ai préparé!
6. Quittez la niaiserie et vous vivrez,  
Marchez droit dans la voie de l'intelligence.» (Pr 9.1-6)

d) Enfin, dans le livre d'Ésaïe, Dieu invite les fidèles à participer gratuitement au festin de sa Parole (Es 55.1 à 3a). L'eau vive est souvent une image du salut (12.3; 43.20; 44.3), tandis que le vin et le lait représentent l'abondance et la joie (Ex 3.8; Ps 104.15). Dans ce passage, Dieu propose l'aliment solide de son enseignement qui procure la plénitude de la vie (cf. aussi Es 66.11 et 1P 2.2.)<sup>17</sup>. Voici ce qu'il dit:

---

15. On pourrait citer d'autres textes significatifs dans le cycle d'Élie: 1R 17.2-6: au torrent de Kerit; 7-16: le miracle de la farine et de l'huile à Sarepta; 19.1-8: en route vers l'Horeb. Chaque fois, Dieu nourrit son prophète et ceux qui l'accueillent.

16. La manière dont la sagesse est personnifiée (Pr 8.1-36) est peut-être une invitation à vivre dans son intimité et à être rassasié par elle! Les citations bibliques en français sont empruntées à la Bible de Jérusalem (Paris: Fleurus/Cerf, 2001).

17. Dans ce passage, Pierre compare la parole au lait, aliment indispensable à la vie et à la croissance du nourrisson.

Ah! vous tous qui avez soif, venez vers l'eau, même si vous n'avez pas d'argent, venez, achetez et mangez: venez, achetez sans argent, sans payer, du vin et du lait.

Pourquoi dépenser de l'argent pour autre chose que du pain, et ce que vous avez gagné, pour ce qui ne rassasie pas?

Ecoutez-moi et mangez ce qui est bon; vous vous délecterez de mets succulents.

Prêtez l'oreille et venez vers moi, écoutez et vous vivrez. (Es 55.1-3b)

Avec ces éléments à l'esprit, nous allons maintenant commenter le texte de l'évangile de Jean que nous avons retenu.

## II. Commentaire de Jean 6.52 à 59

52. Les Juifs se disputèrent violemment entre eux; ils disaient:

«Comment celui-là peut-il nous donner sa chair à manger?»

53. Alors Jésus leur dit:

«En vérité, en vérité, je vous le dis,

si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme

et ne buvez son sang,

vous n'aurez pas la vie en vous.

54. Qui mange ma chair et boit mon sang

a la vie éternelle

et je le ressusciterai au dernier jour.

55. Car ma chair est vraiment une nourriture

et mon sang vraiment une boisson.

56. Qui mange ma chair et boit mon sang

demeure en moi

et moi en lui.

57. De même que le Père, qui est vivant, m'a envoyé

et que je vis par le Père,

de même celui qui me mange,

lui aussi vivra par moi.

58. Voici le pain descendu du ciel;

il n'est pas comme celui qu'ont mangé les pères

et ils sont morts;

qui mange ce pain vivra pour toujours.»

59. Tel fut l'enseignement qu'il donna en synagogue à Capharnaüm<sup>18</sup>.

<sup>18</sup>. Traduction de la Bible de Jérusalem avec une modification personnelle qui sera discutée dans le commentaire qui suit.

Au début de cette section du discours, les auditeurs de Jésus sont engagés dans un débat contradictoire. Manifestement, une diversité d'opinions s'entrechoquent. La BJ traduit «se mirent à discuter fort entre eux» (52). C'est le verbe *maches-thai* qui est employé. Il signifie «combattre, se battre» (Ex 21.22; Ac 7.26). Son usage métaphorique est bien attesté et signifie alors se disputer, se quereller. L'accent est placé sur la vivacité des échanges, aussi proposons-nous de retenir la traduction «les Juifs se disputèrent violemment entre eux»<sup>19</sup> ou encore «les Juifs se mirent à discuter violemment entre eux» (TOB). Pourquoi tant d'intensité suite aux propos de Jésus?

