

LA REVUE REFORMÉE

Trentième anniversaire
de la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence

William EDGAR
Le protestantisme aujourd'hui: défis et perspectives d'avenir 1

+ + +

Charles-Daniel MAIRE 19
La Parole de Dieu au risque de la culture des hommes

Daniel BERGESE 45
La Bible: une parole en prise avec le réel

Alain PROBST 59
Penser la Bible

Paul WELLS 67
Trois approches du texte biblique. Notes sur le «cycle de Balaam»

N° 231 – 2005/1 – JANVIER 2005 – TOME LVI



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

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 Églises 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.

LE PROTESTANTISME AUJOURD'HUI

Défis et perspectives d'avenir

William EDGAR*

Trente ans déjà! Tant d'années écoulées depuis l'ouverture de la Faculté, en 1974... telle a été ma première réaction alors que je commençais à penser à ce moment qui nous rassemble. A l'époque, une conviction fondamentale habitait tous ceux et toutes celles qui ont pris part à la création de cette œuvre de foi. Ils faisaient le constat que l'Eglise de Jésus-Christ en France et en francophonie traversait une véritable crise d'identité, ayant oublié le caractère de son alliance avec Dieu. Les Eglises issues de la Réforme, surtout, avaient un fort besoin d'être renouvelées, et même réformées. Une telle réformation – n'ayons pas peur du mot! –, pour être effective, devait être centrée sur le Christ, tel qu'il est présenté dans la Parole de Dieu. Portés par cette conviction, les fondateurs de cette maison se sont rappelé l'article 25 de la *Confession de foi de La Rochelle*, document fondamental pour la Faculté, qui indique:

«Mais, parce que nous ne connaissons Jésus-Christ et toutes ses grâces que par l'Evangile, nous croyons que l'ordre de l'Eglise, qui a été établi par l'autorité du Christ, doit être sacré et inviolable, et que, par conséquent, l'Eglise ne peut se maintenir que s'il y a des pasteurs qui ont la charge d'enseigner.»

* W. Edgar est professeur d'apologétique au Westminster Theological Seminary de Philadelphie (Etats-Unis) et professeur associé de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence. Ce texte est celui de la conférence donnée le 3 octobre 2004 lors du trentième anniversaire de cette Faculté.

Pour les fondateurs de la Faculté, il était clair que, dans le paysage français, comme un peu partout en Occident, l'Eglise avait cessé d'être cet ordre sacré et inviolable, fondé sur le roc de la confession apostolique du Christ mort et ressuscité. Trop de pasteurs, en effet, avaient cessé d'enseigner la Parole de Dieu dans toute sa gloire et dans toute son autorité, la «règle très certaine de notre foi», dont Dieu lui-même est le principal auteur¹.

Le doyen honoraire Pierre Courthial l'a rappelé, dans son discours magistral, à l'occasion du vingtième anniversaire de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence (FLTR). Les six premiers Conciles œcuméniques de l'Eglise ont affirmé les grands principes de la foi chrétienne, a-t-il dit. C'est la première phase. Les confessions de foi de la Réforme ont approfondi ces grands principes, c'est la deuxième phase. Et, de nos jours, l'humanisme du XX^e siècle a voulu étouffer et déformer l'enseignement biblique. «La trompette rend un son incertain.» Que faire? Au lieu de baisser les bras, nous déclarait-il, avec son extraordinaire esprit d'espérance, sachons que nous sommes à la veille d'une troisième époque, un temps «au cours duquel l'Eglise va devoir confesser sa foi en la seigneurie du Dieu Créateur et Sauveur, [et où] toute pensée va être amenée captive aux pieds de Jésus-Christ, en sciences comme en philosophie, en économie comme en politique, dans la vie des individus comme dans les familles, les nations, les entreprises humaines légitimes de toutes sortes»². Telle était la vision de la Faculté en 1974, vision restée la même en 1994, et qui demeure fondamentalement identique à elle-même trente ans après.

Fin de la guerre froide

Qui aurait pu prédire, il y a trente ans, les événements et les courants de pensée qui jalonnaient, comme autant

1. *Confession de foi de La Rochelle*, art. 4.

2. P. Courthial, *La foi réformée en France*, brochure (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1995), 18.

de défis, la période écoulée depuis lors? Où en sommes-nous aujourd'hui? Assurément, une des mutations les plus significatives que le monde ait vécu est la fin de la guerre froide. L'«année miracle» 1989 marque un des grands tournants de l'histoire, avec l'écroulement du mur de Berlin et la chute de la statue de Lénine à Moscou. Il est vrai que la déception de Tienannmen et aussi les graves événements des années suivantes nous rappellent que ce n'est pas encore le ciel. Mais quelle signification la fin de la guerre froide a-t-elle pour nous?

1) L'heure était jusque-là aux murs et aux rideaux: le mur de Berlin, le rideau de fer, de bambou. C'était l'ère des compétitions, celle des idéologies, de l'espace, du tiers monde en plein essor. L'adversaire était clairement défini. Le nazisme, avec sa haine du Dieu d'Abraham, était vaincu, croyait-on. Mais le communisme, qui haïssait toute espèce de dieu, demeurerait³. Pour les uns, l'ennemi était le communisme dans toute son ampleur et ses diversités, en commençant par l'Union soviétique, et allait jusqu'à la Chine en passant par des pays moins puissants, mais non moins menaçants, ne serait-ce que par leur proximité géographique. Pour d'autres, au contraire, l'ennemi, c'était la démocratie, les pays alliés des Etats-Unis et ce qu'on pouvait appeler l'Occident libre.

Le choix entre les deux pôles de cette alternative n'était pas exclusif d'autres choix. Mais les freins étaient en place, à cause de l'existence d'absolus opposés, des absolus *modernes*, bien entendu. Par exemple, pendant la décolonisation, qui a rejeté la tutelle directe de l'Europe, ce sont des *nations* que l'on a construites. On parlait de pays en voie de développement. Or, la nation et le développement sont des idées modernes qui proviennent de l'Europe des Lumières. La modernité politique a débuté avec les traités de Westphalie en... 1648. Pour certains, elle est finissante. Peut-être...

3. La comparaison en ces termes est d'Alain Besançon, *Le malheur du siècle* (Paris: Fayard, 1998), 97.

2) Aujourd'hui, où en sommes-nous? Trois ans après le 11 septembre 2001, sept mois après le 11 mars 2004 et un mois et demi après le 24 août, est-il possible de ne pas se demander si les fous d'al-Qaïda ont déclenché une sorte de guerre mondiale qui risque de caractériser toute la première moitié de notre XXI^e siècle? Parmi les nombreuses retombées néfastes de ce conflit, il faut compter l'inimitié rallumée entre l'Occident et une partie significative du monde musulman. Les cibles ne sont plus, comme dans l'ancien terrorisme, les hommes, les institutions et les Etats. Ce sont des symboles: du capitalisme sans poésie ni religion, des trains de banlieue, de Monsieur et Madame Tout-le-Monde. Un autre résultat, dont je suis personnellement malheureux, est la dégradation de l'image des Etats-Unis dans le monde, et particulièrement en France.

A l'évidence, nous sommes dans une époque de transition sans précédent. Pendant la guerre froide, plusieurs facteurs freinaient les évolutions vers un autre monde. Lequel? La terreur internationale? La mondialisation? L'essor de la Chine? Une nouvelle présence chrétienne dans le monde? Seul, le Seigneur le sait.

Le domaine de la pensée

On peut mesurer la mutation intervenue dans le monde intellectuel. Pendant la guerre froide, on a vu s'avancer les grands ismes de l'époque: néomarxisme, poststructuralisme, néoconservatisme, nihilisme et, bien sûr, le postmodernisme. A première vue, ces écoles de pensée ont proposé, chacune à sa manière, une révolte totale contre les normes, et contre la modernité. Cela a pu aller très loin. Michel Foucault, par exemple, dans son cours au Collège de France intitulé «Il faut défendre la société», abandonne sa première idée, à savoir que les rapports de pouvoirs se centrent sur la «répression». Car la notion de répression renvoie encore à un modèle juridique du pouvoir, avec, évidemment, au centre, l'idée de souveraineté. A la place de la souveraineté, Foucault prétend qu'il faut recourir au «discours de la lutte des races». Ce discours-là date du XVII^e siècle, explique-t-

il. Que ce soient les revendications populaires ou l'«amertume aristocratique», l'essentiel de cette «lutte à mort» est une sorte de guerre primitive et permanente caractéristique de toute l'histoire de l'humanité⁴.

On reconnaît, ici, la fameuse haine «foucauldienne» du droit, de la loi, du juridique. Où une telle haine peut-elle conduire? (N'y perçoit-on pas des traits communs avec le nazisme? Peut-être la rumeur du décès de celui-ci est-elle exagérée?) Ni le socialisme ni le communisme ne sont satisfaisants, toujours selon Foucault, car ils sont «progressistes au sens trompeur des Lumières». Pour lui, la démocratie serait pire que le totalitarisme, puisqu'elle assujettit les citoyens avec les techniques disciplinaires et économiques dont elle dispose. Alors, sommes-nous condamnés à marcher vers le cauchemar? A première vue, il ne reste que le non-sens d'un monde en conflit permanent. A première vue, ai-je dit. Mais, en y regardant de plus près, on découvre une contradiction significative. Car, à l'intérieur de l'analyse relativiste de Foucault, on trouve... comment l'exprimer? On trouve un *souhait*: arriver à un état antérieur à la loi, dans lequel personne ne gouvernerait personne⁵. C'est là l'utopie! Notion foncièrement moderne et rousseauiste.

A côté de tous ces *ismes*, dont la pensée de Foucault n'est qu'une illustration particulièrement ahurissante, on peut trouver des types de théologies qui s'en rapprochent. Je me souviens d'une des expressions de cette théologie, prise dans mon domaine. En 1972, *Etudes théologiques et religieuses* a publié un article à plusieurs voix intitulé «L'apologétique aujourd'hui». Les auteurs, de tendance libérale, étaient tous d'accord pour rejeter l'apologétique «fondamentale» (comme ils l'appellent) en faveur de l'apologétique «ouverte». Pour eux, la méthode de l'apologétique dite fondamentale refuse la nouveauté. Elle est purement défensive, n'opposant que des réponses stériles aux attaques. En revanche,

4. Voir C. Delacampagne, *De l'indifférence* (Paris: Odile Jacob, 1998), 137.

5. *Ibid.*, 167.

l'apologétique «ouverte» accueillerait l'expérience, surtout l'expérience spirituelle. Il ne faut plus donner une explication rationnelle au christianisme, parce que ce qui donne un sens n'est pas un absolu, mais une relation. Vous voyez le genre!

Cette position manquait un peu de franchise. En effet, les auteurs, en même temps qu'il prévenaient contre l'absolutisme de la logique, demandaient qu'on s'incline devant un *kairos* indéfini⁶. Le message chrétien «crée une différence», expliquent-ils, mais on est en droit de se demander laquelle. La réponse n'est pas claire... elle n'existe peut-être même pas! Cette caricature de l'apologétique classique, défense rigide, objectivante, etc., les conduit à affirmer le contraire, voire un subjectivisme vague. En voici un exemple. Un des auteurs explique: «Ce n'est pas parce que le Christ est le Sauveur qu'il me sauve, mais c'est parce qu'il me sauve que je vois en lui le Sauveur.»⁷

Vous voyez comment des absolus s'introduisent dans un schéma relativiste. L'avenir de ce protestantisme-là, disons-le franchement, est tout simplement une sorte de cul-de-sac. En 1974, la Faculté avait donc bien sa place comme voix prophétique annonçant la faillite de cette culture schizophrène, relativiste d'une part et absolutiste d'autre part. Car la vraie autorité qui oriente toute la réalité, celle qui donne un sens au monde comme à l'Eglise, celle que la Faculté a proclamée et continue de proclamer, n'a rien à voir avec l'absolutisme rationaliste caricaturé par le libéralisme. Le Dieu de l'univers, le Dieu que nous confessons, est Un et Trine. Il est unité et diversité ensemble. Pas besoin de choisir entre raison et relation. Il y a un seul Dieu dont l'essence, nous rappelle la *Confession de foi de La Rochelle*, est «spirituelle, éternelle, invisible, immuable, infinie, incompréhensible, ineffable, qui peut toutes choses, qui est toute sage, toute bonne, toute juste, et toute miséricordieuse»⁸. Cependant, ne nous y trom-

6. ETR, 47 (1972/2), 191.

7. *Ibid.*, 209.

8. *Confession de foi de La Rochelle*, art. 1.

pons pas: Dieu est une personne, rationnelle, mais dont la rationalité ne se réduit pas à la nôtre. Son autorité n'a rien à voir avec le rationalisme des Lumières. Rien à voir non plus avec un vague *kairos* subjectiviste, ou avec un contenu dialectique inconnaissable.

La Faculté de théologie, hier

Depuis trente ans, la Faculté s'est efforcée de se définir sur la base des Ecritures, tout en tenant compte du monde environnant et des théologies en vogue. Au fur et à mesure de sa marche, au fil des années, la Faculté et ceux qui y œuvraient ont vécu des moments forts. Il faut évoquer, en vrac et de façon plus ou moins chronologique, l'enthousiasme des pionniers: Pierre Filhol (et Renée), Eugène Boyer, André Tholozan, Paul Wells, le docteur Edmund Clowney, Danièle Beaune-Gray, François Gonin... et, faut-il le préciser, Pierre Courthial (et son épouse), dont l'adhésion a été fondamentale et inappréciable; les premiers professeurs, dont certains sont encore présents tandis que d'autres poursuivent leur ministère ailleurs, comme Peter Jones et moi-même; la collaboration encourageante de tant d'amis enseignants: Jean Brun, Pierre Chaunu, Michel Hornus, Franck Michaëli, Olivier Prunet; les nombreux amis, dont plusieurs ont été des bénévoles fidèles, qui, par le soutien de leur prière et de leurs dons généreux, ont permis le démarrage de la Faculté ainsi que sa vie et son développement dans les locaux gracieusement mis à sa disposition par l'association propriétaire; la collaboration inappréciable de Marie de Védrières; la création des Editions Kerygma et l'arrivée à Aix de *La Revue réformée*, fondée en 1950 par le pasteur Pierre Marcel, dont Paul Wells assume la charge; le décanat de Pierre Berthoud, succédant à Pierre Courthial, avec son souci d'unité, et ensuite celui de Michel Johnner; la succession de merveilleux présidents du conseil de Faculté: MM. Filhol, Courthial, Sherringham, Berrus et, depuis l'été, Pascal Geoffroy; la structuration de l'administration par Tony et Irène Lewin, la chorale de la Fac, avec son fondateur exceptionnel, Gerald

Boyer, et son successeur, Jean-Claude Thienpont; les carrefours annuels et les tout récents colloques universitaires; les cours à distance et l'année passerelle; l'excellente bibliothèque et Aline Dieleman, la bibliothécaire; les rencontres régulières avec la faculté sœur, la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine; les relations fortes avec nos frères catholiques romains, en particulier la Communauté apostolique de Saint-Jean-de-Malte, à Aix; et puis, naturellement, la qualité de nos nombreux étudiants, d'origines ecclésiastiques variées, moins des Eglises réformées, notamment de l'Eglise réformée de France (ERF), que souhaité au tout début... et j'en passe! Notre reconnaissance est grande. La Faculté d'Aix a peu à peu pris sa place dans le paysage ecclésiastique français, mais pas seulement. Sa vocation est reconnue, sinon toujours comprise et acceptée.

Nous avons aussi vécu des moments pénibles. Dans sa première épître, l'apôtre Pierre nous exhorte, en disant: «Bien-aimés, ne soyez pas surpris de la fournaise qui sévit parmi vous pour vous éprouver, comme s'il vous arrivait quelque chose d'étrange.» Avouons-le, nous avons été parfois surpris par l'intensité de nos épreuves, autant par leur source que par leur nature. Sans nous attarder sur ce sujet, il est précieux de nous rappeler que le Seigneur nous a toujours eu en sa sainte garde. Souvenons-nous aussi des amis qui nous ont entourés et nous ont instruits. Je pense, en particulier, au Comité international d'évaluation, qui nous a fortement encouragés à apporter des réformes dans certains domaines précis.

Pour le passé trop brièvement évoqué, avec ses zones de lumière et d'ombre, nous sommes reconnaissants. Après trente années d'existence, la raison d'être profonde de la Faculté n'a pas changé. Bien des éléments de la société et de l'environnement religieux se sont, certes, modifiés et exigent une analyse permanente et lucide appelant, sans doute, des aménagements formels plus ou moins faciles à discerner. L'Eglise, les Eglises y ont toujours mission de dispenser un témoignage fidèle, concret et rayonnant, sans concession majeure, quel qu'en soit le prix. La Faculté, avec sa vocation

particulière, veut les aider.

La grande question du sens

J'ai dit tout à l'heure que ma première réaction avait été de m'écrier: trente ans déjà! Mais, après avoir passé en revue, survolé, trop vite, tout ce qui a été vécu et évoqué tant de visages, la Faculté n'a-t-elle vraiment que... trente ans? Qu'en est-il de l'enthousiasme du début? Trente ans, n'est-ce pas le début de la maturité? L'environnement n'a-t-il pas changé? La présence même de la Faculté – encore choquante aux yeux de beaucoup, toujours salutaire et opportune pour ceux que navrent trop d'événements au sein de trop nombreuses communautés – est-elle encore nécessaire?

Mon cher ami Mark Sherringham me disait récemment: «Si la Fac n'existait pas, il faudrait l'inventer.» Notre Faculté a, il est vrai, un visage particulier au sein de la mouvance évangélique, qui dérange peut-être, mais dont la spécificité répond à une demande aussi pressante, et peut-être même plus pressante, qu'en 1974.

En effet, une des plus grandes préoccupations du monde contemporain n'est pas le terrorisme, mais quelque chose de plus fondamental. Sœur Emmanuelle, âgée de 95 ans, a fait remarquer récemment: «Mes contemporains sont poursuivis par le non-sens. J'en rencontre souvent qui vivent dans l'inquiétude, l'insécurité, parfois même l'angoisse: <Vivre, à quoi ça sert?> Cette recherche du sens, dira-t-on, est nécessaire. D'âge en âge, elle a tarabulé l'humanité. Oui, mais le problème de notre époque est l'apparente incapacité d'y répondre. Le nez dans le guidon, nous nous noyons dans la fête, la consommation et le travail, sans jamais lever les yeux vers l'horizon de la route pour le contempler.» Sœur Emmanuelle a raison. Le problème du sens est bien celui qui se pose à nos contemporains.

Les best-sellers en témoignent. Après avoir parlé du *Sens de la vie*, Luc Ferry demande *Qu'est-ce qu'une vie réussie?* Après avoir tenté *La refondation du monde*, Jean-Claude

Guillebaud voudrait redonner *Le goût de l'avenir*, parce que nous sommes en danger d'abandonner une histoire dont nous ne voyons plus le sens. Le cher Jacques Derrida lui-même redécouvre certaines valeurs non déconstructibles, si l'on en croit ses ouvrages récents. Dans son entretien avec Giovanna Borradori, remarques recueillies dans *Le «concept» du 11 septembre*, Derrida accepte de dire que l'événement de la destruction des *Twin Towers* est un *mal*, terme jusqu'ici tabou dans le vocabulaire des herméneutes postmodernes. Précisément, ce n'est pas un simple mal, qui se guérit par le travail de deuil, explique-t-il. Puisque l'agression n'est pas finie, «le mal vient de la possibilité à venir du pire». En réponse, il plaide pour une tolérance non paternaliste, qu'il voudrait appeler «une hospitalité inconditionnelle». Et il admet qu'une telle possibilité n'est pas réalisable en dehors d'une certaine «idée régulatrice» proche des droits de l'homme. Evidemment, il reste loin de souhaiter un retour à des fondements bibliques! Pourtant, que le maître de la «différence» ait proposé, timidement, soigneusement, quelques absolus, doit nous étonner... en bien!