1. Nous avons vu que la métaphore du pain pouvait faire référence à la sagesse ou à la parole de Dieu source de vie et d'abondance. Tout au long de ce discours, Jésus argumente avec insistance (sept fois) qu'«il est le pain descendu du ciel» (33, 38, 48, 50-51, 58), qu'il est en quelque sorte une manifestation humaine de la parole de Dieu<sup>20</sup>. Cette déclaration de Jésus avait d'ailleurs déjà suscité quelques remous, des murmures et discussions (41)<sup>21</sup>. Mais, à la fin de la section précédente, il franchit un nouveau pas dans son argumentation en ajoutant: «Si quelqu'un mange ce pain, il vivra pour toujours. Et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde.» (51) La question suscitée par ces propos lui permet de développer son

---

19. Cf. C.K. Barrett, 246, et Bauer, Arndt, Gingrich, 497. Qui sont les Juifs (Ioudaioi)? Employé 68 fois dans cet évangile, ce mot signifie:

- les habitants de Judée (2.18; 2.20; 3.31);
- les Juifs en général (2b, 13; 4.9, 22; 18.33);
- les chefs des Juifs ou les responsables religieux hostiles à Jésus (1.19; 5.10, 15-16, 18; 19.31, 38).

Il s'agit d'un vocable général qui attesterait que Jean a écrit son évangile après la chute de Jérusalem, en 70 après Jésus-Christ. Le terme étudié dans les contextes particuliers permet d'écarter la présence d'«antisémitisme» chez Jean.

20. Cette idée est déjà partiellement présente chez les prophètes qui sont parfois appelés à vivre concrètement la parole de Dieu dans leur corps, à poser des actes symboliques qui sont des paroles de Dieu adressées au peuple de l'alliance. Cf. Esaïe, Ezéchiel et Jérémie.

21. *Goggudzô*: «murmurer, se plaindre, chuchoter» avec l'idée de manquer de foi (cf. Ex 16.2-8).

argumentation dans la section qui nous concerne.

2. Le sens de certains mots et expressions mérite d'être précisé:

i) La chair (*sarx*) désigne l'homme dans sa condition de fragilité et de mortalité (cf. 1.14 «Et la parole s'est faite chair...»; 1Jn 4.2; 2 Jn 7; Rm 1.3).

ii) La chair (*sarx*) et le sang (*haima*), rapprochés dès le verset 53, viennent confirmer cette interprétation, puisque l'expression «chair et sang» a la même signification (53, 54, 56 et 1.14)<sup>22</sup>. Jésus souligne, par cette terminologie, qu'il partage entièrement la condition humaine, la condition fragile de la créature et éthiquement faible.

iii) «Pour la vie du monde.» Cette phrase, un peu elliptique, est à rapprocher d'autres passages des écrits du Nouveau Testament. En 1 Corinthiens 11.24, nous lisons: «Ceci est mon corps (*sôma*), qui est pour vous»<sup>23</sup>, tandis qu'en Luc 22.19b, nous avons: «Ceci est mon corps (*sôma*) donné pour vous». Dans l'évangile de Jean, la préposition *upér* (pour) est employée dans des passages qui font allusion à la mort de Jésus (Jn 10.11, 15: «pour ses brebis; 11.50s, cf. 18.14; 11.52; 15.13; 17.19, cf. 13.37s). L'évidence cumulée permet de penser que Jésus, en donnant sa chair, envisage sa mort et suggère un sens sacrificiel à cette phrase, sans pour autant préciser le mode et la portée de ce geste dramatique. Il fera d'ailleurs à nouveau allusion à sa mort lorsqu'il annoncera, au verset 71, la trahison de Judas, fils de Simon Iscariote. Néanmoins, nous pouvons dire que la vie du monde dépend du don de la chair de Jésus<sup>24</sup>. L'expression «la vie du monde» est unique dans le Nouveau Testament et la phrase

22. Cf. d'autres usages dans les écrits apostoliques: Mt 16.17; 1Co 15.50; Ep 6.12; Ga 1.16. Cette expression «chair et sang» se trouve aussi dans la littérature rabbinique. Cf. Bauer, Arndt, Gingrich, 22. R. Arnaldez remarque que le mot grec *sarx* (chair) traduit, très vraisemblablement, le mot hébreu *basar* qui signifie bien «chair», mais qui a aussi le sens «d'homme de chair» in *Trois messagers pour un seul Dieu* (Paris: Albin Michel, 1983), 17.

23. Sous-entendu «donné».

«pour la vie du monde» est l'équivalent de la phrase «afin que le monde vive». Le sens du verset 51 rejoint celui déjà évoqué en 3.15ss: «Dieu a aimé le monde et a pourvu en Jésus le moyen par lequel il pourrait avoir la vie éternelle.»

iv) Une remarque s'impose sur le titre «Fils de l'homme» (53, cf. 26). Il apparaît treize fois dans l'évangile de Jean pour désigner Jésus. Il donne la vie éternelle (6.27 et 53); il fait allusion à sa mort (3.14; 8.28), et il parle de sa gloire et de son autorité (5.27; 12.23). A la lumière du contexte immédiat du verset 53, il ne fait aucun doute que Jésus est le Fils de l'homme. A la suite de C.K. Barrett, nous pensons que ce titre désigne «l'homme céleste qui descend du ciel en vue du salut du monde»<sup>25</sup>. L'accent porte sur son origine et sa destinée célestes.

3. Il nous faut, maintenant, préciser le sens et la portée de la métaphore qui revient, à plusieurs reprises, dans cette dernière section du discours de Jésus. Que signifie cette métaphore audacieuse et saisissante: «manger»<sup>26</sup> la chair et «boire» le sang de Jésus, le Fils de l'homme?

i) Par cette image, Jésus met en relief l'idée de l'acceptation et de la réceptivité totales. Manger et boire, c'est recevoir (Jn 6.6, 23; 19.30). C'est recevoir pleinement la bienveillante providence de Dieu manifestée en Jésus, qui partage entièrement l'expérience humaine, la condition humaine fragile et mortelle. La sagesse et la parole vivifiante de Dieu se donnent paradoxalement dans la faiblesse et la mort annoncée de Jésus. Elle se donne à celui qui s'approche et vient à lui. Le recevoir, c'est l'accueillir (*elabon* = Jn 1.12), c'est répondre à l'initiative de Dieu qui a envoyé le pain de vie. Cette réponse, insiste Jésus tout au long de son discours (quatre fois), c'est celle de

24. Au v. 51, ce n'est pas Dieu qui donne le pain qui vivifie (= le pain de vie), mais Jésus lui-même qui le donnera.

25. C.K. Barrett, *op. cit.*, 247. En arrière-plan de l'expression «Fils de l'homme» se trouve Dn 7.9-14.

26. Deux mots sont employés pour manger: *phageîn* (aoriste infinitif de *esthiô* = manger, consommer) et *trôgein* (= manger, mâcher). Ils sont ici synonymes; un seul pour boire: *pinô*.

la foi: «Quiconque voit le Fils et croit en lui a la vie éternelle» (40)<sup>27</sup>.

Quoique la formulation de la pensée de Jean soit différente, elle se rapproche néanmoins de la conception que Paul a de la justification par la foi: l'homme est justifié par la foi sans la pratique (les œuvres) de la loi<sup>28</sup>. Mais, chez Jean, l'accent ne porte pas seulement sur l'acte de foi, mais sur une vie de foi (29), une relation avec Dieu caractérisée par la confiance. D'ailleurs, l'adverbe *alêthos* (vraiment) – qu'il faut préférer à l'adjectif *alêthês* – souligne avec force que cet aliment (*brôsis*)<sup>29</sup> et ce breuvage (*posis*) accomplissent pleinement la fonction qui leur revient: satisfaire les besoins les plus profonds de ceux qui les acceptent. «Manger», c'est-à-dire «croire», donne la vie éternelle<sup>30</sup>.