Les «nouveaux philosophes», comme on les appelle, sont moins timides. Bernard-Henri Lévy, André Glucksmann et les autres déçus du marxisme n'ont pas honte de dire qu'il existe le «bien» et le «mal». Dans ses *Réflexions sur la guerre, le mal et la fin de l'histoire*, BHL pousse un cri du cœur sidérant à propos des conflits planétaires et des journalistes pour se rapprocher, en fin de compte, d'une sensibilité biblique et, même, de la théorie chrétienne de la guerre juste.

La question du sens préoccupe notre génération comme rarement avant. Evidemment, les réponses offertes varient. Tzvetan Todorov propose, dans *Le jardin imparfait*, titre révélateur s'il en est, un humanisme *soft* pour la France. Il nous invite à redécouvrir Montaigne, Montesquieu, Rousseau et Constant, des guides qui nous conduiront vers un humanisme modeste, les yeux ouverts⁹. Au niveau popu-

9. T. Todorov, *Le jardin imparfait* (Paris: Grasset, 1998).

laire et infiniment moins sérieux, Daniel Brown, dans *Da Vinci Code*, affirme, à travers une histoire invraisemblable, que la Renaissance représente la quintessence de la civilisation européenne. Il invente beaucoup avec son complot fomenté par l'Eglise contre un message féministe qu'on trouverait codé sur un tableau de Léonard de Vinci. Contrairement aux apparences, le message est conservateur puisqu'il croit en l'Europe à son apogée, une Europe faite à son image, bien entendu. Plus favorable aux efforts de l'Eglise, F. Lenoir voit surgir une nouvelle spiritualité. C'est une sorte de «croire sans appartenir», une spiritualité confortée par l'Eglise, qui grandira grâce à la «métamorphose de Dieu»¹⁰.

Partout, on se demande: «Où sont les valeurs?»¹¹ Qu'est-ce que le mariage? Jusqu'où les thérapies géniques? Comment exprimer l'universel et le régional en ce qui concerne la culture? Faut-il limiter la tolérance face à l'islam et aux autres religions?...

L'Europe et la mondialisation

Dans ces interrogations, il y en a deux qui font la une.

1. La première est la construction de l'Europe. Le débat sur la référence à la religion dans les documents constitutifs de l'Union européenne ne me semble pas le plus important. Ce qui compte est la question de la légitimité. Les implications de cette question concernent la tolérance. Pierre Legendre l'a bien résumé: «Au nom de quoi vivons-nous? Notre histoire d'Occidentaux a été et demeure une bataille autour de la légitimité.» Et puis, il évoque l'histoire des grands conflits qui ont façonné les traits de la culture européenne: a) notre position vis-à-vis du judaïsme; b) le conflit avec l'Orient orthodoxe; c) à l'Ouest, la lutte à mort entre protestants et catholiques; d) l'avènement de l'incroyance et des substituts religieux

10. F. Lenoir, *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale* (Paris: Plon, 2003).

11. Voir le livre du même titre (Paris: Ed. UNESCO/Albin Michel, 2004).

modernes, la science divinisée incluse. «Tout cela, poursuit-il, ce sont les sédiments de la géologie historique. A la surface d'aujourd'hui, ça produit notre univers normatif fragmenté, avec des entrecroisements de traditions et de nouvelles contradictions, dont le principe de cohérence est le chaos individualiste, où, pour reprendre une formule de Wenders, chacun est devenu un «mini-Etat»!» Derrière la laïcité, reconnaît-il, il y a la transposition d'un pouvoir d'inclusion propre au christianisme. Mais: «Est-ce que le laïcisme produit par le christianisme occidental et proposé à la planète par le marché ou la propagande est une violence ou le contraire de la violence?»¹²

Sans référence au Christ, ce problème est insoluble. Si tout ce qui nous reste est une laïcité neutre, comment pourrait-on aller plus loin que défendre le droit banal de chacun à la fête, à la consommation et au travail évoqué par sœur Emmanuelle?

2. La seconde grande question, connexe, qui se pose aujourd'hui, est celle du «choc de la mondialisation»¹³. La mondialisation, cette évolution qui tend à relier entre elles toutes les activités humaines dans le monde, serait-elle la suite obligée de la guerre froide avec ses murs et ses rideaux? Beaucoup s'interrogent pour savoir si elle est un nouvel oppresseur ou un progrès d'une ampleur sans précédent? Produit-elle un «nomadisme», comme le croit Jacques Attali, ou une communauté sans frontières, comme l'espère Francis Fukuyama?

La religion, dans ce contexte, n'est pas chose fortuite. La force du rouleau compresseur qu'est la modernité fera que nul pays n'échappera aux enjeux européens de la complexité

12. «Un philosophe contre l'imbécillité contemporaine. Entretien avec Pierre Legendre», dans *Le Point*, 1662 (22 juillet 2004), 63-64. Legendre est l'auteur de *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident* (Paris: Mille et Une Nuits, 2004), *La fabrique de l'homme occidental* (Paris: Mille et Une Nuits, 1996), *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), etc.

13. Tel est le titre d'une étude pertinente présidée par Yves Brunsvick et André Danzin (VBL UNESCO, 1998).

sociétale, aux modes de management, à la sécularisation. Le rejet des idéaux et le comblement du vide dogmatique en Europe, soit par le pragmatisme libéral, soit par la religion du Nouvel Age, se feront sentir dans le tiers monde. Quel en sera le résultat? L'hémisphère Sud succombera-t-il aussi aux «trois tentations dans l'Eglise» qui guettent l'Europe, tentations si bien décrites par Alain Besançon dans son livre?¹⁴ Ces trois tentations sont: 1) La tentation antidémocratique, voire romantique, selon laquelle la seule voix du peuple suffirait pour toutes choses, sans idée d'Eglise. 2) La tentation démocratique, le pluralisme, où Dieu ne fait que présider une sorte de jardin d'enfants des religions. 3) La tentation de l'islam, voire celle de trop s'éloigner de l'ordre naturel et de se réfugier dans une loi abstraite, répressive, désincarnée.

Le tiers monde en viendra-t-il aussi à «mettre le nez dans le guidon»? Nous souhaitons qu'il ne le fera pas. Pour le moment, la présence du christianisme partout dans le monde est un signe qui aide à lutter contre le pessimisme.

La Faculté de théologie d'Aix aujourd'hui et demain

La Faculté devrait avoir un grand rôle à jouer dans ce paysage. A l'aube du XXI^e siècle, sur une population de plus de six milliards d'âmes, on compte plus de deux milliards de chrétiens, soit le tiers. La grande mutation, par rapport aux siècles précédents, est la présence de nombreux chrétiens en dehors de l'Occident. Alors que, en 1815, ils représentaient 14%, ce pourcentage est devenu 56% en 1990 et, aujourd'hui, il atteint 60%, soit près de ce qu'il était en l'an 500, à savoir 62% (la population du monde ayant dramatiquement augmenté). Il est bon de se rappeler qu'à ses débuts le christianisme n'a pas été un phénomène occidental. Aujourd'hui, on ne le dit pas assez, la Bible a été traduite en plus de 2100 langues!

Signalons, sans orgueil, que le protestantisme est bien présent sur la planète. En effet, la foi réformée est mondialement

14. A. Besançon, *Trois tentations dans l'Eglise* (Paris, Perrin, 2002).

présente. Comme pour d'autres courants de pensée, l'Europe n'est plus au centre. Le nombre le plus élevé de chrétiens d'ecclésiologie réformée se trouve aujourd'hui en Indonésie, en Corée et au Nigeria.

Comment la Faculté peut-elle s'associer à cette évolution? Tout simplement en poursuivant son travail de formation, en se consacrant à la recherche et à l'enseignement théologiques. Aussi bien en Europe dans sa construction que dans l'hémisphère Sud, on a grand besoin de la saine doctrine, bien expliquée! La foi réformée répond particulièrement bien à l'attente de beaucoup en affirmant très fort, plus fort que d'autres, que Dieu est souverain en tous domaines! Parce que Dieu est le Créateur, elle peut présenter le motif «création-chute-rédemption» comme offrant une vision réaliste du monde et refusant toute dichotomie entre le sacré et le profane, entre la grâce et la nature. Parce que Jésus-Christ est la tête du corps, le commencement, le premier-né d'entre les morts, la foi réformée affirme, avec l'apôtre Paul, qu'il est *en tout le premier* (Col 1.18). Parce que l'Esprit Saint est notre Consolateur, le Paraclet, nous vivons désormais non selon la chair, mais dans la liberté du peuple de Dieu, dans l'Eglise. Frères et sœurs, le monde a soif de cet enseignement; ne l'en privons pas!

La foi réformée est, en même temps, profondément ancrée sur l'autorité de Dieu dans sa révélation et soucieuse de creuser les questions difficiles.

Deux contextes, deux problèmes, un seul corps

En Europe, la marginalisation de la théologie chrétienne est un grand risque. Dans l'hémisphère Sud, la croissance de l'Eglise est parfois tellement rapide que la foi revêt un caractère superficiel et a peu d'incidence sur les comportements, sur les mœurs. Cela est inquiétant, la diffusion dramatique du sida en étant une illustration. Comment l'action de la Faculté peut-elle contribuer à l'édification de l'Eglise, ici comme au loin?

En théologie biblique, en dogmatique et en apologétique, le travail de la Faculté pourrait être d'un grand apport dans les pays qui font face à ces trois grandes tentations que sont l'autodétermination, le pluralisme et le légalisme. En histoire, la vitalité et la présence de la foi en Afrique, en Asie et en Amérique latine, sans oublier l'influence de l'Europe, pourraient être exposées avec grand profit. En effet, les historiens commencent à reconnaître qu'il ne faut plus parler d'«histoire de la mission» mais d'«histoire de l'Eglise» dans tous les pays, en Occident comme ailleurs dans le monde. En théologie pratique, une homilétique centrée sur le Christ, une poiménique énergique, une saine théologie du culte, une vision équilibrée du soulagement des pauvres, notamment, seraient plus que les bienvenues. J'évoque, en passant, la Fondation Boice. Et, en éthique, est-il besoin de souligner combien l'Eglise a besoin d'être guidée et enseignée à suivre le bon chemin en ce qui concerne la vie et la mort, la sexualité, le rôle de l'Etat, la propriété...?

Bien sûr, la formulation théologique ne répond pas de la même manière à toutes les sensibilités, occidentales ou non. Malheureusement, notre théologie et notre historiographie restent toujours par trop «eurocentrées». Cela empêche non seulement l'enrichissement du tiers monde, les acquis de l'Europe étant compris de façon «contextualisée», mais aussi notre propre enrichissement par la connaissance des leurs! Les leaders de l'Eglise du tiers monde font preuve d'indépendance, se montrent capables d'avoir une voix prophétique contre les tendances occidentales. Je pense aux évêques anglicans d'Afrique et d'Asie qui ont dit «non» à la justification de l'homosexualité proposée par (hélas!) les Américains.

Le moment est venu pour nous, Occidentaux, d'avancer avec l'Eglise planétaire, de nous tenir les coudes. Comme l'exprime la fameuse image du corps, en 1 Corinthiens 12, «Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il l'a voulu» (12.18). L'œil ne peut pas dire à la main: «Je n'ai pas besoin de toi.» Moi, Aixois, je ne peux pas te dire, à toi qui es Africain: «Je n'ai pas besoin de toi.» Toi, Asiatique, tu

ne peux pas dire à un Sud-Américain: «Je n'ai pas besoin de toi.» La mondialisation n'est donc pas nécessairement une menace, si elle est inspirée par l'Esprit qui anime l'Eglise, le corps du Christ. Nous, les réformés, nous l'avons toujours dit, mais l'avons-nous toujours pratiqué? Comme le dit la *Confession de foi de La Rochelle*:

«Pour cette raison, nous croyons qu'aucune Eglise ne peut prétendre sur aucune autre à quelque domination ou quelque souveraineté que ce soit.»¹⁵

La *Confession de foi de Westminster* s'exprime de façon plus positive:

«Tous les saints qui sont unis à Jésus-Christ, leur chef, par son Esprit et par la foi, ont communion avec lui en sa grâce, ses souffrances, sa mort, sa résurrection et sa gloire, et, étant unis les uns aux autres dans l'amour, ils se communiquent leurs dons et grâces, et ils sont dans l'obligation d'accomplir ces devoirs publics et privés qui contribuent à leur bien mutuel, tant dans l'homme intérieur que dans l'homme extérieur.»¹⁶

Ensemble, donc, avec tous les croyants, la Faculté a sa raison d'être, je le crois fermement. Sa vocation est peut-être même encore plus pertinente qu'au début!

Gianni Vattimo, un frère catholique, nous invite à affirmer «un christianisme non religieux»¹⁷. Il semble qu'il voit juste. Alors que beaucoup se croient sécularisés et adultes et n'éprouvent aucun besoin d'un christianisme par trop rationaliste et politique, il importe de montrer que la liberté est dans la redécouverte d'une notion judéo-chrétienne et biblique de la culture, centrée sur un Dieu vrai, le Dieu trinitaire.

Et nous, réformés, ne pouvons-nous pas en dire au moins autant? Le protestantisme calviniste n'a-t-il pas toujours insisté sur la nécessité de ne pas confondre Dieu avec la chrétienté? Mais ce n'est pas non plus un Dieu «postmoderne»

15. *Confession de foi de La Rochelle*, art. 30.

16. *Confession de foi de Westminster*, 26, art. 1.

17. G. Vattimo, *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* (Paris: Calmann-Lévy, 2004).

que nous confessons¹⁸. «Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face», nous dit le Décalogue (Ex 20.3). Le vrai Dieu n'est ni moderne ni postmoderne. Il a un nom: l'Eternel, Jahveh, le Père de Jésus-Christ. Et il a une face: c'est le Créateur devant qui nous vivons toute notre vie. Il est surtout le Rédempteur, celui qui nous a fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude, de l'esclavage du péché et de la mort. La gloire de Dieu, sa majestueuse souveraineté et son amour ineffable, voilà quelle est la substance de notre confession de foi. C'est là notre message pour le monde, donc aussi pour l'Europe.

Récemment, et je termine avec cela, j'ai lu le remarquable livre de Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*¹⁹. Il décrit admirablement les contours de la conjugaison entre religion – en l'occurrence le christianisme – et pays européens à la recherche de l'unité. Il cite une phrase de François Mitterrand dans ses dispositions testamentaires, juste avant sa mort (1996): «Nous sommes dans une France laïque où une messe est possible.»²⁰ Cela signifie que les Français ont peur de l'emprise de la religion. Sans doute pour cause, étant donné certaines réalités de l'histoire! Mais il n'empêche que bien des Français acceptent volontiers certaines cérémonies religieuses, notamment pour effectuer le passage vers l'au-delà. Les protestants, en règle générale, sont d'accord avec le principe de la laïcité et ont fait couler beaucoup d'encre sur les bienfaits de la laïcité.

Pour rendre hommage à la juste notion de laïcité, Willaime parle clairement du problème de la «laïcisation de la laïcité», l'Etat n'étant qu'une sorte d'arbitre qui garantit le pluralisme des visions du monde. En réagissant contre le risque de théocratie, l'Etat pourrait bien promouvoir un athéisme de fait²¹. Comment faire? Vers la fin de son ouvrage, Willaime pose la question:

18. Trop d'évangéliques sont tentés par cette alternative. Vattimo lui-même aurait tendance à trop investir dans le postmodernisme d'un certain genre.

19. J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle* (Paris, Fayard, 2004).

20. *Ibid.*, 296.

21. *Ibid.*, 329.

«Entre l'asphyxie sectaire et la dissolution dans l'échange généralisé, l'espace disponible n'est pas si grand! Pour sortir de l'opposition stérile entre l'universalisme abstrait et le communautarisme, pour dépasser l'antinomie entre un espace public aseptisé et les ancrages identitaires, il faut donc réinventer une laïcité capable d'intégrer positivement les apports sociaux, culturels et éthiques des religions dans des sociétés d'individus en quête de repères et de motivations.»²²

Chers amis, cette description rappelle – le terme de laïcité mis à part – la vision de la société d'Abraham Kuyper, d'Auguste Lecerf, de Pierre Courthial, bref du calvinisme dont la Faculté a hérité directement, vision de la société qu'il faudrait placer à l'ordre du jour partout, aussi bien en Europe que dans l'hémisphère Sud.

J'ai dit que beaucoup de travail reste à faire. Mais je n'ai pas dit qu'il fallait tout réinventer. Sachons construire sur les fondements déjà posés! Que le Seigneur nous prête vie pour le faire si telle est bien sa volonté! Qu'il nous permette d'être les serviteurs souffrants de l'Eglise, à l'image du Maître, pour aujourd'hui (Col 1.25)! Qu'il fasse resplendir son visage sur la Faculté pour qu'elle progresse dans la foi, avec conviction, qu'elle parle du Dieu qui a fait ressusciter le Seigneur Jésus-Christ et qui nous ressuscitera, avec lui, pour nous faire paraître ensemble dans sa présence (2 Co 4.13-14)! Gloire lui soit rendue au siècle des siècles!

22. *Ibid.*, 345.

LA PAROLE DE DIEU AU RISQUE DE LA CULTURE DES HOMMES

Charles-Daniel MAIRE*

Les relations qu'entretiennent Parole de Dieu et culture des hommes ont souvent été tumultueuses et lorsque le couple semble vivre en paix, c'est probablement parce que l'un des partenaires est parvenu à imposer sa loi à l'autre!

Evidemment, comme partisan de théologies réformée, orthodoxe ou évangélique, nous ne pouvons que donner ou redonner la première place à la Parole de Dieu. Mais devons-nous pour autant nous désintéresser du sort de notre culture ou la considérer comme une épouse belle, mais volage? Aurait-elle adopté l'attitude de la femme soumise mais résignée qu'elle mériterait d'autant plus qu'on lui laisse la possibilité de s'exprimer!

Maintenant que les sciences de la culture ont envahi tous les champs de la connaissance, il est urgent de revisiter les rapports qui existent entre Parole de Dieu et culture des hommes. Plusieurs faits pèsent lourdement sur la manière de traiter de façon cohérente les rapports entre ces deux sphères de la connaissance qui, pour être distinctes, n'en sont pas moins étroitement liées par leur recours aux mêmes ressources du langage.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques précisions.

* Ch.-D. Maire a été agent de la Ligue pour la lecture de la Bible en Afrique.

Pour clarifier le débat et mettre à l'aise ceux qui sont effrayés par les grands mots, risquons une brève définition de la théologie chrétienne: *elle consiste à répondre aux questions que la culture pose aux chrétiens désireux de vivre leur foi de façon conséquente*. En effet, il peut arriver, et le reproche est assez souvent adressé aux chrétiens évangéliques, que nous nous contentions de répéter les réponses données aux problèmes culturels des générations qui nous ont précédés. Comme le dit si bien le negro-spiritual *Give me that old time religion*, nous avons besoin d'enraciner notre foi dans celle de nos pères, mais il ne faudrait pas que nous soyons paralysés par la nostalgie de temps où les choses semblaient moins difficiles, comme celui de la Réformation ou ceux des Réveils.

Après cette brève définition de la théologie, il en faut une de la culture. Disons, pour faire court, que *la culture est une seconde nature que l'être humain vivant en société développe en construisant son environnement matériel et mental de manière à exprimer la place qu'il occupe dans l'univers et à se comporter en conséquence*.

Le premier élément constitutif d'une culture est sa *vision du monde*¹; c'est d'elle que dépendent nos manières de croire et de penser. Le deuxième réside dans sa manière d'organiser sa vie sociale, du noyau familial à la cité. Le troisième élément consiste dans l'idéal de vie qui se traduit dans l'échelle des valeurs partagée par le groupe d'appartenance. De nouvelles rencontres et/ou de nouvelles techniques obligent les hommes à s'adapter à un environnement qui change. Du coup, leur vision du monde change. Des institutions qui avaient fait leurs preuves pendant des millénaires sont abandonnées et l'échelle des valeurs qui reflétaient un idéal de vie conforme à la vision du monde héritée des générations précédentes est complètement bouleversée. Ainsi, les valeurs individuelles passent avant les valeurs familiales,

1. Les Allemands parlent de *Weltanschauung*.

comme l'ont dramatiquement montré les milliers de cadavres attendant d'être réclamés par leur famille durant la canicule de 2003.

Le travail théologique consiste donc à répondre aux questions que pose la culture ambiante, autrement les chrétiens résistent mal au conformisme social et la force des idéologies les emporte comme des troncs d'arbres dans une rivière en crue.

Nous nous pencherons plus particulièrement sur la vision du monde, puisqu'elle constitue l'élément culturel le plus prégnant, celui qui a le plus d'influence sur la réception de la Parole révélée.

I. Trois faits culturels déterminants

A) Le «rétrécissement» de la sphère de la connaissance religieuse

Depuis le Siècle des lumières et même depuis un peu avant, la culture occidentale a rompu avec la vision du monde héritée de l'«Âge de l'Eglise»². Le principe d'autorité écarté, l'Eglise perd son pouvoir sur la culture et les sciences. La mise à l'écart de la Bible comme Parole de Dieu fait surgir la théologie libérale et toutes ses dérivées. On stigmatise, à juste titre, l'incroyance qui trouve droit de cité jusque dans les Eglises. Mais a-t-on été assez attentif à l'aspect culturel de cette révolution?

Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, le surnaturel faisait partie des théories scientifiques les plus pointues. Par exemple, astronomie et astrologie faisaient bon ménage. L'histoire de leur divorce est passionnante, car elle montre que pour un intellectuel de l'époque comme Jean-Baptiste Morin (1583-1656), le dernier scientifique français à reconnaître l'astrologie, la sphère religieuse et la sphère scientifique ne constituaient qu'une

2. Comme P. Courthial, nous n'aimons pas l'expression *Moyen Âge*. *De Bible en Bible, le texte sacré de l'Alliance, entre Dieu et le genre humain et sa vision du monde et de la vie* (Aix-en-Provence: Kerygma/Lausanne: L'Âge d'homme, 2002). Mais à l'expression qu'il propose, l'Âge de la foi, nous préférons celle d'Âge de l'Eglise.

seule et même sphère³. Comme l'a montré H. Dooyeweerd⁴, les progrès de la recherche aboutissent à la reconnaissance de nouvelles sphères modales de connaissance et il devient impossible, que nous soyons croyants ou non, orthodoxes ou non, de continuer à penser au XVII^e siècle comme on le faisait auparavant. A plus forte raison, au XXI^e siècle. En effet, la vision du monde qui faisait du firmament une sorte d'interface entre le visible et l'invisible a changé. Dès lors, le monde surnaturel et invisible fait partie de la sphère de la connaissance religieuse, qui est totalement distincte de la nature.

Il n'est pas facile de changer de vision du monde, car non seulement la pensée change, mais les modèles d'autorité sont mis à mal. L'Eglise romaine, en brûlant Giordano Bruno (1548-1600) et en obligeant Galilée à se rétracter, a bien tenté de maintenir son autorité et d'imposer l'ancienne vision du monde. Mais elle devra finalement battre en retraite et, quelquefois, elle concédera à la modernité plus qu'il n'était nécessaire.

Ce changement de vision du monde exige d'établir de nouveaux rapports entre culture et foi. Tout semble se passer comme si le champ de la foi se rétrécissait. Ce qu'on réclamait du chaman, du devin ou du prêtre, on va le réclamer à l'homme de science ou au médecin. On se souvient de la réplique du mathématicien Laplace à Napoléon qui lui demandait :

- Où Dieu figure-t-il dans votre système?
- Sire, lui répondit Laplace, je n'ai plus besoin de cette hypothèse!

Certes, il s'agissait d'intellectuels. A l'époque, la grande masse du peuple est encore tributaire d'explications magico-religieuses conformes à une vision du monde ouverte sur l'invisible.

3. Voir M. Grenet, *La passion des astres au XVII^e siècle. De l'astrologie à l'astronomie* (Paris: Hachette, coll. La vie quotidienne/L'histoire en marche, 1994).

4. On trouvera une bonne présentation de la pensée de Dooyeweerd dans l'ouvrage de P. Courthial, *op. cit.*, 168-173.

Paul Ricœur a trouvé l'expression juste pour désigner le rapport entre foi et culture: il parle de «croyable disponible»⁵. Voyons ce que signifie cette notion pour un R. Bultmann:

«On ne peut employer la lumière électrique et des appareils de radio, faire usage en cas de maladie de moyens thérapeutiques et cliniques, et croire en même temps au monde des esprits et des miracles du Nouveau Testament. Quiconque pense pouvoir le faire pour lui-même doit reconnaître clairement qu'en définissant cela comme une attitude de foi chrétienne, il rend incompréhensible et impossible le message chrétien adressé à notre temps.»⁶

La foi biblique est-elle condamnée à se rétrécir comme une peau de chagrin à chaque avancée des sciences et des techniques? Nous ne pouvons accepter ce fait, mais comme une anecdote me semble le montrer, nous devons reconnaître que le «progrès» nous oblige à repenser les rapports entre foi et culture. Alors que nous étions missionnaires à Abidjan, un jeune collègue fut pris d'une grave crise de paludisme et, dès que nous avons eu connaissance de son état, nous l'avons immédiatement emmené au CHU. L'épouse du pasteur africain, voisine du collègue malade, nous observait. A notre retour, elle ne put s'empêcher de nous dire: «Ces Blancs sont tous pareils, dès que quelque chose ne va pas, ils n'ont même pas l'idée de prier, ils ne pensent qu'au médecin!»

Nous étions tous chrétiens de la même dénomination. Pourtant, nos comportements dictés par l'urgence trahissaient deux visions du monde bien différentes. Notre vision du monde nous poussait à nous précipiter à l'hôpital, alors que celle de notre voisine la poussait à prier avec la même urgence. Nous étions de bons représentants de la culture technicienne; bien que chrétienne convaincue, notre voisine était dominée par une vision du monde typiquement africaine.

B) Fin du monopole de la culture occidentale

Pendant des siècles, les chrétiens d'Occident se sont

5. Cité par H. Blocher, *Bible et histoire* (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 1980), 32.

6. Cité par Hoffmann, *La Revue réformée*, 58 (1964:2).

comportés comme s'ils avaient le monopole de la culture. La célèbre mission civilisatrice de l'Occident, chère à Jules Ferry, imprègne presque tous les écrits missionnaires de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. C'est probablement Maurice Leenhardt (1878-1954) qui sera le premier missionnaire et missiologue français à amorcer une révolution copernicienne dans ce domaine. En expliquant la culture canaque qu'il avait étudiée à fond, il va montrer que la culture occidentale n'est pas davantage le centre du monde que ne l'était la terre pour les contemporains de Copernic⁷. Il n'est pas certain qu'un siècle plus tard tous les Occidentaux aient une conception de la culture inspirée de celle de Leenhardt, car la question des rapports entre foi et culture est loin d'être réglée. Le flou, voire les confusions qui continuent à régner dans ce domaine ont des répercussions sur celui de la foi. La diversité des cultures, le manque de moyens pour les analyser et les jugements injustes dont elles sont l'objet exigent que la question des cultures soit mise à l'ordre du jour des sessions de réflexion des théologiens⁸.

C) Le grand brassage culturel

A l'instar de Leenhardt, tous les missionnaires devaient parcourir des milliers de kilomètres pour atteindre les peuples qu'ils voulaient évangéliser. Or, aujourd'hui, l'immigration place à nos portes les sujets des cultures les plus éloignées. Les mêmes facilités de transport qui permettent l'immigration sont au service du tourisme. Il est aujourd'hui aussi facile et pas forcément plus cher de passer trois semaines de vacances en Chine ou au Kenya que sur la Côte d'Azur. Un immense brassage culturel a commencé, particulièrement dans nos villes. Qu'on le veuille ou non, plus personne ne peut dire qu'il n'est pas concerné par d'autres manières de penser, de croire, de vivre et de mourir. Si le «vieux libéralisme» est né de la confrontation de la culture rationaliste du Siècle des lumières, la résurgence de gnosticismes d'inspiration païenne

7. Voir J. Clifford, *Maurice Leenhardt, personne et mythe en Nouvelle-Calédonie* (Paris: Jean-Michel Place, 1987).

8. On lira avec profit la brillante mise au point de H. Blocher, «Invoquer la culture», in *Théologie évangélique* 2 (2003:2), 151 ss.

pourrait bien avoir partie liée avec l'invasion de religiosités africaines et/ou orientales.

Ce brassage culturel mondial et la soif de spiritualité engendrée par le matérialisme et l'effondrement des solidarités familiales sont propices à toutes sortes de syncrétismes. Modes d'expression religieuse et musiques facilitent des associations plus ou moins heureuses. Avant de les stigmatiser, il est nécessaire d'en évaluer les enjeux culturels. Expression de la foi et communication de l'Evangile ne peuvent faire l'économie d'une bonne connaissance des cultures. En d'autres termes, la missiologie n'est plus une branche à option pour missionnaires en terre lointaine, mais une discipline obligatoire pour tout responsable d'Eglise.

Ces trois grands faits culturels: le «rétrécissement» de la sphère de la connaissance religieuse, la fin du monopole de la culture occidentale et le grand brassage culturel ne contribuent pas à l'essor de théologies orthodoxes. La fascination exercée par les nouvelles combinaisons culturelles et cultuelles favorise bien des dérives théologiques. On peut se demander si l'abandon de l'orthodoxie par nombre de chrétiens d'origine évangélique ne s'explique pas, en partie au moins, par le fait qu'ils n'ont pas trouvé de réponse aux questions surgies de la confrontation de leur foi avec les cultures actuelles. Cette hypothèse à elle seule nous obligerait à revisiter les rapports que notre théologie définit entre Parole de Dieu et culture des hommes.

II. Les risques dus à la culture des hommes

La Parole de Dieu est reçue et comprise à partir de la vision du monde de ceux qui la lisent. Les exemples bibliques sont nombreux. Le plus emblématique est peut-être celui des mages d'Orient auxquels Dieu révèle la naissance de Jésus dans le cadre d'une pratique totalement contraire à la Loi! Ce parcours est exemplaire, car il met en évidence deux principes de base: 1) Dieu rejoint ceux qu'il appelle dans le cadre de leur vision du monde, même si cette dernière suppose

des pratiques contraires à sa Parole; 2) cette révélation est suffisante pour aller à Jérusalem, mais insuffisante pour aller à Bethléem. Autrement dit, pour découvrir Jésus lui-même, il fallait impérativement que les mages aient recours aux Ecritures.

Dieu tient compte de la culture et, le moment venu, il faut que les Ecritures prennent le relais. En réalité, les choses sont plus compliquées, car il ne faudrait pas croire qu'il suffise d'avoir la Bible en main pour être débarrassé des risques de la culture. Aussi longtemps que nous vivrons sur terre dans la société des hommes, notre vision du monde sera influencée par la culture ambiante. Cela comporte des risques pour la réception, la compréhension et la mise en pratique de la Parole que Dieu nous adresse. En voici trois.

A) Le risque principal: les dérives éthiques

L'éthique est probablement le domaine le plus exposé aux risques culturels, car la vision du monde constitue le motif qui pèse le plus lourd dans la motivation des comportements sociaux. L'éclatement des familles, la dislocation de l'amour et de la sexualité et tant d'autres dérives le montrent. Que diraient un Esaïe ou un Amos s'ils prophétisaient aujourd'hui?"

C'est rien de moins que l'obéissance à la Parole de Dieu qui est mise en cause. Or, le don de la Loi dans le Premier Testament et la règle du disciple, qui consiste à garder la Parole du Maître dans l'Evangile, constituent le principal devoir du peuple de l'Alliance. Le non-conformisme au monde présent est le pivot central autour duquel s'articule l'enseignement de Jésus et des apôtres (Jr 10.2; Mt 7.21-22; Rm 12.1-2; 1Jn 2.15).

Tout serait très simple s'il suffisait de mettre en pratique littéralement les exhortations et tous les commandements des

9. Il n'est pas certain que les partisans d'une stricte orthodoxie attachée à l'autorité des Ecritures soient les plus sensibles à ces dérives. Par exemple, la conviction biblique du retour du Christ a quelquefois servi de prétexte à l'exploitation de la terre jusqu'à son épuisement.

Ecritures. Or, la mise en pratique de commandements pris littéralement ne donne pas une garantie de fidélité. De toute évidence, de nombreuses injonctions bibliques constituent des décrets d'application qui tiennent compte du contexte culturel. Il n'est pas nécessaire de rappeler que Jésus s'est montré sévère à l'égard des scribes qui enseignaient à trouver salut et sécurité dans une pratique littéraliste de la Loi. Laxisme et littéralisme doivent donc, bien souvent, être renvoyés dos à dos.

B) Un risque intellectuel: le monopole de la pensée abstraite

«Traditionnellement... la théologie s'est faite d'en haut et représentait une entreprise élitiste (sauf dans les communautés chrétiennes minoritaires communément désignées sous le nom de sectes), sa source principale (en dehors de l'Écriture et de la tradition) était la philosophie, et son interlocuteur principal le non-croyant lettré; en revanche, la théologie contextuelle est la théologie d'«en bas», du «dessous de l'histoire», et sa source principale (en dehors de l'Écriture et de la tradition), ce sont les sciences sociales, tandis que son interlocuteur principal ce sont les pauvres ou ceux qui sont culturellement en marge.»¹⁰

Ce constat que David Bosch fait à propos de la contextualisation est capital. Est-ce à dire que les penseurs des cultures orales n'ont pas droit au titre de philosophes? Si c'est le degré d'abstraction du discours qui y donne droit, alors même s'ils sont des sages, tous ceux qui pensent en termes d'analogies ne sont bien évidemment pas des philosophes. Et Jésus serait le premier à devoir être exclu du cercle des philosophes. Mais pourquoi ce critère aurait-il l'exclusivité?

Cette question fait ressortir la nécessité, pour la théologie, non d'abandonner la philosophie comme partenaire privilégié, mais de se mettre à l'écoute de porte-parole de la culture sans doute moins prestigieuses, mais plus proches du peuple et de ses préoccupations quotidiennes. Les méthodes académiques

10. D. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne* (Lomé/Paris/Genève: Haho/Karthala/Labor & Fides, 1995), 568-569.

seront les bienvenues pour témoigner du sérieux avec lequel la culture populaire est prise en compte.

L'apôtre Paul, dans ses épîtres, élabore son enseignement au moins autant en prenant en compte la culture populaire que les philosophies de l'époque. Ce sont souvent les questions très concrètes auxquelles sont confrontés les chrétiens de Corinthe, de Thessalonique ou d'ailleurs qui servent de points de départ à ses développements théologiques, et il se sert des catégories de pensée de ses lecteurs pour s'adresser à eux, même si elles ne sont pas totalement conformes à sa théologie. Quand, par exemple, il écrit: «Que le Dieu de paix vous sanctifie lui-même tout entiers, et que tout votre être, l'esprit, l'âme et le corps, soit conservé irrépréhensible...» (1Th 5.23), il ne donne pas un cours d'anthropologie et ne considère pas le trichotomisme de ses interlocuteurs comme normatif, mais il parle comme le ferait un Thessalonicien pour désigner la *totalité de l'être humain*.

«La culture de Paul repose essentiellement sur une connaissance du milieu grec où il a vécu. Son éclectisme, son aspect populaire et pratique font d'elle une culture vivante, entièrement adaptée aux besoins d'une époque. Une connaissance livresque des œuvres classiques n'aurait été d'aucun profit au message de l'apôtre, car la spéculation philosophique ne répondait plus aux besoins de son temps.»¹¹

Les théologies du tiers monde sont souvent contestables, mais ne sont-elles pas des réactions aux théologies occidentales plus soucieuses de faire preuve d'érudition philosophique que d'être, tout simplement, informées des visions du monde et des concepts propres aux populations qui ont besoin de faire de la théologie pour répondre aux besoins de leur vie quotidienne? Nous devons notre révolution copernicienne en matière de missiologie à la parole prophétique du regretté pasteur Makanzu, de Kinshasa, qui nous a lancé un jour: «Vous, les missionnaires, vous passez votre temps à répondre à des questions que nous ne nous posons pas, et vous ne répondez pas aux questions que nous nous posons!»

11. N. Hugé, *Saint Paul et la culture grecque* (Genève: Labor & Fides, 1966), 73.

C) Le risque communautariste: quête d'identité et repères idéologiques

De nos jours, le brassage culturel dont nous avons parlé favorise un autre besoin. Il est particulièrement pressant chez les minorités condamnées à vivre dans un environnement social qui menace de les absorber. Il s'agit alors de sauvegarder l'identité du groupe auquel on appartient. Cette identité doit être facilement repérable. Le port du foulard pour les femmes et les filles musulmanes vient immédiatement à l'esprit. La question du voile des femmes chrétiennes n'est différente que parce que celui-ci ne concerne pas l'école et les lieux publics mais seulement le culte. La question se pose pour tous: comment dire sa différence?

Les missionnaires ont souvent encouragé le rejet de traditions populaires, celles, notamment, qui présidaient à la célébration des mariages. Ils sont plus ou moins parvenus à imposer l'adoption des cérémonies occidentales, alors que l'Écriture ne condamne pas plus les premières qu'elle n'institue les secondes! Des coutumes ont été méprisées et des millions d'hommes et de femmes considérés comme inférieurs parce qu'ils ne vivaient pas «à l'européenne». Or, ces coutumes avaient et ont toujours une fonction importante: elles servent à exprimer l'identité de ceux qui les observent. Ainsi, manger nourrit le corps, mais la *manière de manger* réunit les personnes et leur procure le sentiment d'appartenance qui fait partie des besoins fondamentaux de l'être humain. Alors, comment sauver l'essentiel d'une culture, ne pas déraciner ceux que l'on évangélise en leur faisant perdre leur identité, et sans donner une place démesurée aux repères identitaires?

Robert est Suisse, son épouse Marianne est Française. Ils sont vraiment faits pour s'entendre; cependant, dès le premier jour où ils occupent leur appartement, une petite tension s'est manifestée à l'occasion du petit déjeuner. Marianne a mis deux bols sur la table, deux couteaux et deux cuillers. Robert réclame une assiette pour y mettre

son morceau de beurre et sa confiture, alors que Marianne les met directement sur son pain. Finalement, Robert aura son assiette, mais Marianne n'en veut pas. A force d'insister, car Robert veut savoir pourquoi elle ne veut pas d'assiette, elle finit par lui avouer: «Je suis très heureuse d'être ta femme, mais je ne me sens pas Suisse pour autant!»