ü) Cette métaphore a une autre signification. Elle suggère l'idée de la communion, de l'union intime. Participer au festin que Dieu offre en Jésus, c'est entrer avec ce dernier dans une relation de réciprocité: «Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui.» Le verbe «demeurer» (*ménein*) est un terme important chez Jean: «le Père demeure dans le Fils» (14.10); «l'Esprit demeure sur Jésus» (1.32); les croyants demeurent en Jésus et lui en eux (6.56; 15.4). En outre, «la parole du Fils demeure en ceux qui croient et eux en elle» (5.38; 8.31; 15.7; deux fois *logos* et une fois *rêma*); «Jésus demeure dans l'amour (*agapê*) de Dieu et les disciples demeurent dans

27. Jn 6.29, 37, 40, 47; *thêorêô*: veiller, observer, percevoir, remarquer, expérimenter (la mort).

28. Jean n'emploie pas *pistis* (foi) mais utilise *érگون* (œuvre) pour décrire la foi (29). L'œuvre de la foi ne peut exister sans l'initiative et l'action de Dieu (44 parmi d'autres passages).

29. Ce terme désigne la nourriture solide. Il est l'équivalent de l'hébreu *lehem*. Il se réfère au pain comme aliment de base, à la viande et à d'autres nourritures solides. Cf. Bailly, 381; Bauer, Arndt, Gingrich, 147; *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. IV, 534 ss.

30. Manger la chair et boire le sang de Jésus peut aussi avoir des sous-entendus négatifs et même révoltants, car cela place les auditeurs face à la réalité de la mort. Jésus n'a-t-il pas demandé à ne pas boire la coupe de la volonté de Dieu (Mt 26.42)? Le vinaigre qu'il prend alors qu'il est sur la croix n'est-il pas une boisson amère (Jn 19.30)?

l'amour du Fils» (15.9ss). Le verset 57 souligne que la même intimité de vie, qui existe entre le Père et Jésus, est désormais possible entre Jésus et ceux qui se laissent rassasier par lui. C'est parce que Jésus demeure dans le Père par (*dia*) qu'il a la vie, que les hommes peuvent connaître la vie et demeurer en lui<sup>31</sup>. La vie éternelle, y compris la vie éternelle du corps (54).

iii) Enfin, cette métaphore peut avoir une signification eucharistique: «manger la chair et boire le sang» évoque la cène ou l'eucharistie. Certes, comme le remarque J. Calvin, ce discours traite de «la communication perpétuelle de la chair du Christ que nous avons en dehors de l'usage de la cène..., de la manière ordinaire de manger la chair du Christ qui se fait par la foi seulement. Toutefois,... rien n'est ici dit qui ne soit figuré et vraiment donné aux fidèles en la cène.»<sup>32</sup> En d'autres termes, ce mystère est représenté en figure dans la célébration de la cène ou de l'eucharistie. La réponse de Jésus à ses disciples, qui considèrent sa parole rude (60), semble confirmer cette interprétation lorsqu'il dit: «C'est l'Esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie.» En d'autres termes, le discours de Jésus sur le pain du ciel révèle une réalité divine dont l'Esprit (1.33) donne l'intelligence (14.26) et qui est source de vie pour l'être humain. L'humanité fragile et mortelle de Jésus invite à contempler le pain descendu du ciel qui donne la vie au monde. N'est-ce pas lui «qui est victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier»? (1Jn 2.2)

---

31. Le Fils a la vie en lui-même comme le Père a la vie en lui-même (Jn 5.26 = «il a donné d'avoir»).

32. J. Calvin. *Evangile selon saint Jean* (Aix-en-Provence, Kerygma-Farel, 1978), 190-191. Pour une approche un peu différente, c'est-à-dire plus eucharistique mais qui s'inspire aussi de saint Augustin, cf. Thomas d'Aquin, *Commentaire sur l'évangile de saint Jean* (Paris: Cerf, 1998), 411-429. Saint Thomas lie la présence spirituelle du Christ aux éléments, alors que Calvin affirme la présence spirituelle du Christ sans la lier uniquement aux éléments et sans pour autant réduire la portée sacramentelle de la cène.