Les problèmes de coexistence avec des immigrés tiennent, en grande partie, à la difficulté éprouvée par les uns et les autres de changer leurs habitudes. Pourquoi cette difficulté? Parce qu'il n'existe pas de «simples habitudes». L'assiette que réclame Robert et dont Marianne ne veut pas révèle que nous tenons à des gestes très banals parce qu'ils nous permettent d'affirmer à quel groupe nous appartenons, donc de dire qui nous sommes. Et c'est souvent lorsque nous sommes confrontés à des gens pas très différents de nous que nous éprouvons le plus le besoin d'affirmer notre identité.

Près de nous, nos enfants ou petits-enfants, écartelés entre la culture de leurs parents et celle de leurs camarades, ont besoin d'habits et de baskets de marques particulières, d'écouter une musique qui, faute d'être belle (?), leur permet de marquer leur différence avec leurs parents. Après la génération jazz, il y a eu la génération rock, et la génération actuelle se reconnaît dans la musique techno. Que sera la suivante?

Le risque, en matière d'identité, consiste à oublier le repère identitaire que Jésus a explicitement enseigné: l'amour de Dieu et du prochain. Il a pris soin d'adjoindre à l'amour du prochain une coutume puisée dans la culture de l'époque: le lavement des pieds, tâche humble réservée aux esclaves. Les Eglises ont rarement trouvé des équivalents dans leur culture. Par contre, elles ont poussé jusqu'à la caricature le besoin d'exprimer leur identité par des gestes ou des expressions qui leur permettaient de dire leurs différences avec les autres chrétiens. Manière de baptiser, de prendre la cène, de célébrer le culte, d'utiliser ou non des instruments de musique, tout a servi de repère identitaire!

Mais il y a pire! La prédication et l'enseignement, le langage religieux se sont peu à peu sacralisés au point de ne plus exprimer l'attachement au Seigneur de l'Eglise mais l'identité de ceux qui pensent être meilleurs que les autres. Même les doctrines les plus orthodoxes ont été mobilisées pour servir cette fonction idéologique! C'est ainsi que, hélas, apparaît le pire ennemi de l'orthodoxie: nous voulons parler de l'orthodoxie morte. Alors, comment résister à ces dérives? Quelle attitude avoir à l'égard de la culture?

H. Richard Niebuhr (1894-1962), dans son livre *Christ and Culture*¹², ne présente pas moins de cinq grands types de relations qui ont été soutenus depuis les apôtres jusqu'aux temps modernes. Nous ne pouvons que les énumérer¹³: 1) Christ contre la culture; 2) le Christ de la culture; 3) Christ au-dessus de la culture; 4) Christ et culture en tension; 5) le Christ qui transforme la culture. Nous nous sommes retrouvés en compagnie de saint Augustin et de Calvin dans ce cinquième type.

Si les êtres humains ne sont pas constamment «réinitialisés», comme on dit en informatique, par la Parole du Seigneur, ils retombent dans les vieilles ornières culturelles creusées par le besoin d'identité.

Avant d'en venir au moyen de transformer la culture, il nous faut examiner la place que la Bible fait à la culture. En d'autres termes, récapituler une théologie de la culture.

III. Pour une théologie de la culture

A) *Le fondement biblique de la culture*

Je passerai rapidement sur le fondement théologique de la culture. Il a fait l'objet d'exposés nombreux et magistraux. Je me rappelle avec ravissement les cours de P. Courthial, à l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne, et l'on en trouvera

12. H.R. Niebuhr (Harper & Row, 1956).

13. Cette typologie est reprise par la plupart des auteurs qui cherchent à relier foi et culture. Voir entre autres: C. Kraft, *Christianity in Culture* (New York: Orbis Books, 1979). Côté catholique: Mgr J. Doré, «Christianisme et culture», in *Nouvelle Revue théologique*, 124 (2002), 363-388.

dans son dernier livre¹⁴ un exposé complet qui a la saveur des fruits bien mûrs.

Partant de la Genèse et de la notion d'*image de Dieu*, depuis saint Augustin et Calvin, les théologiens réformés ont montré que le «mandat culturel» de l'être humain ouvre un immense espace à sa créativité. Son horizon n'a que deux limites: spirituelle, pas d'autres dieux, et morale, la connaissance du bien et mal est le privilège de Dieu seul. Pour tout le reste, qu'il s'agisse de la vie quotidienne, c'est-à-dire de la culture comme seconde nature ou des arts, des sciences et techniques, c'est-à-dire de la notion élitiste de la culture, l'être humain est encouragé à vivre à l'image de son Dieu en étant créatif.

Il est vrai que les effets pervers des inventions humaines révèlent que la limite de la connaissance du bien et mal est moins facile à déterminer qu'on ne le pensait. La puissance acquise grâce à la technique, comme l'a montré Jacques Ellul, provoque des dérapages. Par exemple, la notion d'efficacité est très vite identifiée avec celle de Bien¹⁵. D'une démarche idéologique, on passe alors à une attitude idolâtrique.

B) Un concept incontournable: l'homme créé en image de Dieu

Dans son livre, *Révélation des origines*¹⁶, H. Blocher déploie et discute toute la gamme de sens et les implications de la notion d'homme créé en *image de Dieu*. Résumons. Le Créateur se met à la portée de sa créature dont il connaît l'insatiable besoin de voir. Il sait que nous ne pouvons le servir sans le voir et c'est pourquoi, paradoxe, il nous interdit de nous faire des images (Ex 20.3-4). Si donc, nous avons tant besoin d'images pour le servir, pourquoi Dieu nous les interdit-il? Des images, nous répond-il, mais vous en avez! En

14. *Op. cit.*, 154ss. Surtout 191-193.

15. Voir *Le vouloir et le faire* (Genève: Labor & Fides, 1964), 151-162.

16. (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 1979).

effet, quand il nous dit: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force et ton prochain comme toi-même», c'est que mon prochain est l'image de Dieu pour moi et que je suis l'image de Dieu pour lui. Tout ce que je lui fais, c'est à Dieu que je le fais. C'est pourquoi il est impossible de séparer amour pour Dieu et amour pour le prochain. L'apôtre Jean ne dit pas autre chose (1Jn 4.13)¹⁷.

Il n'est pas nécessaire de commenter longuement cet interdit gros de conséquences pour l'expression de la foi, de la religion, donc de la culture. Toute représentation de Dieu réalisée pour devenir objet de piété est proscrite, mais aussi tout mépris pour un être humain, quel qu'il soit, est incompatible avec la notion d'homme-image de Dieu. Les droits de l'homme sont déjà là.

C'est donc notre statut d'être humain-image de Dieu qui fonde la théologie de la culture. Il ne serait pas étonnant que le privilège de «représenter» Dieu place la notion de représentation au cœur de l'anthropologie. Mais, pour que cette notion centrale puisse prendre tout son sens, il nous faut encore répondre à une objection.

Si mon prochain est bien image de Dieu pour moi, je ne peux pourtant pas me contenter de parler de Dieu en parlant de l'homme. Et si je parle de Dieu en langage anthropomorphique – ce que la Bible fait quelquefois – elle m'interdit toute représentation de Dieu, et non seulement de Dieu mais de tout ce qui relève de l'invisible, c'est-à-dire de ce qui échappe à la sphère du sensible et appartient à la sphère spirituelle. Pourtant, encore plus que pour le visible, nous avons besoin de représentations. Aussi P. Courthial écrit-il:

«Dieu ne nous interdit aucunement d'avoir une image de lui. Ce qu'il nous interdit par la deuxième des Dix Paroles (et ensuite de la première: «Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi!»), c'est de nous en faire une.

17. *Ibid.*, 78-79.

Dieu nous interdit les images que nous fabriquons pour les servir et leur rendre un culte:

- soit celles que nos cœurs dessinent dans nos esprits: les idées;
- soit celles que nos cœurs fabriquent de nos mains: les idoles.

«Tu ne te feras pas de représentation quelconque de ce qui est en haut, en bas ou en dessous, pour te prosterner devant elle et lui rendre un culte.» (Cf. Ex 20:4-6 et Dt 5:8-10)

Nous ne devons avoir, en nos cœurs, d'image de Dieu que celle qu'il décrit et dessine lui-même tout au long et par l'ensemble du Texte sacré. Cette image, ce n'est pas nous qui la fabriquons (sauf à choisir, en hérétiques, les seuls traits qui nous y plaisent et en leur ajouter d'autres traits pris ailleurs).¹⁸

Il y a fort à parier que si la notion de *représentation* se révèle tellement centrale pour la théologie, c'est qu'elle doit aussi revêtir une importance considérable pour les sciences de la culture. Quittons donc le terrain de la théologie et ses garde-fous rassurants pour suivre un spécialiste de l'éthologie, la science des comportements animaux et humains: Boris Cyrulnik¹⁹.

C) *Le fondement anthropologique de la culture*

«C'est à coup sûr notre aptitude à vivre dans un monde de représentations qui crée notre aptitude à la violence en même temps qu'à la culture. L'animal reste soumis au réel qui contrôle sa violence, alors que l'homme travaille à se soumettre à l'idée qu'il se fait du monde, ce qui l'invite à la violence créatrice: détruire un ordre pour en inventer un nouveau.»²⁰

Cette analyse éclaire singulièrement non seulement le problème de la violence créatrice ou non, mais l'ensemble de nos attitudes et de nos comportements. Puisque les rituels des humains

«sont façonnés par leurs représentations... une théorie pourra toujours justifier la destruction de l'autre et provoquer un sentiment de purification et d'angélisme [...] Un animal dont le comportement inadapté a suscité l'agression d'un dominant peut d'un seul coup

18. *Op. cit.*, 155.

19. B. Cyrulnik, *Les nourritures affectives* (Paris: Odile Jacob, 2000), 120ss.

20. *Ibid.*, 122.

l'atténuer ou même l'arrêter en se soumettant ou en adoptant une posture d'enfant. Alors qu'aucune information sensorielle ne pourra contenir l'agression d'un homme qui se fait de l'autre une idée haineuse. Cet homme répond à ses propres représentations et non plus à ses perceptions réelles. C'est pourquoi les racistes peuvent détruire les enfants de la race haïe avec la satisfaction du devoir accompli.»²¹

Les nazis parlaient «de vermines». Plus récemment, les tueurs hutus «de cafards» pour désigner leurs victimes. Partout où existent des tendances génocidaires, on peut repérer des paroles qui témoignent de représentations dégradantes pour qualifier le peuple ou le groupe dont on voudrait se débarrasser.

Les animaux s'entre-tuent, mais ne se haïssent pas plus que nous haïssons les animaux dont nous mangeons la viande. Comme nous, ils se nourrissent d'animaux qui sont étrangers à leur univers affectif. Les plus sauvages ne sont donc pas ceux qu'on pense!

Nous voilà à la racine de la culture. C'est là que se forment nos motivations les plus profondes. La première et la plus prégnante est constituée par l'ensemble des représentations que nous avons hérité de notre milieu familial.

B. Cyrulnic ajoute: «L'homme est... transcendant par nature, puisqu'il vit dans un monde de représentations et ne se soumet pas à la régulation du réel.»²² Cyrulnik ne se donne pas pour croyant. De son point de vue, il s'arrête aux frontières de la connaissance sensible et constate que la sphère du religieux est entièrement affaire de représentations. La théorie qu'il extrait de son immense savoir et de ses innombrables observations s'accorde parfaitement avec ce que la Bible nous dit. En le lisant, nous comprenons mieux pourquoi le Seigneur nous interdit de nous faire des représentations de tout ce qui appartient à la sphère spirituelle. Du coup, nous apprécions aussi davantage celles qu'il offre à notre réflexion

21. *Ibid.*, 122.

22. *Ibid.*, 125.

dans les Ecritures. Nous voilà équipés théologiquement et anthropologiquement pour aborder la dernière partie de notre exposé.

IV. Comment la Parole de Dieu transforme-t-elle la culture?

A) Le levier des représentations

Sauf quelques marxistes attardés, les anthropologues reconnaissent que les comportements humains sont inspirés par leur vision du monde ou, pour parler comme Cyrulnik, dépendent de leurs représentations. Donc, pour changer la vie, modifier les comportements, il faut changer la vision du monde. Ce changement est un long processus qui s'étend probablement sur plusieurs générations. A court terme, il s'agit de faire adopter de nouvelles représentations.

Pour bien illustrer ce fait, je ne résiste pas à l'envie de rapporter une anecdote tirée de la vie d'un sage Africain, Tierno Bokar, qui fut le maître de Amadou Hampaté Bâh. Ce sage, lui aussi, savait que tout dépend des représentations mentales:

«La brave Soutoura... s'en vint trouver Tierno. Elle lui dit:

– Tierno, je suis très coléreuse, le moindre geste m'affecte durement. Je voudrais recevoir une bénédiction de toi ou une prière qui me rendrait douce, affable, patiente.

Elle n'avait pas fini de parler que son fils, un bambin de trois ans qui l'attendait dans la cour, entra, s'arma d'une planchette et lui appliqua un coup violent entre les deux épaules. Elle regarda le bébé, sourit et, l'attirant contre elle, dit en le tapotant affectueusement:

– Oh le vilain garçon qui maltraite sa mère!...

– Pourquoi ne t'empportes-tu pas contre ton fils, toi qui te dis si coléreuse? lui demanda Tierno.

– Mais Tierno, répondit-elle, mon fils n'est qu'un enfant, il ne sait pas ce qu'il fait; on ne se fâche pas avec un enfant de cet âge.

– Ma bonne Soutoura, lui dit Tierno, va, retourne chez toi. Et lorsque quelqu'un t'irritera, pense à cette planchette et dis-toi: «Malgré son âge, cette personne agit comme mon enfant de trois ans. Sois indulgente, tu le peux, puisque tu viens de l'être [...]

L'amour que tu as pour ton enfant, essaie de le répandre sur les créatures de Dieu. Car Dieu voit ses créatures comme un père considère ses enfants...»

La parole de Tierno fut sur elle si puissante que, de ce jour, Soutoura considéra tous ceux qui l'offensaient comme des enfants... Dans les derniers temps de sa vie, on disait: «Patient comme Soutoura.»²³

L'éducation consiste donc à imprimer dans la mémoire de l'enfant, puis dans celle des adultes, les représentations qui correspondent aux diverses circonstances de la vie. Chaque culture a sa vision du monde qui constitue un ensemble de représentations transmises par l'éducation dans lequel le sujet, consciemment ou non, puise tout au long de sa vie. Relations humaines, conflits de tout genre, réalités psychologiques ou spirituelles, tout est géré en fonction des représentations acquises au cours de l'éducation et sous l'influence du milieu social auquel on appartient.

Ainsi, pour que la Parole de Dieu puisse transformer la culture, il faut que cette dernière trouve dans l'Écriture ses principaux repères. Voyons comment une grande dame de la culture française décrirait ce processus.

B) Un plaidoyer original

Dans un livre où elle plaide pour la revalorisation de l'enseignement de la culture classique, l'académicienne Jacqueline de Romilly²⁴ donne une série d'arguments qui devraient valoir autant, sinon plus, pour ceux qui cherchent à rendre à la culture biblique la place qu'elle avait dans la culture occidentale. Son argument principal réside dans le besoin vital de l'esprit humain, pour traverser les circonstances de son existence, de puiser dans ce qu'elle nomme avec élégance *le trésor des savoirs oubliés*. Elle commence par développer, à l'aide d'un grand nombre d'exemples soigneusement classés, l'idée qui est derrière l'adage qu'on accueille

23. A.H. Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara* (Paris: Le Seuil, 1980), 46-47.

24. J. de Romilly, *Le trésor des savoirs oubliés* (Paris: Les Editions de Fallois, 1998).

trop souvent comme une simple boutade : «La culture, c'est ce qui reste quand on a tout oublié.»²⁵

Les souvenirs d'enfance, mais aussi les grands textes classiques mettent en place des repères et des modèles d'humanité capables d'inspirer des sentiments positifs et des réactions de courage que la seule évocation d'un souvenir, même oublié, suffit à faire resurgir, lorsque les vertus et les valeurs morales sont mises au défi par les circonstances de la vie. Que se passe-t-il lorsque ce trésor fait défaut ou, pire, lorsque la mémoire ne recèle que des antimodèles ou des sentiments négatifs? J. de Romilly sait très bien que sa formidable érudition ne suffira pas à sa plaidoirie, car elle touche aux mécanismes, combien délicats, de l'inconscient où se décident nos comportements. Elle en appelle alors à la psychanalyse, qui fait grand cas des souvenirs oubliés, quand ils font des ravages:

«Pourquoi l'admettre... de la psychanalyse où il s'agit de repérer soigneusement ensevelis et en général cruels ayant une influence néfaste sur la vie des gens, et ne pas le reconnaître quand il s'agit d'une vie saine et normale d'un être jeune qui progresse, qui amasse en lui un trésor de souvenirs innocents et enrichissants?»²⁶

Consciente de la différence qu'il y a entre les traces de souvenirs refoulés parce qu'ils sont trop cruels pour se les remémorer et des souvenirs oubliés parce qu'ils encombreraient inutilement notre mémoire, J. de Romilly constate que, dans un cas comme dans l'autre, *oublié ne signifie pas inexistant*. Alors, comment déceler les traces bénéfiques des souvenirs que nous ne sommes plus capables de raconter? Il vaut la peine de lire tout le livre pour prendre conscience de l'ampleur du phénomène; mais quelques citations suffiront à montrer l'importance de cet aspect de la culture.

En somme, tout se passe comme si notre conscience morale fonctionnait à la manière d'une balance. Pour donner le poids exact d'un objet, la balance compare le poids de l'objet pesé

25. *Ibid.*, 12.

26. *Ibid.*, 16.

à un poids de référence. Notre conscience, en effet, ne peut fonctionner seule, alors elle utilise les références qui sont à sa disposition. Cela commence par les exemples donnés par les parents, et se continue grâce à tous les exemples vécus ou découverts à l'école et dans les livres.

Ce mécanisme est connu; mais ce qui l'est moins, c'est qu'il fonctionne aussi bien avec des souvenirs oubliés! La lecture d'un récit ou l'étude d'un texte sollicite les sentiments de l'enfant ou de l'adolescent parce qu'il s'identifie aux héros des histoires qu'il découvre. Des associations se tissent, des réactions types s'élaborent. Plus tard, il ne se souviendra que très vaguement des noms et des faits qui l'avaient impressionné, mais une impression, justement, subsistera.

«Comme une main guide un aveugle, les souvenirs oubliés nous guident en fournissant à notre jugement à chaque instant les repères, les cadres, les points de comparaison qui lui servent dans sa recherche d'une vérité, petite ou grande.

Et quelle merveille quand l'intelligence, bien armée et entraînée, se met à fonctionner enfin comme un instinct!»²⁷

L'enjeu est considérable et l'académicienne sait qu'elle avance sur un sol miné par les prophètes de la culture libertaire, qui ont pignon sur rue depuis la fin des années 1960. Avec doigté, elle fait la part des choses. Son immense culture lui a appris que ce n'est pas en désignant des boucs émissaires qu'on peut servir la cause de la liberté. Or, c'est précisément la liberté qui constitue l'enjeu principal de l'éducation.

«Ainsi se forme l'esprit critique. Par rapport à ces opinions de toutes sortes qu'il aura rencontrées, il aura été contraint de s'en former une à lui, qui ne soit pas due à une imitation hâtive des propos entendus autour de lui, mais qui soit éclairée, mûrie, personnelle.

Cela peut paraître peu de chose, mais l'avantage que nous découvrons ici n'est pas mince: on peut le définir d'un mot. Ce mot est liberté. Se former une opinion à soi, c'est faire preuve de liberté

27. *Ibid.*, 83.

d'esprit, c'est par suite choisir soi-même sa voie, ses orientations, ses engagements. C'est éviter de se laisser guider par autrui, d'être prisonnier d'un milieu, de tomber dans les pièges de la propagande et de la malhonnêteté.»²⁸

Rétablir la liberté ou plus exactement les conditions qui permettent la liberté, tel devrait être le principal objectif de l'éducation. Une foi personnelle et adulte pourrait-elle apparaître hors de la liberté? Hélas, l'histoire du christianisme abonde en exemples de contraintes. Trop de chrétiens ont cru, et peut-être croient encore, qu'il est légitime, voire bénéfique, de contraindre à accepter la vérité.

Mais il existe un autre danger. J. de Romilly le fait remonter au XVIII^e siècle²⁹.

«Cela commence par l'abandon de l'invitation au bien... et bientôt, les livres de notre temps deviennent une invitation ouverte au refus... Le grand éloge pour un livre en notre temps est de dire qu'il est «décapant». On célèbre ce qui ressemble à un cri... La littérature... exprime presque toujours une sombre amertume.»³⁰

«Les héros des auteurs récents ne peuvent que se montrer révoltés par un idéal déçu et désespérés par tant d'exigences insatisfaites. Tout se passe comme si ces aspirations devant l'état du monde réel tournaient à l'aigre et ne s'exprimaient plus que sous la forme du refus.»³¹

Elle ajoute:

«Je voudrais ici parler en professeur. Si l'on veut vraiment donner aux jeunes une formation qui les aide à aborder la vie et qui contribue à construire leur personnalité affective et morale, il me paraît essentiel de commencer par leur donner, à eux qui sont jeunes et sans expérience, les rencontres et les textes où ces valeurs s'expriment de façon simple et directe. On ne peut leur demander l'effort difficile de rechercher l'élan positif caché derrière ces négations et ces refus: ils se laissent prendre aux apparences. Or il faut avant tout éviter tout malentendu.»³²

28. *Ibid.*, 86-87.

29. *Ibid.*, 137.

30. *Ibid.*, 137.

31. *Ibid.*, 138.

32. *Ibid.*, 138-139.

Ce plaidoyer ne laissera aucun pédagogue insensible. Et les pasteurs, catéchètes, moniteurs d'écoles du dimanche, parents trouveront là de quoi renouveler leur pédagogie sans tomber dans un discours moralisant.

C) Le propre de la culture biblique

Dans ce processus fondamental pour l'enfance et l'adolescence, mais qui se continue durant toute la vie, les textes bibliques, dans leur immense richesse, jouent un rôle capital: ils mettent en place ou réforment une à une les représentations qui constituent la vision du monde. Il est surprenant que la Bible relate des récits scabreux sans porter sur eux de jugement de valeur, mais également sans dissimuler les conséquences des actes commis. Ce sont autant d'exercices où la conscience morale apprend à fonctionner et où chacun doit tirer sa propre conclusion.

Mais il n'y a pas que la morale. La relation à Dieu, c'est-à-dire les notions spirituelles de foi, d'espérance et d'amour se forment et se mettent en place dans la confrontation entre les exemples bibliques et l'expérience de la vie de tous les jours. Rien ne remplace le récit de la vie des héros de la foi comme Moïse et David, ou de ceux qui ont failli comme Caïn ou Saül, pour apprendre à vivre avec Dieu.

C'est avec une dose plus ou moins importante de récits bibliques, de contes, de fables et, bien sûr, de souvenirs d'expériences vécues que l'apprentissage de la vie s'est fait en Occident jusqu'à récemment. Aujourd'hui, les feuilletons télévisés, les films vidéo, voire les jeux vidéo semblent prendre le relais. La question de savoir si la recrudescence de violence ne trouve pas là une explication divise les spécialistes. S'il n'est pas certain que ce soient les actes de violence montrés à la télévision qui génèrent la violence, il est certain que les références aux modèles bibliques et aux valeurs véhiculées par la culture classique font cruellement défaut.

Loin de négliger tout ce que la culture en général peut apporter, il appartient aux chrétiens de remettre les trésors de

la culture biblique à la disposition de leurs enfants. Avons-nous conscience de son importance? Combien de chrétiens se contentent de connaissances bibliques superficielles, voire inexistantes? Alors que faire pour rendre à la Bible la place qu'elle n'aurait jamais dû perdre? Premièrement, croyons-nous, il s'agit de remettre ses récits à l'honneur. Ils ont été, ils peuvent de nouveau être la culture de base de nos enfants et petits-enfants.

La facilité et la douce torpeur qui vous envahissent lorsque vous vous installez devant votre téléviseur n'est pas la seule raison pour laquelle on délaisse la lecture en général, celle de la Bible en particulier. Une raison plus profonde doit être incriminée. J. de Romilly déplore l'abandon de la culture classique. Il y a fort à parier que c'est pour la même raison que les chrétiens abandonnent la culture biblique. Il ne s'agit pas d'un motif spirituel puisque la culture classique souffre de la même désaffection. Dans un cas comme dans l'autre, tout se passe comme si les héros du passé étaient dépassés. La civilisation technicienne nous aurait-elle ravi le sens de l'histoire?

S'identifier au peuple de Dieu comporte en effet des risques. Deux mille ans ou presque d'«histoire chrétienne» sont, hélas, remplis d'exemples d'empereurs et de rois qui se sont pris pour de nouveaux Moïse ou de nouveaux David. Leur erreur a consisté à lire le Premier Testament autrement qu'à la lumière de l'Evangile. Alors que le peuple de Dieu a besoin de toute la Bible pour y trouver l'histoire de ses ancêtres, il ne faudrait pas qu'il s'en désintéresse sous prétexte que cette histoire ne peut justifier la revendication de privilèges temporels. Nous en avons besoin parce qu'elle nous apprend de quelle pâte nous sommes faits et qu'elle nous aide à nous construire une identité de pécheurs pardonnés.

Conclusion

Notre première conclusion concerne notre pédagogie. Puisque notre nature humaine nous fait vivre dans un monde de *représentations* et que Dieu, dans la Bible, nous

communiquent les représentations qui sont le mieux à même de mettre en place et/ou de corriger notre vision du monde, notre pédagogie, tant envers nos enfants qu'à l'égard de tous ceux qui embrassent la foi, doit consister à permettre la confrontation entre l'ensemble de leurs représentations et celles que nous propose la Bible. Les valeurs chrétiennes ne peuvent se mettre en place sans les récits bibliques. Il s'agit donc de restaurer notre pédagogie en permettant à ceux qui y sont exposés de s'attacher à ces récits, comme à des récits familiers et familiaux.

Enfin, après avoir mentionné quelques risques que la culture des hommes fait courir à la Parole de Dieu, nous avons tenté de pénétrer au cœur des rapports qu'entretiennent Parole de Dieu et culture des hommes, et nous avons dégagé un mot, un seul mot, autour duquel s'articulent ces rapports. La notion de *représentation* nous a permis de faire le lien entre théologie, discours sur Dieu, et anthropologie, discours sur l'homme et sa culture. Cette notion centrale doit nous rendre humbles. Ne nous arrive-t-il pas trop souvent de confondre nos représentations avec la réalité? Notre seconde conclusion sera qu'une claire distinction entre les faits qui fondent notre foi et les représentations que nous en avons est indispensable pour nous permettre de mieux fonder notre foi. En effet, si nous confondons les réalités spirituelles avec les représentations, même bibliques, que nous en avons, sans le savoir nous mettons toute notre confiance dans la culture en identifiant la réalité de Dieu, ou celle de la résurrection, aux représentations que nous en avons. Bien sûr, les représentations tirées de la Bible sont inspirées de Dieu. Mais comme l'homme n'est pas Dieu mais image de Dieu, les représentations de Dieu demeurent limitées et ne dévoilent pas le mystère de Dieu. C'est là le risque principal, et, curieusement, ce sont peut-être ceux qui sont le plus attachés à la Parole du Seigneur qui y sont le plus exposés. En effet, loin d'être une épouse effacée ou résignée, la culture est capable d'imposer sa manière à l'insu de son partenaire qui, décidément, ne peut rien faire sans elle!

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2005
DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu du vendredi 4 mars dès 14h30
au samedi 5 mars à 17h30

Il aura pour thème cette année:

Vivre et mourir: fin de vie et accompagnement

Vivre et mourir devant Dieu: esquisse d'une théologie biblique
Gordon CAMPBELL

*Entre l'acharnement thérapeutique et l'euthanasie:
la philosophie des soins palliatifs*

Docteur Françoise JAULMES

*Faire face à la souffrance: la souffrance physique peut-elle
avoir un sens?*

Paul WELLS

*Viellissement et dignité de la personne: représentation de
la vieillesse et fin de vie*

Docteur Marie-José THIEL

*Légalisation/dépénalisation de l'euthanasie: un regard
européen. Hollande: 10 années de législation sur l'euthanasie –
le bilan social et politique; le bilan des Eglises néerlandaises*
Professeur G.C. den HERTOOG

L'accompagnement des mourants

Docteur Marie-José THIEL

Respect de la vie humaine et rituels funéraires

Michel JOHNER

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

LA BIBLE: UNE PAROLE EN PRISE AVEC LE RÉEL

Daniel BERGÈSE*

Il n'est pas dans mon propos de vous inviter à une réflexion philosophique sur la doctrine de la réalité telle qu'elle pourrait surgir de l'examen du Nouveau Testament. Mon objectif est plus nettement théologique, voire apologétique. Je prendrai donc ce concept dans son acception ordinaire; je voudrais ainsi parler de cette capacité qu'a le message biblique de nous mettre en prise avec l'existence quotidienne, avec les multiples aspects qu'implique notre *être-au-monde*. Si la *religion* a pu être accusée d'être une *drogue* empêchant l'homme d'exercer un vrai discernement quant à sa condition, et en conséquence d'agir pour améliorer cette dernière, il s'agissait sans doute alors d'une *autre religion* que celle qui surgit de la lecture fidèle de la Bible! Car il m'apparaît nettement que l'enseignement biblique est le meilleur antidote face aux utopies irréalistes qui peuplent les consciences humaines. C'est ce que j'aimerais présenter dans les lignes qui suivent.

A) *Un salut nécessaire*

Le premier point que je soulèverai est tout à fait capital, car sur lui repose le reste de l'argumentation. Il s'appuie, en outre, sur un concept central de la pensée biblique, la notion de *salut*. Il convient donc de s'interroger: la prise en compte

* D. Bergèse est pasteur chargé de l'animation biblique dans les Eglises réformées évangéliques indépendantes.

réaliste de la condition humaine fait-elle apparaître la nécessité d'un salut? Chacun le sait, c'est justement cette prédication du salut qui a été fustigée par Karl Marx; qui a été dénoncée comme un soporifique distribué par la classe possédante afin de pouvoir continuer à exploiter, en toute tranquillité et bonne conscience, un prolétariat rendu ainsi docile et inoffensif. Mais, si une certaine conception du salut a été contestée et vigoureusement rejetée par Marx, il ne s'ensuit pas que l'idée même d'un salut nécessaire ait été abolie! De fait, le marxisme n'a fait qu'appuyer cela. Sur ce point (essentiel pour notre propos), l'idéologie nouvelle s'est coulée dans les moules anciens de la religion, en proposant un autre salut et une autre voie pour y parvenir. Le politique, élevé au premier rang des aspirations humaines, est censé donner le change aux attentes religieuses: la société sans classes remplace le Royaume de Dieu, la conversion devenant Révolution. En fait, beaucoup d'observateurs l'ont remarqué: l'opposition envers le christianisme (que le marxisme dès ses origines a manifestée) a été d'autant plus féroce qu'il s'agissait bien d'une *idéologie de salut* devant s'opposer en tout point à l'espérance et à l'expérience chrétiennes. Un univers devait disparaître pour que l'autre survienne.

Si christianisme et marxisme ont concerné plus de la moitié des habitants de la planète au milieu du XX^e siècle, faut-il généraliser et considérer que l'homme ne peut réellement se comprendre dans le monde sans une certaine perspective de salut? La porte semble, en effet, largement ouverte. Il se peut que nous soyons là en face, non pas d'une simple production culturelle interchangeable, mais d'une constance de la condition humaine. *En réalité*, force est de constater que l'existence humaine ne se résume jamais en un contentement béat de la condition présente. Il y a une tension qui naît de l'inadéquation entre l'idée que l'homme a de lui-même et de la vie, et les conditions actuelles dans lesquelles se déroule son existence. Cette tension se voit, se manifeste et tente aussi de se résoudre au travers des religions, mais aussi dans l'expression artistique, dans le débat politique, comme dans

le progrès des sciences et des techniques. Et s'il y a bien une *histoire des hommes* (phénomène unique dans le monde, il n'y a pas d'histoire des lapins ou des platanes!), cette histoire est pour beaucoup marquée par la quête d'un lendemain meilleur. Dans cette optique, l'histoire est tout autant le fruit d'un déjà donné – à savoir la nature humaine capable de culture – que d'un au-delà qui éclaire la condition présente. Non que l'homme connaisse cet au-delà, puisqu'il ne fait pas partie de son présent, mais il se le projette, et cette préfiguration donne forme à son présent, oriente son avenir, trace les grands axes de son histoire.

Ainsi, lorsque la Bible présente ce thème du salut, elle ne plaque pas sur la condition humaine une idéologie arbitraire, une grille de lecture étrangère à la réalité! Bien au contraire. C'est tout à fait en prise avec l'expérience commune qu'elle s'exprime sur ce sujet. L'apôtre Paul parle d'un «sourir» de la création tout entière qui «gémir» en attendant sa délivrance¹. La perspective et l'espérance d'un mieux-être s'inscrit, en effet, dans l'expérience individuelle et collective de la vie. Parler de la nécessité d'un salut, c'est donc déjà faire preuve de «réalisme».

Cette question préalable étant entendue, il reste à voir comment le thème est traité, quelle analyse est faite de la situation présente et quels remèdes peuvent être appliqués pour parvenir à ce mieux-être, à ce salut que toute âme noble appelle de ses vœux. Et c'est immédiatement avec un esprit critique que nous allons aborder les deux grandes utopies salvatrices, qui paraissent tant aller de soi que bien peu semblent s'interroger sérieusement sur leur crédibilité:

- le salut par la *praxis*, ou le mythe de l'action salvatrice;
- le salut par la *gnosis*, ou le mythe de la connaissance salvatrice.

B) Le salut par la praxis

L'utopie de l'action salvatrice s'appuie, comme toutes les

1. Rm 8.18-24.

utopies, sur des éléments de vérité. Et, ici, l'élément fondamental de vérité est la constatation empirique selon laquelle l'homme peut avoir une *action bonne* ou une *action mauvaise*. Evidemment, le critère normatif par lequel on pourra juger les actions sera inclus dans le projet de salut que l'on se sera donné: l'action bonne sera celle qui contribue à l'avancement du projet ou qui préfigure sa réalisation; l'action mauvaise est celle qui retarde, contrecarre ou se situe en opposition à ce projet. Ainsi, en toute logique – c'est ici que l'on entre dans l'utopie –, lorsque l'action bonne devient prédominante, l'homme se trouve dès lors en passe d'être sauvé.

Dans la religion égyptienne primitive, le système apparaît dans la fameuse pesée des âmes, le dieu Osiris observant l'aiguille pour savoir si la *Maat* (la morale) a été plutôt bien observée – dans ce cas, le mort est justifié – ou plutôt mal observée, et alors le dévoreur des morts va engloutir l'individu soumis au jugement. Dans un contexte religieux différent, le christianisme va malheureusement épouser, de temps à autre, un programme semblable faisant naître une religion de l'action bonne, une religion des œuvres dans laquelle Dieu apparaît plus comme comptable que comme Rédempteur.

Parvenue à l'époque et dans l'environnement d'un Occident en voie de sécularisation, cette croyance en l'action salvatrice, loin de s'éteindre, va devenir envahissante. Libéré des croyances prémodernes, l'homme, croit-on, est désormais – et plus que jamais – en mesure de *faire* son salut. Celui-ci viendra, c'est sûr, car l'histoire le porte. La philosophie de Hegel, puis celle de Marx vont même donner à cet optimisme les fondements rationnels qui pouvaient lui manquer. En effet, grâce au ressort de la dialectique, même l'action mauvaise – qui est en soi une menace inhérente au système – se trouve récupérée et intégrée dans le processus du salut comme un moteur nécessaire à l'avancée du bien. Ce qui a donné en politique le goulag et la dictature (dite du prolétariat), étapes nécessaires sur le chemin du bien ultime: la société sans classes.

Aujourd'hui, cette grande architecture idéologique a pris un coup de vieux et elle est largement remplacée par une croyance diffuse en un progrès de l'espèce humaine; progrès qui ne serait pas seulement de l'ordre du savoir-faire, progrès de la technique ou du politique, mais aussi, croit-on, progrès de l'être dans sa capacité à choisir le bien, à choisir l'action bonne contre l'action mauvaise². L'humanisme est aujourd'hui, sans aucun doute, la religion majoritaire dans notre pays. Il exprime cette foi en l'homme capable dans son *faire* de répondre finalement aux aspirations de salut qui montent de son *être*.

Il est permis, cependant, de mettre en doute le bien-fondé de cette espérance. Affirmer que la capacité morale de l'homme s'élève avec le temps, avec le progrès des sciences et des techniques, c'est afficher un optimisme auquel manque seulement le moindre petit commencement de preuve! Il s'agit, en fait, d'un *pari*, semblable à celui de l'homme qui attend son salut d'une pesée des âmes, qui lui serait ultimement favorable. En *réalité*, si l'action humaine peut être aussi bien bonne que mauvaise, l'utopie réside dans cette croyance en une possible autopurification de l'action:

- la mauvaise étant en quelque sorte *absoute* par la bonne, sous le verdict d'Osiris (ou sous celui du Dieu comptable);

- la mauvaise étant *justifiée* par la bonne dans les systèmes dialectiques;

- la mauvaise étant minimisée, sectorialisée (dans le passé), et ainsi *oubliée* dans la célébration humaniste du salut de l'homme par l'homme.

Cette croyance n'est-elle pas un rêve? Une utopie? Car l'histoire parle, l'existence concrète parle, le *réel* nous parle et nous rattrape! N'est-il pas plus réaliste de considérer que

2. Les théories de l'évolution des espèces sont, bien sûr, en arrière-fond de cette croyance. Et ceci sans que l'on s'interroge sur l'étrange capacité qu'aurait l'évolution biologique à se transformer en progrès moral.

toute la *praxis* humaine est atteinte d'une telle ambivalence qu'elle ne peut pas faire advenir un monde nouveau, un homme nouveau?

Si l'action des hommes est souvent la manifestation de cet effort pour être au-delà de la condition présente, il n'empêche que ce mouvement en avant a besoin d'un point d'appui, et que celui-ci s'inscrit nécessairement et malheureusement dans l'ambiguïté de l'existence présente. Tout le problème est là. La Bible, par la doctrine du péché originel, présente et développe cette critique. Elle s'élève contre toutes les prétentions autopurificatrices qui engendrent, soit les conformismes de la bonne conscience, soit quelque fanatisme de l'orthopraxie. En conséquence, elle met en garde chacun vis-à-vis de tous les messianismes politiques, qu'ils soient collectiviste ou libéral. Il n'y a dans la Bible, et ceci se révèle clairement dans le Nouveau Testament, aucune illusion quant à l'éventuelle possibilité d'une action humaine qui aurait une valeur rédemptrice. «Tout homme qui pêche, dit Jésus, est esclave du péché.»³ Ce qui signifie que tout homme qui va à contresens de son salut n'y va pas seulement parce qu'il a fait un mauvais choix – comme s'il avait pu tout aussi bien en faire un autre – mais tout homme qui va à contresens de son salut montre, par là même, qu'il est cerné par une réalité qui le possède et dont il ne peut se dégager au gré de son bon vouloir. Ce n'est pas à dire que le Nouveau Testament nie la possibilité de l'action bonne ni la valeur de cette dernière, mais celle-ci n'existe dans le monde que comme une grâce venue d'ailleurs. Elle n'est jamais un matériau dont l'homme disposerait de manière autonome et avec lequel il pourrait construire son salut. Par le bienfait qu'elle apporte, l'action bonne est un signe de salut, elle annonce le Royaume de Dieu, mais elle ne le fabrique pas. Pour traiter le mal-être de l'existence, on ne peut guère opposer un faire quel qu'il soit, ce dernier restant en définitive, et malgré les meilleures intentions, captif de l'horizon tracé par le mal-être.