## LISTE DES OUVRAGES REÇUS EN 2002 ET 2003

- ANSALDI Jean, CUVILLIER Elian, *Il fut transfiguré devant eux. Une oasis rafraîchissante sur le chemin de la foi* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2002).
- ARNOLD Johan C., *Le défi de la pureté* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2003).
- BACH Daniel, *Elie l'impulsif. Et pourtant chacun à sa place* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2003).
- BAECHER Claude, SATTLER Michaël, *La naissance d'Eglises de professants au XVI<sup>e</sup> siècle* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- BAECHER Claude, OYER Linda, LUGBULL Pierre, *Disciples... donc en mission!* (Montbéliard: Ed. Mennonites, 2003).
- BENETREAU Samuel, *Bonheur des hommes, bonheur de Dieu. Spécificité et paradoxe de la joie chrétienne* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2001).
- BERTHOUD J.-M., CHANTRY W., PROVAN C., SCHARF S., *Les Saintes Ecritures et le contrôle des naissances* (Golf-Juan: La société théonomiste de France, 2002).
- BLOMBERG Craig, *Ne me donne ni pauvreté ni richesse* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2001).
- BLOUCH Neal, *Eschatologie et vie quotidienne* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2001).
- BOLLE Pierre, *Protestants en Dauphiné. L'aventure de la Réforme* (Venrey: Ed. Le Dauphiné, 2001).
- BOURGUET Daniel, *Dieu au cœur de nos vies. Lettres* (Lyon: Réveil Publ., 2002).
- BUCHHOLD Jacques, *Laïcité. Enjeux théologiques et pratiques* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- BRAY Gerald, *La doctrine de Dieu* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2001).
- DE VRIES Robert, *Transmettre la foi. Adaptation de l'anglais par H. Kallemeyn et S. Triqueneaux* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- DUPERTUIS Silvain, *L'Evangile au pays du million d'éléphants, 100 ans de mission au Laos* (Genève: Ed. Je Sème, 2002).
- FATH Sébastien, *Les baptistes en France (1820-1950), faits, dates et documents* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- FATH Sébastien, *La diversité évangélique* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2003).
- FAULENBACH Heinerund, BUSCH Eberhard, *Reformierte Bekenntnisschriften Bd.1/1, 1523-1534* (Neurkirchen-Vluy: Neukirchener-Verlag, 2002).
- FERGUSON Sinclair, *La dynamique de la foi* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- GEORGIN André, PFENDER Jean-René, de VISME Bernard, *Les Pfender. Cinq siècles d'histoire (1500-2000) Une famille patricienne d'Alsace et ses alliances* (Paris: Ed. Christian, 2002).
- GILLIERON Bernard, *Dieu exauce-t-il toujours? Quelques repères à travers le Nouveau Testament* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2004).
- GONIN Marc-François, *Patrice de la Tour du Pin, l'éclaireur* (Bergerac: Les Amis de la poésie, 2002).
- GOUDINEAU Hubert, SOULETIE Jean-Louis, *Jürgen Moltmann* (Paris: Ed. du Cerf, 2002).
- GOUNELLE André, *Parler du Christ* (Paris: Van Dieren, 2003).
- GOURDIN Henri, Olivier de Serres. «Science, expérience, diligence» en agriculture au temps d'Henri IV (Arles: Actes Sud, 2001).
- GRELLIER Isabelle, *Action sociale et reconnaissance. Pour une théologie diaconale* (Strasbourg: Ed. Oberlin, 2003).
- GRUBER Jacques, *Entendre la Parole. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (Paris: Ed. du Cerf, 2003).

## Liste des ouvrages reçus en 2002 et 2003

- HALTER Didier, *Cain et Abel, nos frères en frères en humanité* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2003).
- KALLEMEYN Harold, *La jalousie qui détruit* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2003).
- LACK Rudi, *Le défi. Quand l'Evangile franchit les frontières interaïtes* (Einingen, Suisse: GLIFA, 2000).
- LEPLAY Michel, *La Bible entre le culte et la culture. Vingt siècles de vitalité et de résistance* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2002).
- LUTHER Martin, prédicateur. *Arrêts sur images. Textes choisis et présentés par Albert et Françoise Greiner* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- LÜTHI Marc, *Aux sources historiques des Eglises évangéliques. L'évolution de leurs ministères et de leurs ecclésiologies en Suisse romande* (Genève: Ed. Je Sème, 2003).
- MAILLARD Anne, *Dieu à la croisée de nos questions. L'évangile de Jean témoigne* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2002).
- MALLINSON Jeffrey, *Faith, Reason and Revelation in Theodore Beza, 1519-1605* (Oxford: University press, 2003).
- MCGRATH Alister & Joanna, *Estime de soi, estime de l'autre*, trad. de l'anglais par A. Doriath (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- MIEBERT Paul G., *Mission et culture* (St-Légier, Suisse: Ed. Emmaüs, 2002).
- PETIT Pierre, *Libres propos d'un vieux protestant* (Nîmes: C. Lacour, éd. 2001).
- POUJOL Jacques, DUVAL-POUJOL Valérie, *Les 10 clés de la relation d'aide* (Paris: Empreinte, 2002).
- PRIEUR Jean-Marc, *L'Eglise s'installe. La vie des chrétiens au II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2003).
- RAY Maurice, *Hommes et femmes. Missions et fonctions. Redécouvrir le sens de nos vocations au service de Dieu* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 2002).
- ROBERTSON Danielle, *Les mille cris. Détresse et espoir des orphelins du génocide rwandais*, (Genève: Ed. Je Sème, 2001).
- ROMER Thomas, *Jérémie. Du prophète au livre* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2003).
- SCHAEFFER Francis A., *La braise et les cendres. Ranimer le feu de la foi et de l'amour de l'Eglise pour donner une espérance au monde* (Cléon d'Andran/ Aix-en-Provence: Ed. Excelsis/Ed. Kerygma, 2003).
- SCHMIDT Thomas E., *L'homosexualité. Perspectives bibliques et réalités contemporaines*, trad. de l'anglais par S. Rat (Cléon d'Andran: coéd. Excelsis/Grâce et Vérité, 2002).
- SCHWEITZER Louis, *Le dialogue catholiques-évangéliques. Débats et documents* (Cléon d'Andran/Vaux-sur-Seine: Ed. Excelsis/Edifac, 2002).
- SINCLAIR Christopher, *Actualité des protestantismes évangéliques* (Strasbourg: Presses Universitaire de Strasbourg, 2002).
- SOMERVILLE Robert, *La première épître de Paul aux Corinthiens*, tome I (Vaux-sur-Seine: Edifac, 2001).
- TIDBALL Derek J., *La pastorale chrétienne* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2002).
- WITHERINGTON Ben, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle* (Cléon d'Andran: Ed. Excelsis, 2003).
- La solitude, ça n'existerait pas? Rencontres de Lavigny (Vaud, Suisse)*, 25-26 janvier 2002 (Genève: Ed. Je Sème, 2002).
- Le Vatican et l'islam* (Les Cahiers de l'Orient, N° 68, 2002), article d'Hubert de CHAMPRIS, L'islam et les communautés ecclésiales (les protestants).
- Le corps et le christianisme*. Actes du colloque universitaire organisé par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Dir. Johnner Michel (Cléon d'Andran/Aix-en-Provence: Ed. Excelsis/Ed. Kerygma, 2003).

## 1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros  
Pasteurs et étudiants: 13 Euros  
Etudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros  
C.C.P.: Marseille 7370 39 U  
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919  
Périodicité: 5 fois par an  
Les abonnements partent du 1<sup>er</sup> janvier

### *Prix du fascicule*

7 Euros pour l'année et l'année précédente  
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours  
et de l'année précédente  
3 Euros pour les années précédentes

## 2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

### PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros  
C.C.P.: Marseille 7370 39 U  
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919  
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

### SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens  
C.C.P.: 10-4488-4  
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF  
Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

### AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros  
ou 12 CHF

## 3° - INTERNET

*La Revue réformée* peut être consultée sur Internet  
[www.unpoissondansle.net/fr](http://www.unpoissondansle.net/fr)

N° 228 - 2004/3 - JUIN 2004 - 5 FOIS / AN  
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: février 2004

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.  
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 61 829.



SOLI DEO GLORIA