3. Jn 8.34.

C) Le salut par la gnosis

L'autre voie tout à fait prometteuse dans laquelle beaucoup s'engagent pour tenter de répondre à cette problématique du salut, c'est la piste *nouménale*. Le *nous*, en grec, c'est la pensée, l'intelligence, la capacité humaine d'absorber des informations, de les classer et d'élaborer ainsi une connaissance. Cette faculté est remarquable! D'une part, à cause du pouvoir qu'elle a de voir l'invisible (grâce à la fabrication des idées et des concepts) et, d'autre part, parce qu'elle semble apte à aborder tous les problèmes de l'existence en proposant des solutions. De là à penser que la grande question existentielle du salut est à sa portée, il n'y a évidemment qu'un pas. Le salut de l'homme ne résiderait pas tant dans sa capacité morale que dans la perspective d'une pensée juste. En conséquence, la vraie *gnosis* (connaissance) serait la condition nécessaire mais suffisante pour répondre à cette quête existentielle de l'humanité.

Cet enthousiasme a été décliné, au cours de l'histoire, sous des formes très variées. Au I^{er} siècle de notre ère, un mouvement va incarner de manière radicale ce type d'approche; il s'agit du gnosticisme. Les gnostiques ont été tellement séduits par le mystérieux pouvoir de la pensée qu'ils ont élaboré un système dans lequel le salut de l'homme devient accessible, non plus dans un quelconque faire, mais par l'assimilation d'un *savoir*. Reprenant quelques éléments de la révélation biblique, Basilide, un des leaders d'une école gnostique, explique que la rédemption de l'homme est maintenant à l'ordre du jour grâce à la venue en forme humaine du «premier-né du Père», à savoir le nous, l'*Intelligence* (avec un grand *i*), le révélateur des mystères du monde. Dès lors, en accédant à la connaissance, la libération du principe spirituel emprisonné dans le corps humain s'effectue. On le comprend très vite: ce système est fondé sur un dualisme très marqué entre la matière et l'esprit. La tension existentielle, génératrice de la notion de salut, est ici traduite en termes d'opposition entre l'esprit et la matière. Cette dernière n'est donc pas appelée à une rédemption puisqu'elle constitue en

elle-même le lieu de notre déchéance. En conséquence, le gnosticisme n'a pas vraiment d'éthique, et on verra les gnostiques osciller entre l'ascèse la plus stricte et l'immoralisme le plus dévergondé.

De nos jours, ce dualisme réapparaît dans nos sociétés sous l'influence discrète des religions et philosophies orientales. L'important, ce n'est pas tant de bien faire que d'être «zen», autrement dit de pouvoir s'évader au-delà des contingences par le pouvoir de l'esprit sur soi. Toutefois, la piste nouménale peut s'exprimer autrement que dans le cadre de ce dualisme. La connaissance juste pourrait bien être le canot de sauvetage de l'homme tout entier et non seulement de son esprit, et ceci par deux voies parallèles:

- par l'avènement de la toute-puissance;
- par l'avènement d'une éthique (éthique sociale en particulier) éclairée.

a) L'avènement de la toute-puissance

Il est bien certain que les progrès technologiques issus du savoir sont tels qu'ils exercent une fascination sur les consciences de nos contemporains. Grâce à l'accumulation des connaissances, l'homme se donne chaque jour toujours plus de moyens pour résoudre une multitude de problèmes liés à l'existence quotidienne. Lorsque nous regardons à nos parents ou à nos grands-parents, lorsque nous comparons notre existence avec celle des peuples ou des populations qui ne bénéficient pas de ces progrès, nous mesurons objectivement le mieux-vivre qui est le nôtre. Et lorsque nous nous projetons vers l'avenir, nous pouvons énumérer, avec confiance, un certain nombre de problèmes actuels qui seront bientôt solutionnés grâce au progrès du savoir et des techniques. De là à penser que sciences et techniques augmentant nous serons un jour en passe de maîtriser notre propre salut, il n'y a qu'un tout petit pas. Mais est-ce bien *réaliste*?

Tout d'abord, force est de constater que si nous pouvons mesurer objectivement le mieux-vivre qui est le nôtre grâce

aux moyens dont nous disposons, il ne s'ensuit pas que nos concitoyens ont le sentiment subjectif d'un mieux-être. Est-on plus heureux dans la société du XXI^e siècle que nos aïeux l'étaient dans la leur? Et certains peuples démunis ne nous donnent-ils pas l'impression d'être plus gais, plus à l'aise, plus en accord avec la vie que nous-mêmes? Nos sociétés technologiquement avancées produisent, on le sait, plus de suicides que les autres. L'analyse est rapide et le verdict tombe sans qu'il soit aisé de le contester: rien n'indique que la tension existentielle diminue au prorata des pouvoirs et des savoirs. Progresser sur le chemin de la connaissance offre sans doute une meilleure maîtrise du monde, mais ne donne, en aucun cas, le sentiment d'une avancée sur la voie du bonheur.

En second lieu, quittant le terrain de la subjectivité, on est amené à observer un phénomène décourageant pour les adeptes du salut par les sciences et techniques: chaque solution apportée par le progrès ouvre de nouvelles questions et fait jaillir de nouveaux problèmes. Un seul exemple: il est certain que l'automobile a apporté un plus dans la vie des gens en termes de liberté, d'autonomie, de champs d'action. Mais la somme de problèmes que cette invention a engendrée est phénoménal! Il y a un engrenage multiplicateur qui imprime à l'existence un désenchantement au fur et à mesure que la connaissance permet des applications censées nous offrir une vie meilleure. Cet aspect du réel ne permet pas de rêver à une existence parvenue à son salut, à une humanité délivrée de sa condition grâce au pouvoir conféré par l'intelligence.

Enfin, il faut bien reconnaître que, certes, la connaissance scientifique développe le pouvoir de l'homme ainsi que ses moyens d'action, mais un pouvoir pour faire quoi? Des moyens pour quelle fin? L'homme saura-t-il orienter ces fabuleuses capacités pour son bien ou pour son malheur, pour son salut ou pour sa perte? Et voilà que se repose le problème éthique.

b) L'avènement d'une éthique éclairée

La connaissance peut-elle donner un jour à l'éthique une base fiable et contraignante, et ainsi orienter l'homme dans la bonne direction? On peut en douter.

Il convient, en effet, d'écarter en premier lieu la démarche qui va chercher à établir les normes de la moralité sur une base naturaliste, c'est-à-dire en fonction de la nature de l'homme. En soi, cette approche peut sembler logique: une morale qui s'applique à l'homme doit être humaine. On s'interrogera ainsi à propos de la nature humaine afin de savoir quelles sont les orientations qui lui conviennent. On s'appuiera sur les connaissances actuelles au sujet de l'homme: sur l'histoire, l'ethnologie, la paléontologie, la biologie, la génétique, notamment, et, à partir de là, on tentera d'établir une image globale de l'homme. Tentative qui touche sans doute à la haute voltige, mais grâce au grand principe unificateur que constitue aujourd'hui la croyance en l'évolution des espèces, l'incommunicabilité entre les sciences pourra être dépassée. Que donnerait donc un système moral fondé sur cette connaissance? Il n'y a pas lieu de s'interroger longtemps: la philosophie de Nietzsche en est l'application la plus conséquente, et on sait qu'elle débouche sur une anti-morale, sur un éloge de la vitalité, de la force, de la brutalité primitive. Idéologie que Hitler et les nazis mettront en pratique quelque quarante ans plus tard. Utopie dévastatrice s'il en est!

Plus perspicace, le philosophe Emmanuel Kant, un siècle auparavant, avait bien vu que le concept même de morale interdit une approche naturaliste ou «originaliste» telle que la présente Nietzsche. La morale, cette science du devoir-être, ne peut pas se déduire de ce qui se fait ou de ce qui est. Il faut très nettement séparer les mœurs de la moralité. Mais, dans ce cas, comment fonder ce devoir-être si les données extérieures du monde phénoménal ne nous sont pas d'un grand secours? Kant répond: sur la *raison*. Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, il dégage ce qu'il

appelle l'impératif catégorique de la morale rationnelle: «Agis toujours de manière que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle.» Et quant à la finalité de l'action, il nous dit ceci: «La personne humaine doit être toujours traitée comme une fin et jamais simplement comme un moyen.» Chacun peut apprécier la sagesse de ces règles (dont le contenu est d'ailleurs déjà présent dans la Bible). Que la raison triomphe donc, et le monde ira mieux!

Mais l'accroissement de la *connaissance* va-t-il obligatoirement de pair avec une influence toujours plus grande de la raison sur les comportements? Ou bien, dans une optique légèrement différente, faut-il croire avec Platon qu'«il suffit de bien savoir pour bien faire»? Autrement dit: la connaissance du vrai en morale, c'est-à-dire du *bien*, entraîne-t-elle nécessairement la pratique du bien? Il est fort intéressant de voir que Kant lui-même, après un temps où (influencé par Jean-Jacques Rousseau) il estimait que le mal était une maladie guérissable, a très nettement changé de point de vue. Le grand philosophe de Königsberg est devenu par la suite beaucoup moins optimiste et a défendu la thèse de l'existence d'un mal radical qui jette un doute profond sur les possibilités qu'auraient les sociétés d'évoluer vers une éthique éclairée. Il constate, selon ses propres mots, «qu'il existe dans l'homme un penchant naturel au mal»⁴.

D) L'approche biblique: le salut par la foi en Jésus-Christ

L'existence de ce «mal radical», pressenti par le vieux Kant, est présenté avec clarté et force dans ce passage de la lettre aux Romains qui annonce en même temps la perspective biblique en ce qui concerne le salut:

«Je ne comprends pas ce que je fais: car je ne fais pas ce que je voudrais faire, mais je fais ce que je déteste. Si ce que je fais, je ne le veux pas, je reconnais ainsi que la loi est bonne. Ce n'est donc pas moi qui agis ainsi, mais c'est le péché qui habite en moi. Car je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma faiblesse

4. Voir l'étude de J. Brun, «Kant (1724-1804)», in *Hokhma*, 25 (1984), particulièrement p. 58.

humaine. En effet, quoique le désir de faire le bien existe en moi, je suis pourtant incapable de l'accomplir. Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. (...)»

«Au fond de moi-même, je prends plaisir à la loi de Dieu, mais je trouve dans mon être une autre loi qui combat contre celle qu'approuve mon intelligence. Elle me rend prisonnier de la loi du péché qui est en moi. Malheureux que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui m'entraîne à la mort? Dieu soit loué, par Jésus-Christ notre Seigneur.»⁵

Ni la connaissance du bien, ni la volonté de bien faire, ni l'hypothétique bonne action n'apportent, du point de vue de la Bible, une issue à la condition humaine en prise avec le mal. C'est ce que l'on appelle quelquefois le pessimisme biblique: il n'y a pas de salut de l'homme par l'homme. Et c'est ce «pessimisme» que je propose d'appeler simplement un «réalisme», c'est-à-dire une analyse lucide du réel lorsque tous les feux d'artifice des jeux de l'esprit se sont éteints. Cependant le message vers lequel toute la Bible pointe, c'est l'Evangile. Et l'Evangile ne serait pas «évangile» – c'est-à-dire «bonne nouvelle» – s'il n'apportait pas en même temps, sur la base de cette lucidité retrouvée, la solution à cette énigme de l'attente d'un salut.

Dans le livre de l'Ecclésiaste, le sage constate à plusieurs reprises le caractère lassant et finalement inutile d'un monde qui tourne, qui bouge, qui travaille sans jamais pourtant aboutir quelque part. «Ce qui manque, dit-il, ne peut être compté.» En d'autres termes, nous sentons bien qu'il manque quelque chose pour que l'espérance soit accrochée solidement, pour que la vie retrouve un sens, mais nous sommes incapables de dire quel est ce manque puisque, par définition, nous ne le connaissons que comme un inconnu. La Bonne Nouvelle, l'Evangile, c'est le surgissement dans le monde de cette pièce centrale du puzzle, sans laquelle le dessin demeure incompréhensible et même insensé. Jésus-Christ est cette pièce centrale qui n'est pas du monde mais qui est venue dans le monde pour apporter ce qu'il y manque. Et Jésus-

5. Rm 7.15-19 et 22-24. Traduction de la Bible en français courant.

Christ, en venant dans le monde, ne change pas seulement notre connaissance, notre compréhension du monde, il change le monde lui-même!

Venu dans la condition d'un homme, il bouleverse par sa présence les données apparemment permanentes de l'existence humaine. Par sa vie, par sa mort et sa résurrection, il fait du salut, non plus seulement une projection en avant dans un avenir incertain ou un au-delà éventuel, mais une *réalité* inscrite dans le monde, dans sa propre personne. De telle sorte que quiconque met sa foi en lui, c'est-à-dire quiconque l'accueillera en lieu et place de ses propres prétentions au salut, de ses propres utopies, celui-là fera l'expérience personnelle de la transformation fondamentale que sa présence apporte au monde. L'apôtre Jean, à la suite de Jésus lui-même, décrit cette expérience sous une terminologie qui est à la hauteur de l'enjeu: il s'agit d'une «nouvelle naissance». S'appuyant sur l'œuvre objective et historique de Jésus, et venant la confirmer de manière subjective et intérieure, cet événement de la nouvelle naissance se manifeste chez le croyant par un processus de renouvellement de l'intelligence et du comportement donnant une vive prise de conscience du sentiment de son propre salut⁶.

Ainsi, ce salut révélé et manifesté en Jésus-Christ comporte un «ici et maintenant» qui le rend tout à fait *réel* pour ceux qui vivent cette démarche de foi. Cet aujourd'hui du salut ne court-circuite cependant pas l'attente d'une restauration de toute chose. Avec toute la création et dans un même soupir et dans un même gémississement, le croyant mise aussi sur l'avenir⁷. Cependant il ne s'agit ni d'une pure spéculation intellectuelle, ni d'un optimisme ravi et sans fondement. L'attente eschatologique chrétienne est une certitude de la foi. Elle ne trouve ses raisons ni dans la *gnosis* ni dans la *praxis*

6. Le propos de 1 Jn 5.4-5 met clairement en rapport la foi en Jésus et la transformation victorieuse qu'elle opère chez le croyant par rapport à sa condition: «Tout enfant de Dieu peut vaincre le monde. Voici comment nous remportons la victoire sur le monde: par notre foi. Qui peut vaincre le monde? Seul celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu.»

7. Voir Rm 8.22-25.

humaines, mais en Dieu qui agit: celui qui expérimente l'aujourd'hui du salut en Jésus-Christ «sait» que son espérance ne sera pas déçue. De ce salut dont il connaît maintenant les prémices, il attend avec confiance la réalisation cosmique, lorsque la cité actuelle parvenue à la plénitude de son histoire laissera la place à la nouvelle Jérusalem, à la cité selon Dieu, dans laquelle la mort elle-même, dernier adversaire irréductible, disparaîtra de nos horizons.

Voilà le salut plein et entier dans la perspective biblique. Dans sa dimension présente comme dans sa dimension à venir, il me semble qu'il «colle» parfaitement à la *réalité* que nous éprouvons, aux conditions de vie que nous connaissons.

**AVEZ-VOUS PENSÉ À RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT POUR 2005?**

PENSER LA BIBLE

Alain PROBST*

A) *Rationalisme*

Alvin Plantinga, philosophe réformé, l'un des élèves de H. Dooyeweerd, a publié récemment un ensemble qui constitue une justification du christianisme à partir de l'analyse des diverses formes de logique¹. Cette philosophie a fait l'objet de nombreux débats dans le monde anglo-saxon, couronnés par un ouvrage collectif, *Naturalism Defeated*, dans lequel Plantinga reprend ses explications, justifie les propositions antinaturalistes de ses volumes et d'un cours de philosophie professé à l'Université Notre-Dame et au Calvin College. L'auteur nous invite à la réflexion et à la rigueur!

La philosophie continentale a d'autres ressources! Ricœur et Lacocque affichent leur intention de «penser la Bible». Il ne s'agit pas de penser *avec* la Bible, ou encore d'examiner objectivement la valeur des textes anciens à l'aune des certitudes scientifiques. Nos auteurs sont d'excellents adeptes de Léon Brunschvicg, rationaliste impénitent, qui continue d'influencer toute la conception du phénomène religieux, s'imposant dans l'Université française. Vous lisez du S. Wahl, du F. Alquié, du Merleau-Ponty ou du Deleuze: en réalité, sans le savoir, vous êtes en train de méditer sur le livre de Léon Brunschvicg *La raison et la religion*, sur le même auteur commentant Spinoza:

* A. Probst est professeur de philosophie à Paris.

1. A. Plantinga, *Warrants* (t. I), *Warrants* (t. II), *Warranted Christian Beliefs* (t. III).

- Le vrai philosophe, «remontant son manteau sur l'épaule droite» (Platon), récuse *a priori* tout accès à la vérité par voie de vision, de rêve, de révélation. En ce monde, nulle parole divine n'est donnée qui constituerait l'armature intellectuelle de l'interprétation du réel.

- La source du savoir n'est autre que le mouvement autonome du concept (même Kant, selon Croce ou Brunschvicg, aurait quelque peu solidifié cette merveille de la spontanéité réflexive, qui fait jaillir du fait constaté le pur jugement de la raison).

- La Bible est un bon livre; elle s'explique «par elle-même», dans l'ordre du *Traité théologico-politique* de Spinoza: ce n'est point une analogie de la foi qui nous délivre les secrets des textes, mais une logique du monde, de l'histoire. Le soleil des esprits s'assimile à la causalité, aux forces qui agissent dans l'univers, une immense machinerie dont nous ne détectons point tous les rouages, «les cordes et les poulies», mais qui sert à rejeter toute intervention transcendante, toute forme de théopneustie, de révélation divine.

- Dieu a parlé: parole de raison, théorème, logique absolutisée. Mon immortalité, disait Brunschvicg, n'est autre que «mathématique».

B) La nouvelle herméneutique

A ces vues se sont ajoutées les «fumées herméneutiques». Maintien à tout prix du postulat naturaliste, mais étranges lueurs du symbole religieux, du message scripturaire qui grandit avec son interprète, le lecteur! C'est ainsi qu'on est prévenu des actions indélicates de ce sujet: 1) la réflexion se portera d'emblée du côté du sujet récepteur; 2) l'Écriture subsiste en ses multiples lectures. On s'affranchit de la règle on ne peut plus grossière, formulée par les romantiques, F. Schleiermacher (*Traité d'herméneutique*), selon laquelle la recherche a pour but de recouvrer les intentions de l'auteur! C'est ainsi, nous dit-on, que la signification d'un texte est à chaque fois un «événement», à l'intersection des contraintes

de l'œuvre écrite, de sa situation actuelle, des diverses attentes des lecteurs.

C) *L'herméneutique et la Réforme*

On signalera tout de même une chose: les meilleurs systématiciens du monde médiéval, les réformateurs du XVI^e siècle, les humanistes comme Erasme et L. Valla sont les ancêtres de ces romantiques, littéraires, philosophes, philologues et linguistes attachés au recouvrement de l'intention de l'auteur! L'école romantique dans son ensemble est, certes, liée à quantité de contenus antichrétiens. *Lorenzaccio* ne paraît pas très convenable d'un point de vue biblique; mais Luther et Calvin croient aux intentions de l'auteur au point de vue objectif qui constitue une coupure, un point d'arrêt, un solide ancrage pour l'exposé d'une doctrine de la foi.

Les réformateurs et leurs dignes théologiens continuateurs au XVII^e siècle s'opposent précisément au subjectivisme des mystiques «illuminés» qui prétendent s'appuyer sur quelque signification cachée loin de la lettre même de ce qu'ils prétendent expliquer, aux théologiens spéculatifs qui prolifèrent au XVI^e siècle et continueront leurs ravages intellectuels très arbitraires au siècle suivant (*Chrétiens sans Eglise* de Leszek Kolakowski). Ces mêmes théologiens de la Réforme critiquent la communauté qui, par excellence, fait advenir le sens du texte par ses prodigieuses interprétations: l'Eglise et ses multiples traditions interprétatives. La communauté, si l'on peut dire, herméneutique «suprême», c'est, pour eux, l'Eglise du XVI^e siècle. Et contre ce pseudo *multiplex intellectus*, il faut dire, prêcher, annoncer, enseigner le vrai sens du texte, le seul sens, dans l'absolu, non trompeur, l'arête intellectuelle du vouloir dire de l'auteur du texte, qui croise en ce lieu même, et par les mêmes vocables, le sens divin (*Theou dogmata!*).

D) *Naturalisme – Historicisme*

Même un humaniste évangélique comme Erasme soutient ces vues assurées. En se limitant à son ouvrage connu,

L'éloge de la folie, il attaque souvent des affirmations, des négligences d'exégèse, des ignorances totalement inadmissibles, herméneutiques folles, qui nous détournent et déforment profondément la véritable signification du texte, ce que dit l'Écriture. Le texte, du point de vue de la vérité, ne grandit pas nécessairement avec le travail de ses divers interprètes. La philosophie dite herméneutique des Ricoeur, Gadamer, Ebeling ne fournit aucun critère solide qui permette de distinguer le vrai sens et les significations adultères ou déformées. Cette philosophie herméneutique favorise ce qu'on appelle l'«aventure du texte», ses chances. Concrètement, cela veut dire que la communauté des divers lecteurs est parfaitement souveraine quant à la signification de tel livre. Tout est possible du côté d'une mentalité critique où s'impose le postulat naturaliste le plus affirmé et, surtout, l'historicisme le plus inconscient; il eut fait les délices d'un philosophe comme Léon Strauss qui l'eut probablement pulvérisé dans une de ses fulgurantes analyses!

E) De l'usage des mots

On fait allusion, ici et là, à une théorie de la réception du texte comme si quelques vues effectivement utiles pouvaient, par le miracle des mots un peu difficiles, chargés d'un sens quelque peu diffus (l'usage de la langue allemande renforçant, si l'on peut dire, la «terreur terminologique»), remplacer la vérité scientifique dure, éprouvée, démontrée. Raymond Aron, en accord sur ce point avec Claude Lévi-Strauss, n'aimait guère le jargon, une variété assez bizarre de termes germaniques qui, agrémentés de la répétition lancinante du mot «théorie», impressionnent les petits faibles, donnant l'illusion de vérité indiscutable. Ces deux auteurs nous disaient: «Attention, nous ne sommes pas des sciences, des sciences exactes; nous nous en approchons autant que faire se peut...» Ils parlaient ainsi de la sociologie, de l'anthropologie structurale. Que disaient-ils de la théorie de l'origine des textes de l'Ancien Testament, soutenue sans sourcilier par nos deux «interprètes»? Elle est si sophistiquée, si confuse dans l'étalement des différentes sources, au fond si

contraire au bon sens le plus immédiat qu'on a parfois le sentiment d'une sorte de paranoïa spéculative dirigée contre l'unité d'un texte et l'art d'écrire. La «théorie» des traditions littéraires de composition est devenue une sorte d'immense force métaphysique où on récolte du récit, on colle, on agglomère – il y a peut-être une influence du contre-plaqué, instrument technique très répandu dans les sociétés industrielles, sur l'exégèse; tout cela «tient» avec les vocables de la langue allemande – les périodes distinguées; elles sont désignées à la suite de Claus Westerman par l'expression *Geschehenbogen*, «arc donnant une unité à un cours d'événements», ne possèdent, en fait, guère de pertinence et on se doute bien qu'aux docteurs Tant-Mieux de la critique libérale succèdent, pour ces fameux «arcs», quantité de docteurs Tant-Pis selon les modes; l'herméneutique, grande dévoreuse d'hectares de forêt, permet tout et son contraire.

Naturellement, l'homme ordinaire, le lecteur réaliste (*horribile dictu*), demandera: «A quoi bon?» Les théoriciens scientifiques (*wissenschaftliche*) feront taire cet insupportable personnage.

F) Impasses de la théorie des sources

A titre personnel, j'ai quelque crainte, s'il y avait une guerre, si on retrouvait quelques siècles plus tard des manuscrits d'écrivains, que l'identité même de ces auteurs ne s'efface au profit de quelques sources décrétées par des «spécialistes». Sans vouloir me lancer dans une œuvre de critique littéraire, j'observe, par exemple, qu'il y a chez G. Bernanos trois romans de facture à peu près semblable. Oui, mais il y a aussi un roman policier intitulé *Un crime*; comment cet écrit peut-il être concilié avec *Le journal*, avec *La joie*? Il faut également tenir compte du roman *L'imposture* qui représente, dans le cours de l'œuvre écrite, une autre anomalie. Et puis, il y a la littérature antitechnique de l'auteur, ses livres de polémique politique.

Si un conflit nucléaire ou quelque autre malheur universel, si un nouveau déluge venait à nous priver du nom de l'auteur,

nous faire perdre sa signature, je craindrais qu'un théoricien *wissenschaftliche* ne fasse lever des sources, nous prive à jamais d'une attachante personnalité du XX^e siècle. Je pense que nos théoriciens feraient mieux d'utiliser leur industrie à la recherche des véritables auteurs des textes de l'Ancien Testament. Après la découverte des auteurs, il sera grandement temps de se tourner vers les intentions et de faire de l'exégèse autre chose qu'un chantier toujours en mouvement, un labyrinthe, plus «grec» qu'hébraïque.

G) *Le mal déjà accompli*

Précisément quant aux intentions des auteurs, il y a quelques petites remarques à faire. La philosophie «critique» qui sous-tend les analyses du livre n'a jamais réussi à traiter correctement le problème de l'origine, de la création. Elle a toujours nié les deux stades distincts de l'histoire: perfection des débuts, harmonie primordiale suivie de la chute et de ses conséquences. Or, dans la ligne de leur doctrine néokantienne, les deux auteurs ne respectent pas la structure de la pensée biblique. Qu'on le veuille ou non, le mal est «irréductible», «présent», déjà là. Il n'y a pas eu dans notre histoire une période à l'«événementialité» totalement intacte, harmonie des œuvres originelles et pureté des rapports humains. Il n'y a point de mur neuf, mais une construction déjà fissurée, au fond, une «fausse bonne œuvre», des origines «déjà sales»; et la liste est longue des menaces, des dangers, des originelles impasses qui préparent... la chute. Celle-ci est sans surprise: la présence de l'homme au monde et à l'histoire se fait nécessairement sous le signe du péché. La destruction des deux stades distincts est entièrement solidaire de la lecture selon la théorie des sources. On opère une lecture des origines à partir des récits de péché.

L'histoire biblique nivelée réussit à oblitérer les deux stades, à compromettre la perfection première (même le pénis de l'homme devient une figure du serpent...). L'essentielle distinction création-chute-rédemption a disparu. Alors se mêle une indistincte redemption, qui, d'ailleurs, prendra très

vite un autre sens que celui de la Bible. Je serais tenté de dire: dès le départ, Dieu sauve parce qu'il a tout faux!

H) Matière éternelle

Autre élément quelque peu troublant: le verbe «créer», *bara*, ne fait l'objet d'aucune réflexion sérieuse. On a l'impression que le début de la Bible est habilement contourné, de même que tous les textes où il est question de «création». Nous sommes au rouet, car non seulement le mal s'annonce dans les fissures de l'être, mais l'univers lui-même est toujours déjà là. Certes, il y a de grands mots: Dieu, création, début, origine, etc., et aussi des petits maux! Pas d'histoire linéaire, nul surgissement de l'être à partir de rien, pas de véritable création selon la séquence «rien-création-être». L'acte d'exister n'est autre que le «déjà là» de la matière, de la durée, du temps de la vie des choses. (Ricœur nous assure que la notion d'origine radicale provient de Leibniz; ailleurs, qu'elle est grecque: ce n'est pas un grand exploit intellectuel, c'est le moins qu'on puisse en dire!)

I) Sur l'origine radicale

J'aimerais insister sur un point qui me tient à cœur et qui me paraît constitutif d'une philosophie chrétienne en ses pré-suppositions nécessaires. Les intitulés de Leibniz: *Causa Dei*, *De rerum originatione radicale*, *De creatione* sont la véridique traduction de l'enseignement de la Genèse sur l'origine. Il n'y a pas de Dieu, au sens scripturaire, sans l'origine radicale. Il fut un «moment» où Dieu, *Ipsium esse*, subsistait sans sa création. Nier la création, c'est avant tout récuser la subsistance éternelle de Dieu, son auto-suffisance parfaite; c'est instituer, en ignorant l'existence du verbe «créer», une co-existence entre Dieu et le monde. Le propre de la doctrine biblique est de poser cette totale altérité de Dieu, de nous obliger à conclure que le monde pouvait ne point exister, qu'il est une œuvre ordonnée mais contingente.

Le livre de Job assure que, si Dieu retirait son esprit, l'être entier serait «néantisé». Loin d'être un «déjà là» (ce qu'il est

effectivement et de plusieurs manières chez Brunschvicg, Husserl, Cassirer, Heidegger, Merleau-Ponty, Wahl ou Sartre), le monde est «fait à partir de rien», c'est-à-dire créé! «Fait de rien»!

J) La nudité humaine

Autre thème: la nudité humaine. Le récit de la Genèse renverse toute notre terrifiante histoire en proclamant: au début, ce qui constitue peut-être le traumatisme le plus prononcé de l'être, la situation la plus risquée, le fait d'exister parmi les éléments dans la nudité exposée fut jadis le bonheur, l'accomplissement de la vie personnelle. En cette économie de l'innocence, nul besoin d'un cache, d'un masque, de l'habit, en l'osmose originelle de la conscience de soi, du visage, du corps nu et du sexe – existence bénie du juste, présence divine, alliance intacte, uchronie² qui dépasse en valeur toutes mes utopies. Il s'agit de l'économie d'une réussite, la création! Toute chose étant bonne de la bonté divine.

La nudité, c'est l'absence de crise, c'est une existence hors jugement. La dimension de la chair, la pensée impure, le *nous tes sarkos*, la corruption du cœur n'ont pas de place en nos origines. La chute n'est rupture que parce qu'elle nous fait passer non dans le chaos (ce que suggèrent parfois nos auteurs), mais dans le monde double du péché (ordre/désordre, vie/mort, raison/déraison, valeur/antivaleur, etc.). Dans le double de la déchéance, la nudité devient maléfique. «Au commencement», il n'en était pas ainsi; l'être sort intact et vrai des mains du Créateur. L'homme vrai, c'est l'originel exposé en sa nudité exempte de toute «fissure», non double, et les fautilures herméneutiques ont plus à voir avec la parole du serpent qu'avec cet originel reflet de Dieu.

2. Utopie appliquée à l'histoire; l'histoire refaite logiquement telle qu'elle aurait pu être.

TROIS APPROCHES DU TEXTE BIBLIQUE

Notes sur le «cycle de Balaam» (Nombres 22-24)

Paul WELLS*

Affirmer que la Bible est, ou a, une autorité ne donne pas d'indications immédiates sur la manière de l'interpréter. C'est pourquoi, aujourd'hui, alors que l'autorité de l'Écriture n'est pas *formellement* contestée, la nature précise de cette autorité et les méthodes d'interprétation de l'Écriture ne font l'objet d'aucun consensus dans le protestantisme.

Un même «objet», une même personne, en l'occurrence la Bible, peuvent être revêtus d'une autorité, plus ou moins grande ou étendue, qui ne leur est pas intrinsèque, mais qui dépend d'un jugement, d'une appréciation extérieurs. De plus, l'«autorité» peut être reconnue comme «grande», mais avoir un champ d'application limité. C'est ainsi qu'il arrive que la Bible soit considérée comme ayant autorité en matière religieuse, mais pas dans le domaine non religieux de la vie, où règne la raison ou les sentiments.

Il existe d'ailleurs un lien complexe entre l'autorité de la Bible et la méthode d'interprétation qui lui est appliquée:

a) L'autorité reconnue à la Bible tient au statut que l'on reconnaît à la nature de ses textes.

b) Les méthodes d'interprétation des théologiens sont

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

variées et donnent des résultats différents bien qu'ils s'accordent à reconnaître l'autorité de la Bible.

Les interprétations particulières dépendent du jeu entre *a*), qui a un caractère constitutif, et *b*), dont la nature est plus relative et circonstancielle.

Le «cycle de Balaam» (Nb 22-24), «un ensemble bien délimité d'oracles sur Israël et d'autres nations», est une «histoire qui surgit mystérieusement dans la trame biblique, un peu comme un menhir dans la lande bretonne»¹. L'objet de cette étude est de présenter brièvement, à partir de ce texte unique, trois types possibles d'interprétation que nous appellerons, pour raison de convenance, fondamentaliste, historico-critique et selon l'analogie de l'Écriture. Nous essaierons d'indiquer quels sont leurs principes, comment ils fonctionnent, ce qu'ils recherchent et quelles sont leurs limites².

I. L'interprétation «fondamentaliste»³

Pour cette sorte d'interprétation, un principe fondamental est que l'inspiration de la Bible est verbale. Il convient donc de trouver la vérité divine, objective, dans le texte. Cette approche insiste sur la correspondance entre le texte et la réalité extérieure, constituée par les faits historiques du passé et par les leçons à en tirer pour le présent. La transposition directe de cette réalité extérieure du passé au présent est rendue possible par le caractère objectif de la vérité du texte.

Il serait inexact de considérer qu'il s'agit toujours d'un littéralisme pur. L'interprétation est littéraliste là où cela est possible; lorsque cela ne l'est pas, c'est-à-dire dès qu'une correspondance directe entre le texte et la situation présente

1. C. Desplanque, «Mystère divin et ambiguïté humaine dans l'histoire de Balaam», *Hokhma* 64 (1997), 1. Pour une présentation générale, cet article est très utile.

2. Pour certains détails pratiques, j'ai profité des propositions de C. Seerveld, *Balaam's Apocalyptic Prophecies* (Toronto: Wedge, 1980).

3. Il est difficile de définir le fondamentalisme. Nous pourrions dire que c'est l'aile extrême du mouvement évangélique, caractérisée par la rigidité théologique et le conservatisme social. Cf. P. Wells, in *Dieu a parlé* (Québec: La Clairière, 1997), 24.

n'existe pas, il est recouru à l'allégorisme, qui revêt souvent un ton moralisateur⁴.

1. La lecture du texte dans le fondamentalisme

Cette lecture du passage du livre des Nombres fait ressortir les éléments «factuels» suivants avec leur enseignement «pour aujourd'hui»⁵. Cette lecture insiste sur le fait que Balaam sert d'exemple, car il

- connaît Dieu (24.4), la vérité: il constitue donc une illustration du danger qu'il y a à avoir une connaissance intellectuelle de Dieu si l'on n'est pas converti;
- veut concilier deux mondes différents: il hésite entre deux opinions et il se perd; la vérité est qu'il faut se décider pour Dieu;
- recherche un gain et cela le fait vaciller (24.13); la vérité est que le compromis mène toujours à la perte (2 P 2.15);
- offre des sacrifices à Dieu et prophétise (1 Co 13.2), mais il a une forme de piété dépourvue de puissance; la vérité est que le vrai adorateur a cette puissance: Dieu sauve le cœur;
- a un cœur double; la vérité est qu'on ne peut pas servir Dieu et l'argent, le salaire du péché est la mort.

2. Quelles sont les caractéristiques de cette lecture?

La recherche de leçons pratiques directes, facilement applicables, actuelles et simples est importante pour le fondamentalisme. La prédication qui en résulte peut être très vivante: «Refusez le profit s'il est le fruit d'un compromis!» Ce genre d'exhortation, aussi évidente que concrète pour tous, fait souvent défaut dans les prédications classiques jugées trop intellectuelles par les fidèles de ce milieu.

4. J. Barr insiste beaucoup sur ce point dans *Fundamentalism* (Londres: SCM, 1977), 40-55.

5. Des exemples pris dans A. Maclaren, *Exposition of Holy Scripture I* (New York sd: Doran), 367ss.

Cette lecture peut être considérée comme littéraliste et exemplaire. Mais Balaam et Balak sont-ils proposés, par l'Écriture, comme des exemples?⁶ L'intention de l'auteur est-elle d'écrire une biographie, une histoire pieuse, en vue de l'édification? Une parabole aurait eu le même effet. La lecture fondamentaliste manifeste une certaine inattention vis-à-vis de la forme du texte qu'elle prétend vénérer. Elle en estompe les contours littéraires⁷.

Le caractère historique et rédempteur de la Bible est atténué par un ton moralisateur, à partir de généralisations abstraites. Balaam représente des qualités X, Y, Z. La dynamique de la Parole de Dieu est ainsi brisée. Grâce à un enseignement (pensons à l'emprise du prédicateur dans les milieux fondamentalistes!), il est possible de montrer du doigt des «Balaam».

La lecture fondamentaliste voile, sans le vouloir, le fait que la Bible n'existe pas, d'abord, pour nous aider à résoudre nos problèmes, mais pour nous faire connaître ce que Dieu a fait. Elle semble renverser l'ordre, qui existe dans la Bible, entre faits et doctrines. Les doctrines bibliques sont enracinées dans les faits et en découlent. Les grands actes de Dieu dans l'histoire du salut sont considérés, par la lecture fondamentaliste, comme des occasions pour un enseignement sain, et non pas comme les éléments d'un ensemble de relations, qui a une finalité dans l'histoire de la révélation. L'unité de la révélation biblique passe au deuxième plan, même si formellement l'on y tient fermement.

3. L'autorité et l'interprétation

Pour le fondamentalisme, la Bible est inspirée, mais cette inspiration est considérée de façon abstraite. L'histoire est véridique, mais le but du récit n'est pas de situer le salut his-

6. Voir la critique du moralisme exemplariste dans S. Greidanus, *Sola Scriptura. Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Kampen: Kok, 1970), et son *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Leicester: IVP, 1988), 163ss.

7. Ainsi, elle néglige les ambiguïtés, les parodies et les éléments comiques du texte indiqués par C. Desplanque.

toriquement en un tout dynamique, mais d'apporter un enseignement moral, qui correspond souvent à un esprit conservateur. L'autorité du texte biblique est donc limitée à un aspect: les leçons à tirer de l'histoire, celle-ci étant jugée, en fait, d'importance seconde. Le risque que l'on court avec cette méthode est celui d'imposer au texte un système de concepts et de majorer inconsciemment le souci de trouver des illustrations à ce que l'on sait déjà.

II. La méthode historico-critique

Cette approche est toujours, malgré le subjectivisme ambiant du postmodernisme qui a brisé un consensus, la méthode dominante dans le monde francophone, en particulier dans les milieux académiques où les dogmatismes perdurent⁸. Elle comporte une analyse historique marquée, de façon variable, par des perspectives idéalistes et évolutionnistes plus ou moins accentuées. La néo-orthodoxie a tenté de réorienter cette approche en accordant aux formes littéraires un intérêt réel mais moindre par rapport à la notion d'histoire sainte (*Heilsgeschichte*) en forme de sagas ou de mythes, de contes ou de récits⁹. Comprendre la foi qui est exprimée dans les textes est le but de la recherche critique. Cette approche textuelle correspond donc bien au projet fidéiste et éthique du libéralisme théologique. Sans trop simplifier la complexité des différents aspects de la lecture historico-critique, il est possible de discerner trois axes:

- l'origine des morceaux littéraires, les sources;
- le contact avec Dieu tel qu'il est exprimé dans les textes;
- l'expression du sens religieux dans des catégories existentielles pour le monde d'aujourd'hui.

8. Selon J.-P. Willaime, *Profession: pasteur* (Genève: Labor & Fides, 1986), 86% des pasteurs barthiens de cette époque-là pratiquaient la lecture historico-critique contre 65% des pasteurs non barthiens. Il est permis de se demander si le sens de l'expression «historico-critique» était le même pour tous. Depuis, l'idéologie critique a commencé à «craquer», fait illustré par des ouvrages comme A. de Pury, *Le Pentateuque en question* (Genève: Labor & Fides, 1989), et la popularité de la critique rhétorique.

9. Cf. la discussion classique de G. von Rad au début du deuxième volume de sa *Théologie de l'Ancien Testament*.

1. La lecture critique de Nombres 22-24¹⁰

La préoccupation fondamentale est d'abord littéraire et «archéologique»: faire découvrir le «quand» et le «pourquoi» du texte. Quel rapport y a-t-il entre Israël et son milieu culturel? Le texte est-il authentique ou le résultat de collages? Quelles leçons faut-il tirer de ses anomalies pour sa formation? A partir de ces considérations, la critique historique fait ressortir, parmi beaucoup d'autres, les éléments axiomatiques suivants dans son interprétation:

a) Une contradiction entre les versets 22.12, 20 et 22¹¹: Dieu dit «non», puis «oui» et, enfin, il se met en colère contre Balaam, malgré la permission qu'il a donnée. Les paroles de l'ange et l'obstacle placé sur la route du prophète sont des facteurs en discordance avec la permission divine; et les versets 34 et 35 constituent un simple retour à ce qui est dit en 22.20.

Autres problèmes: d'où vient Balaam? Péthor est sur l'Euphrate à plus de vingt jours de voyage de Moab. Les allées et venues évoquées dans l'histoire semblent improbables¹². On note aussi des répétitions: 22.3b répète 3a; 22.2 et 4 donnent deux introductions différentes. Tout cela concourt à montrer que différentes traditions ont été compilées sans grand souci du détail.

b) La preuve qu'il y a eu des sources distinctes ressort d'un examen minutieux des quatre bénédictions prophétiques (chap. 23 et 24). Les deux dernières, en particulier, n'ont presque rien à voir avec le cycle de Balaam. Elles ont la forme classique d'incantation et de bénédiction. On peut comparer Nombres 24.7 avec 1 Samuel 15 et Nombres 24.17-18 avec 2 Samuel 8.2, 14. Ces textes se situeraient

10. Cf. S. Mowinkel, *Der Ursprung der Bileamsage* (ZAW, 1930), G.B. Gray, *Numbers* (Edimbourg: T. & T. Clark, 1956), M. Noth, *Das vierte Buch Mose, Numeri* (Göttingen: Vandenhoeck, 1966). L'article de C. Desplanque comporte une bibliographie accessible d'études récentes.

11. C. Desplanque, *art. cit.*, 13-15.

12. Voir la discussion de Desplanque, *ibid.*, 4-9, et la solution de H. Rouillard, *La péripécie de Balaam* (Paris: Gabalda, 1985), 43-53, 211-215.

donc à l'époque davidique. En revanche, les deux premières bénédictions du chapitre 23, qui concernent Moab et Israël, sont moins politiques et plus confessionnelles et théologiques. Leur style est «hymnique», «célébrationnel» et passablement emphatique.

Aussi est-il proposé de placer en tête les deux dernières bénédictions, à la place des premières, et de les situer à l'époque de David ou de Salomon. Une autre tradition, plus théologique, se «cristalliserait» au VII^e siècle, avant la chute de Jérusalem, et aurait en vue la situation de l'époque. On délimite des sources:

J – oracles 3/4

E – oracles 1/2

éditeur RJE 22.35, etc.

Nombres 22-24 n'est plus le récit de ce qui s'est passé *in situ*, à un moment donné. Il ne constitue plus une historiographie précise. Ce récit a, certes, un lien avec une histoire, mais il la déborde et d'autres considérations façonnent le texte final.

c) L'important dans ces chapitres est leur tonalité religieuse: le péril auquel le peuple a eu à faire face à la fin de son voyage vers la terre promise est dramatisé. Balaam et Balak représentent le conflit entre Israël et Moab, tandis que Jahweh lutte avec et pour son peuple, sur le modèle de l'exode. Balaam indique que Dieu ne dépend pas de l'homme pour se révéler. Dieu peut se révéler en dehors de son peuple et sans la volonté du prophète. Dieu est le puissant Tout Autre qui refuse toute mainmise de la part de l'homme¹³.

2. Remarques critiques

a) Etre soucieux du caractère littéraire de la Bible est, à l'évidence, positif. Les grandes unités bibliques sont constituées par une variété étonnante de sections que la lecture

13. Les allusions dans le texte à Abraham, Jacob ou Moïse sont assez précises. Nombres 22.2 lss > Genèse 22 > Exode 4.24-26.

fondamentaliste ignore. La lecture historico-critique met l'accent sur l'humanité de la Bible et sur sa rédaction. Cela n'affecte en rien son autorité. La Bible a eu des rédacteurs, des copistes qui n'ont échappé ni aux idées ni aux faiblesses humaines.

b) La méthode historico-critique déconcerte par son rationalisme, son humanisme et son scepticisme rationaliste. Au point de vue positif selon lequel la Bible est une œuvre littéraire est conjointe une compréhension imprégnée par le rationalisme et l'idéalisme qui ont caractérisé le modernisme avec la notion de causalité dans un système clos¹⁴. Estimer que ses méthodes littéraires, son opinion sur l'histoire peuvent servir de normes pour l'évaluation des textes bibliques dénote un certain impérialisme culturel. N'est-il pas arbitraire, par exemple, de supposer qu'il est impossible que les oracles 3/4 soient des promesses prophétiques parce qu'elles revêtent la forme d'une bénédiction ou que le lyrisme est la négation de la vérité historique? En effet, pourquoi faudrait-il considérer que les faits présentés en prose et le lyrisme constituent deux catégories épistémologiques nettement distinctes? En fait, tous les phénomènes de la vie et l'expression verbale qui en rend compte sont liés de façon souvent indissociable. Toutes les formes d'expression littéraire reflètent une réalité complexe, à la fois psychologique et historique. Il n'est pas nécessaire d'être un théologien pour discerner le sens des miracles bibliques.

c) L'approche dite historico-critique déconstruit le texte de la Bible pour le reconstituer sous une autre forme. Elle demande: les choses se sont-elles passées ainsi? L'ânesse a-t-elle parlé? Le doute méthodologique s'insinue partout. Cela ne revient-il pas à succomber à la tentation de supposer que la sagesse humaine faillible détermine le sens du texte? Ne serait-il pas préférable de permettre au texte, c'est-à-dire pas à nous, d'indiquer quel sens il a? N'existe-t-il pas une façon

14. C.S. Lewis, *Fern Seed and Elephants* (Londres: Collins, 1982), 104-109.

plus *fair-play* de mettre celui-ci en relief?¹⁵ Comme C. Desplanque l'indique:

«La narration présente une remarquable cohérence. Les découpages littéraires et analyses rédactionnelles se fondent sur de supposées contradictions internes au récit – dans sa forme actuelle –, gommant ainsi une intention fondamentale de Nombres 22: montrer la duplicité et l'ambiguïté du devin, et développer ainsi une critique de la conception religieuse qu'il incarne. La tradition biblique postérieure ne s'est pas trompée en faisant de Balaam une figure de l'idolâtrie.»¹⁶

3. Autorité et interprétation critiques

Pour la méthode historique-critique, le texte n'est pas considéré comme inspiré, ni comme une unité, même si des hommes ou certaines de leurs idées peuvent l'être. Un témoignage faillible peut, certes, devenir Parole de révélation dans le cadre d'un acte de Dieu et non par l'élaboration d'un texte humain.

Pour cette méthode:

– L'interprétation est une activité de sélection/reconstruction dans laquelle le possible et l'impossible sont définis à la lumière des lois de l'analogie et de la contradiction. Ainsi l'autorité de l'Écriture existe dans les limites de la raison seule.

– Le *kerygme* est de l'ordre de la foi, a une valeur intérieure et subjective, c'est-à-dire à un niveau autre que celui de l'histoire, sur lequel la critique s'applique. A ce niveau, l'autorité dépasse la raison.

La critique historique implique une tension entre le rationnel et le mystérieux (supra-rationnel) puisqu'elle semble incapable de les concilier. Le prédicateur qui utilise cette méthode a tendance à émettre des discours à deux niveaux différents. Comme il ne peut pas prêcher la «vérité» qu'il a trouvée en travaillant dans son bureau, il inter-

15. Voir P. Wells, in *Dieu a parlé*, 214-229, P. Marcel, *Face à la critique: Jésus et les apôtres* (Genève: Labor & Fides, 1986, repris par les Ed. Kerygma).

16. C. Desplanque, art. cit., 15.

pelle ses auditeurs uniquement sur le plan religieux subjectif, dans un discours pieux qui n'a de liens concrets ni avec la vie de tous les jours, ni avec l'ensemble du dessein historique de Dieu¹⁷. Il sélectionne donc un aspect, un «noyau» du texte qui est relu à la lumière d'une problématique moderne – la libération, la justice, Dieu qui défend les pauvres, etc. Ce genre de moralisme rejoint, quelle ironie, le moralisme fondamentaliste, même s'il a un ton progressif et moderne et non «rétrograde» comme celui des conservateurs.

III. Une troisième voie?

Les approches précédentes, qui présentent de grandes différences entre elles, ont l'une et l'autre des aspects positifs et des aspects négatifs. Elles ont pour point commun de rechercher ce que la Bible dit «pour maintenant» mais, ce faisant, elles dépendent d'épistémologies différentes. Pour les deux, en schématisant trop, le véritable caractère de l'histoire biblique tend à être effacé.

L'approche présentée ci-après, «selon l'analogie de l'Écriture», se propose de revaloriser la perspective principale des réformateurs sur l'Écriture. Elle n'est, certes, ni unique, ni exclusive. Elle cherche à recevoir le texte dans sa diversité humaine et divine afin de permettre une écoute intelligente et de susciter la foi¹⁸.

Cette approche a quatre caractéristiques:

a) Un souci d'écouter l'histoire

Il est clair que l'habitude de formuler et d'écouter des récits, de raconter et même d'interpréter ce qui est raconté est plus ou moins perdue dans une génération où l'instantané prime. Or, dans un récit historique, ce sont souvent les détails qui en fournissent la signification.

17. Les prédications de Rudolf Bultmann en constituent un bel exemple.

18. Voir P. Wells, «Comment interpréter et prêcher la Parole de Dieu», dans *Dieu parle* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1984), 69-84.

Les chapitres 22 à 24 du livre des Nombres proposent une narration simple et directe mais psychologiquement complexe et profonde. Les trois acteurs principaux – Dieu, Balaam et Balak¹⁹ – se fâchent (22.22, 27, 24.10). Dieu «récompense» le péché des hommes «par là où ils pèchent» en modifiant sa parole: voir, à cet égard, le passage 22.12 à 14. Balaam s'efforce de marchander avec Dieu selon les méthodes païennes (23.17). Cela explique mieux la colère de Dieu et l'avertissement de l'ange que ne le permet la notion critique de deux sources, qui supprime la lutte entre Dieu et les forces qui s'opposent à lui.

Il y a aussi le climat tendu dans lequel se déroule cette histoire. Dieu parle par une ânesse! (Ce qui fait penser au serpent en Eden.) Cet événement bizarre correspond à un moment décisif. Pourquoi en évacuer la singularité? Si cela est fait là, il faudrait le faire partout. Il ne s'agit pas, dans ce récit, d'une comédie, comme dans *Le songe d'une nuit d'été*, mais d'un drame avec une possibilité de tragédie. Les enjeux de l'histoire de l'exode d'Égypte sont récapitulés dans les plaines de Moab, avant l'entrée dans la terre promise. Satan va faire de son mieux pour détruire le dessein de Dieu. C'est ainsi que Balaam et Balak sont cités, ailleurs dans la Bible, comme des exemples de la séduction à laquelle le croyant a à faire face (Dt 23.4-5; Mi 6.5; 2 P 2.15; Jd 11; Ap 2.14).

b) Une recherche du contexte historique

Elle doit être effectuée à la lumière de l'ensemble de la Bible. L'incident est grave: Israël offre des sacrifices à Baal Péor (Nb 25; Os 9.10). Malgré la fidélité de Dieu, Balaam, qui ne peut prophétiser contre Israël, trouve le moyen, pour son gain, de brouiller la relation entre Dieu et son peuple. Les promesses de Genèse 12.3 sont en train de s'accomplir (cf. Nb 23.9, 21, 24.9). Mais Israël est infidèle devant le dernier obstacle. Au-delà de cette infidélité, il y a la quatrième vision qui, seule, concerne l'avenir (24.17-18, 20), en reprenant la prophétie mystérieuse de Genèse 49.9-10. Deux éléments de

19. A noter l'absence de Moïse. Israël n'est présent que de manière indirecte.

la Genèse sont donc entrelacés, ici, dans un double accomplissement, présent et futur. Après le désert, une nouvelle période de lutte s'ouvre contre l'idolâtrie des nations (24.7), au sein desquelles le règne de Dieu se manifestera.

c) Un message *kerygmaticque*

La présence de Dieu est réelle! Balaam n'a pas vu l'ange (comme le serviteur d'Elisée, 2 R 6.13-17). Malgré les adversaires et l'infidélité de son peuple, Dieu le garde (Ps 121.3-8). Deux choses, en particulier, sont dites à propos du peuple de Dieu:

– Israël est un peuple spécial dont la vocation est de manifester, parmi les nations, la bénédiction de Dieu (23.9, 24.17-18) par une sainteté particulière, à l'opposé de la compromission. Le Nouveau Testament reprend ce thème (Tt 2.14; 1 P 2.9; Ap 1.6).

– Israël est mis en garde contre les Balaam susceptibles de le détruire. Comparé à Caïn, Qoré, Jézabel, Balaam montre que la pratique d'une foi double (syncrétiste, pluraliste?) n'est pas compatible avec la vocation du peuple de Dieu. L'appel est clair: «Choisissez aujourd'hui qui vous servirez.»

La perspective christocentrique est mise en évidence par l'analogie biblique. En Christ, Dieu se consacre à lui-même son peuple, surmonte la tentation et le péché de celui-ci, le conduit à vaincre le mal et le fait, finalement, entrer dans la terre promise. En Christ, nous sommes invités à choisir la vie et à agir comme celui (le Christ) qui a été dévoré par le zèle envers la maison de son Père (Jn 2.17).

d) Une vision autre de l'autorité de l'Ecriture

Pour l'approche selon l'analogie de l'Ecriture, l'autorité de l'Ecriture revêt trois aspects:

– Elle est celle de la Parole-alliance de Dieu avec son peuple. L'histoire est considérée comme authentique et écoutée parce que Dieu la conduit et lui donne sa substance. Dans le récit, l'autorité due à la présence divine est sensible mais reste mystérieuse. Seul, le péché se manifeste totalement. Tel est le caractère singulier de ce «cycle». Pour quelle raison

peut-on affirmer que celui-ci est de l'histoire et non un mythe? A cause de l'ensemble du récit, de sa tonalité fort différente des mythes à la manière d'Homère. Dieu ne se révèle que dans les circonstances particulières de l'histoire de la révélation et dans l'histoire du monde que rapporte la Bible. L'autorité de la Bible tient au caractère inspiré du texte; elle est le corrélat de la présence dans le monde du Dieu Sauveur.

– L'autorité permet de prendre en considération chaque partie et l'ensemble de la Bible, la substance du récit et son cadre. Des «constantes» apparaissent et sont communes aux cas particuliers et à l'ensemble de l'Ecriture, ce qui permet de découvrir la perspective christologique.

– L'autorité rend compte du rapport existant entre Dieu et l'homme. Il convient ici de parler de l'alliance avec son caractère bipolaire et mystérieux, de la transcendance divine et de l'épreuve humaine dans une situation précise. Les partenaires de l'alliance sont unis dans le message du récit-texte dont la finalité est le salut.

Conclusion

Grâce à la troisième voie de l'approche selon l'analogie de l'Ecriture, il est possible d'éviter l'abstraction fondamentaliste ou le réductionnisme historico-critique. Le divin et l'humain sont liés dans l'alliance, dans l'histoire qui en découle, dans l'inspiration qui en transmet la vérité et dans le texte qui en résulte.

Cette vérité n'est, sans doute, pas celle qui est attendue. Elle comporte des éléments paradoxaux, mais elle est cohérente sur le plan interne de l'histoire et externe dans le contexte de l'analogie de l'Ecriture:

«Le Dieu révélé ici ne veut pas rendre compte de ses choix, ni de sa volonté. Cette pédagogie que Dieu déploie tout au long de l'Ancien Testament nous mène vers celle qui se manifeste ultérieurement en Jésus-Christ. Dieu veut définitivement se refuser à nos représentations et autres tentatives de manipulation ou de récupération par le dépouillement, l'abaissement dans l'humanité jusqu'à la croix. Une seule certitude nous reste et elle doit nous suffire: Dieu dans le secret

de son plan ne joue jamais un double jeu. Sa promesse pour Israël, l'ancien comme le nouveau, est irrévocable, n'en déplaît à tous les Balaq de la terre.»²⁰

20. C. Desplanque, art. cit., 16.

AUX ÉDITIONS KERYGMA

Collection Etincelles

Etincelles 1

La célébration religieuse du mariage étendue au Pacs et au concubinage?

par Michel Johner

Etincelles 2

Islam et christianisme en dialogue paisible

par Pierre Berthoud, Alain Georges Martin, Antoine Schluchter

Etincelles 3

Hommes et femmes, missions et fonctions

par Maurice Ray

Etincelles 4

Nouveaux cieux, nouvelle terre,

le scénario biblique de l'espérance chrétienne

par N.T. Wright

Etincelles 5

Pourquoi je crois en Dieu

par Cornelius Van Til

Actes du colloque de la Faculté d'Aix

Collection Aiguillages théologiques

Le corps et le christianisme (déc. 2002)

Diffuseur: Excelsis, BP 11, F - 26450 Cléon d'Andran
Tél. 04 75 91 81 81; Fax 04 75 90 43 18

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Étudiants 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^{er} 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.unpoissondanslenet.fr

N° 231 - 2005/1 - JANVIER 2005 - 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° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA