

LA REVUE REFORMÉE

Paul WELLS La Faculté Jean Calvin	1
José DE SEGOVIA Hommage rendu à l'œuvre de José GRAU	5
Paul WELLS Doctorat <i>Honoris Causa</i> remis à José GRAU	17
Philippe SERRADJI La montée de l'athéisme contemporain	19
Freddy SARG La crise actuelle, réflexions ethno-sociologiques	49
James EGLINTON Herman Bavinck : sa vie et son œuvre	59
Michaël de LUCA Le développement historique du « sionisme chrétien » moderne	66
Paul WELLS Prédestination et élection	89
<i>Revue de livre</i> Jean-Marc BERTHOUD, <i>Création, Bible et science</i> (Yves Bourquin)	93

N° 259 – 2011/4 – JUILLET 2011 – TOME LXII – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP TOULOUSE 1176 229 B - EK La Revue Réformée

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.
pwells@club-internet.fr

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

LA FACULTÉ JEAN CALVIN

Le fait marquant de la rentrée 2010 de la Faculté, la 37^e rentrée, est un changement de nom. La Faculté libre de théologie réformée s'appellera désormais FACULTÉ JEAN CALVIN avec, pour sous-titre, Institut de théologie protestante et évangélique, qui souligne un double attachement aux origines du protestantisme : la Réforme calvinienne et le mouvement évangélique, dont les racines plongent dans les Réveils historiques.

Les noms s'usent avec le temps et ont, parfois, besoin d'être *relookés*. Mais Calvin ? Ce nom ne sera-t-il pas lourd à porter ?

Le nouveau nom de la Faculté d'Aix-en-Provence n'est pas destiné à exprimer un attachement à Calvin pour Calvin ; il a été bien plutôt choisi pour manifester une conviction profonde concernant l'Evangile que, à la suite de Luther, Calvin a fait reconnaître dans le monde entier comme la bonne nouvelle de la grâce.

Certains, sans doute, s'étonneront de cette référence. Nombreux sont ceux, en effet, qui ignorent tout du calvinisme ou en ont une idée faussée. Or, le calvinisme est, tout simplement, aujourd'hui encore, la foi biblique dans une expression aussi exacte et complète que possible. Autrement dit, annoncer tout le conseil biblique de Dieu (Ac 20.27), c'est être calviniste, peut-être sans le savoir.

Ultimement, il y a deux formes de religion : la religion des œuvres et celle de la foi en la grâce de Dieu. Celle-ci est humble, dépendante de Dieu, profondément sensible à sa majesté, sa gloire, sa grandeur, sa sainteté et... sa grâce. Est calviniste celui qui prie « Seigneur, viens à mon secours car, seul, je ne suis rien ! »

Est calviniste celui qui aspire à ce que le Dieu de Jésus-Christ, sa sainte majesté et sa grâce incompréhensible, aient la priorité dans ses pensées et ses actions. Est calviniste celui qui, reconnaissant sa faiblesse, compte sur la puissance de Dieu, sur l'aide de son Esprit dans tous les compartiments de sa vie.

Longtemps avant Calvin, Augustin et Pélage ont cherché à répondre à la question : comment les humains peuvent-ils mieux vivre ? Augustin, avec sa religion de la grâce, affirme qu'en nous-mêmes nous ne sommes rien et, donc, que Dieu seul peut aider. Pélage, à la différence, dit que nous avons la possibilité de faire ce que Dieu demande et que nous pouvons donc nous améliorer par nos efforts. Toutes les religions avec leurs « ismes » adoptent l'une ou l'autre de ces attitudes ou tentent des compromis entre les deux.

Si nous sommes chrétiens, nous savons qu'on ne négocie pas avec Dieu. On le loue pour sa grâce envers nous, qui ne sommes rien et ne pouvons nous prévaloir de rien. Calvin est le théologien de la grâce de Dieu, du Christ seul médiateur entre Dieu et l'homme, du Saint-Esprit. Sa doctrine des « deux grâces » qui découlent de Jésus-Christ – notre justification et notre sanctification qui font dépendre de Dieu tout notre salut – avec celles de la Parole inspirée de Dieu et de la mort sacrificielle à la croix sont les fondements du protestantisme évangélique.

La Faculté d'Aix-en-Provence a toujours la même mission. Elle veut que, demain comme hier, les grandes vérités de la doctrine de la grâce de la Réforme calviniste continuent d'être connues et proclamées en France et au-delà : le Christ *seul*, l'Écriture *seule*, la grâce *seule*, la foi *seule* pour la *seule* gloire de Dieu, notre Créateur, notre Rédempteur et notre Espérance.

Le changement de nom est un défi pour la Faculté, mais aussi... pour les Eglises en France. Dans la mesure où ces Eglises adhèrent à l'Évangile de la grâce de Dieu, vivent de cette grâce, la Faculté sera reconnue, appréciée et soutenue. Autrement, elle sera soupçonnée, marginalisée et, finalement, « mise au placard ».

C'est à l'Eglise de choisir l'Evangile dont elle veut vivre et témoigner, le Dieu qu'elle veut servir.

Comme dans notre région où l'on est Marseillais et fiers de l'être, nous sommes calvinistes et fiers de l'être ! Les défaites enregistrées seront les nôtres, mais les victoires ne le seront jamais : elles seront celles de la grâce de Dieu en Jésus-Christ.

Paul Wells
Doyen

RENTRÉE DE L'ANNÉE ACADÉMIQUE
2011-2012

À LA FACULTÉ JEAN CALVIN
Institut de théologie protestante et évangélique

Elle aura lieu

le dimanche 18 septembre

avec la participation de

M. Jean DECORVET

Yverdon (Suisse)

Au programme

A 17h, un accueil « Portes ouvertes »
comprenant une visite de la Faculté
et **une conférence de J. Decorvet**
suivies d'**un apéritif-dinatoire**
dans les jardins de la Faculté.

La retraite de rentrée des étudiants
aura lieu le lundi 19 septembre.

SOLI DEO GLORIA

Hommage rendu à l'œuvre de José Grau

José DE SEGOVIA*

La meilleure manière, pour tous ceux qui l'aiment, de rendre hommage à notre frère José Grau consiste tout simplement à considérer sa pensée.

Une telle manifestation, nous le savons, le met mal à l'aise, pourtant il est important de rappeler le message qu'il a délivré à l'Eglise de notre temps. Tout au long de son ministère, il nous a certes annoncé tout le conseil de Dieu (Ac 20.27), mais toute son œuvre reflète une préoccupation d'ensemble très caractéristique de sa pensée : la souveraineté de Dieu comme affirmation centrale de l'Ecriture. Si la Bible est le livre de l'Alliance avec ses promesses, elle nous révèle que Dieu a une intention pour sa Création. Cette doctrine, redécouverte lors de la Réforme du XVI^e siècle, est parfois résumée par la devise *Soli Deo Gloria*. La vie et l'œuvre de Josep Grau Balcells est un clair témoignage rendu à la grâce de Dieu.

Ceux qui connaissent J. Grau seulement par son œuvre monumentale sur le catholicisme romain seront, sans doute, surpris de découvrir qu'à l'exception de sa grand-mère, presque toute sa famille était dépourvue de préoccupations religieuses. En fait,

* J. De Segovia est pasteur d'une Eglise réformée évangélique à Madrid. Texte traduit par Abigail Sanchis.

même un de ses oncles lui fournissait toutes sortes de lectures clandestines d'athées comme Voltaire ainsi que des magazines de nature anarchiste. J. Grau est né le 1^{er} janvier 1931, mais sa nouvelle naissance, celle-là spirituelle, date des années 1950, à l'époque du plein essor du national-catholicisme et dans la ferveur qu'il suscitait.

Imaginer que sa controverse avec Rome vient d'un ressentiment personnel quelconque est une erreur. J. Grau n'était pas d'origine catholique mais agnostique. Comme beaucoup de conversions, celle de J. Grau correspond à un changement progressif ; tout d'abord, son athéisme a fait place à une période d'incertitude au cours de laquelle les *Pensées* de Pascal joueront un grand rôle. C'est ainsi qu'il affirme que « même pendant mes années d'athéisme et comme par réaction, Dieu était déjà un sujet profondément sérieux pour moi ». En fait, il précise : « Ce qui a réveillé mon inquiétude spirituelle n'a pas été tellement l'au-delà mais le présent ; pas la mort mais la vie et son sens. Ce que je cherchais, ce n'était pas vraiment échapper à la vie mais, au contraire, comment la trouver. » Et il ajoute : « C'est ce qui m'a amené à m'intéresser à l'Évangile. »

J. Grau se souvient toujours d'une portion de l'évangile de Jean, lue dans la section religieuse du journal *El Correo Catalán*, qui lui a permis d'obtenir, un dimanche matin, une Bible d'occasion au marché de *Sant Antoni*, à Barcelone. C'est grâce à cette lecture qu'il s'est converti au tout début des années 1950. Il entre alors en contact avec l'Eglise catholique romaine par l'intermédiaire d'un prêtre de son quartier, mais il se sent très vite déçu par son sacramentalisme, des rituels et un professionnalisme tout à fait impersonnel. Le prêtre n'avait pas imaginé quelle incidence aurait sa recommandation de lire les *Confessions* d'Augustin. L'effet produit sur J. Grau fut exactement l'inverse de ce qu'il avait souhaité, car le catholicisme d'Augustin au IV^e siècle n'avait rien à voir avec le catholicisme romain en vigueur dans l'Espagne de ces années-là.

A la suite de premiers contacts avec certains protestants, J. Grau se met à assister à quelques cultes évangéliques. Après une nuit d'insomnie, priant et cherchant Dieu, il comprend que Jésus-Christ est la révélation et le salut donnés par Dieu. La nuit suivante, il reçoit Jésus comme son Seigneur et Sauveur. On était en 1953. A partir de ce moment-là, il est rempli de sa présence et plein de la confiance et de la paix que donne le Saint-Esprit. Ce changement radical ne lui apparaît pas comme une option parmi d'autres dans sa vie. Il perçoit clairement qu'il est question de conversion ou de perdition. Tel a, d'ailleurs, été le titre de son premier livre, *Conversión o perdición*¹, paru en 1960.

Sola Scriptura

Certains pensent que la question fondamentale à laquelle la religion a à faire face est celle de l'existence de Dieu, mais J. Grau découvre que, pour la pensée biblique, Dieu est un fait. La question qui se pose, donc, est celle de savoir si Dieu a parlé, et si nous pouvons avoir des certitudes divines. Face au *Sola Scriptura* de la Réforme, deux menaces existent toujours : le subjectivisme et la tradition, cette dernière pouvant supplanter la Bible. Car « ce n'est pas l'Eglise qui détermine ce que la Bible enseigne mais, tout au contraire, c'est la Bible qui détermine ce que l'Eglise doit enseigner ». Et, à la fin du livre *¿Qué es la verdad?*², J. Grau souligne le danger du subjectivisme, car « l'Esprit de vie qui œuvre chez le croyant veut lui offrir une base objective, solide et immuable sur laquelle appuyer la direction de sa vie ». Ainsi donc « la véracité de la voix de l'Esprit est confirmée dans la Bible ».

*El fundamento apostólico*³ est, sans aucun doute, la meilleure œuvre littéraire qui ait été publiée en espagnol sur l'autorité de la Bible. Cet ouvrage est utilisé dans de nombreux séminaires et jugé par certains auteurs, comme René Padilla, comme la meilleure

1. *Conversión o perdición*, Winterthur (Suisse), Editions Evangéliques Européennes (EEE), 1960.

2. *¿Qué es la verdad?*, Winterthur (Suisse), EEE, 1965.

3. *El fundamento apostólico*, Barcelone, EEE, 1966.

œuvre de J. Grau. Au départ, il y a la conviction profonde que les « écrits bibliques ne possèdent aucune autorité parce qu'ils sont dans le Canon de l'Eglise, mais que, tout au contraire, s'ils sont dans le Canon, c'est parce qu'ils sont inspirés par Dieu ». C'est par les prophètes et les apôtres que Dieu nous met en rapport avec la racine de cet édifice spirituel dont « la pierre de l'angle » est Jésus-Christ lui-même (Ep 2.20). J. Grau fait ainsi connaître la pensée de Cullman, Ridderbos, Bruce et Ramm sur la base du Canon, selon laquelle l'histoire de la Révélation est intimement liée à l'histoire du salut.

A une époque comme la nôtre, où règne une telle confusion à propos du Canon, l'ouvrage *El fundamento apostólico* nous rappelle, ainsi que le prologue de la *Carta a Juan*, qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre les apôtres et chaque génération de croyants. Il ne faut donc pas chercher la genèse du Canon dans l'histoire de l'Eglise mais dans celle du salut. C'est la raison pour laquelle nous devons continuer à maintenir, face à Rome, qu'il est absolument inconcevable d'imaginer une succession apostolique personnelle. La tradition apostolique que nous trouvons dans les Ecritures est la seule forme de succession que l'autorité apostolique ait de nos jours.

L'ouvrage *El fundamento apostólico* n'a rien perdu de son actualité à une époque qui connaît tant d'essais de restauration du ministère des apôtres dans de nombreux mouvements néopentecôtistes. Lorsqu'il existe une telle attente à propos de l'œuvre du Saint-Esprit prenant appui sur une nouvelle autorité apostolique, il convient de réfléchir au rôle unique qui est donné aux apôtres dans l'histoire du salut. Il est impossible de mettre un autre fondement que celui qui y a été placé une fois pour toutes.

Comme membre du comité de la Ligue pour la lecture de la Bible, J. Grau a écrit un grand nombre de textes dans les *Notes quotidiennes* à partir de nombreux livres de l'Ecriture, et a rédigé le volume qui ouvre la série *La Biblia y su mensaje*, sur la Genèse et l'Exode. Il a également écrit un nombre important de commentaires bibliques de qualité sur l'Ancien Testament : Habaquq, le

Cantique des cantiques, l'Ecclésiaste et, plus récemment, Nahum et Zacharie. Ces commentaires qui sont d'une grande rigueur exégétique n'amoindrissent, à aucun moment, le pouvoir spirituel du message. Même s'il en doute, J. Grau est vraiment un prédicateur.

Nous sommes nombreux à nous rappeler ses exposés grâce à la passion et à la force quasi prophétiques avec laquelle il transmet le texte biblique. Selon certains maîtres, tel qu'Antonio Ruiz, qui fut le président de l'*Alianza Evangelica* et qui est, maintenant, directeur de la revue *Edificación Cristiana*, J. Grau possède un don spécial de discernement qui lui permet de comprendre quel est le besoin de chaque époque. Ce don est aussi extraordinaire que la fidélité qui a été la sienne, au cours de toutes ces années, à la véracité de la Parole de Dieu. Comme cela ressort de son important commentaire la *Carta de Juan*, la vérité et l'amour ont caractérisé son ministère.

Poursuivi à cause de sa foi

Considérant l'immense travail littéraire accompli par J. Grau, nous ne pouvons pas ignorer et ne pas évoquer l'aide et l'appui fidèle de son épouse Maria Beltrán ainsi que, et surtout, la merveilleuse grâce de Dieu ; c'est uniquement par celle-ci qu'un projet de cette envergure a pu être mené à bonne fin dans notre pays. Depuis leur conception, en 1958, jusqu'à leur parution l'année suivante – quand J. Grau a été invité par José Maria Martinez à faire partie de l'équipe de la *Misión Evangelica Europea* – les deux premiers livres de J. Grau ont été publiés sous un faux nom d'imprimerie suisse alors qu'en réalité ils étaient faits à Barcelone.

L'impressionnant travail réalisé à la tête des *Ediciones Evangelicas Europeas* (EEE) a été innovateur dans plusieurs sens. Alors qu'il n'y avait pas encore de liberté religieuse, J. Grau a publié toute une série de brochures et de livres pour l'évangélisation, qui présentaient la Bonne Nouvelle dans un langage clair et compréhensible étant donné notre contexte espagnol. Cette littérature a été providentielle pour la conversion de nombreuses personnes mais elle eut à faire face à une terrible opposition.

Le Vendredi Saint de 1960, la police confisqua près de quatre mille exemplaires des livres et plus de soixante milles brochures. J. Grau fut accusé, l'année suivante, d'imprimer de la « littérature clandestine ». Tout le matériel fut détruit le 13 décembre de cette même année. Le journal britannique *The Times* a publié la nouvelle de la sentence d'emprisonnement d'un mois et un jour à l'encontre de J. Grau et de l'imprimeur Salvador Salvadó. Figurant dès lors dans les registres de la police franquiste, et dans la crainte de voir détruite une œuvre d'un aussi grand travail comme celle de *Concilios*, J. Grau publie, en 1965, deux volumes sous le pseudonyme de Javier Gonzaga, grâce à l'intervention de la Bibliothèque du Congrès des Etats-Unis d'Amérique, qui les a présentés comme si c'était l'œuvre d'une maison d'édition américaine située à Grand Rapids (Michigan), sous le titre de *International Publications*, alors qu'elle avait été faite à Barcelone.

Cette œuvre est un monument de la littérature évangélique. Il n'existe pas d'autre ouvrage vraiment comparable dans le monde, même aujourd'hui. De nombreuses personnalités ont souhaité, dans beaucoup de pays, que ces volumes soient traduits dans leur propre langue mais la réalisation de ce souhait n'est pas encore intervenue aujourd'hui. Nous sommes plusieurs à nous demander comment J. Grau a pu accomplir une œuvre aussi impressionnante ; c'est un mystère. La lucidité, la clarté, l'érudition dont il a fait preuve manifestent non seulement une extraordinaire discipline et une connaissance impressionnante de l'histoire de l'Eglise, mais aussi un génie qui sera dûment reconnu avec le temps. L'œuvre magistrale de J. Grau est destinée à devenir un grand classique de la littérature évangélique.

La théologie du Royaume

Pour J. Grau, deux sujets restent en suspens dans le monde évangélique espagnol : la théologie du Royaume et la théologie de la Création. Sa littérature, en dépit du goût du lecteur pour la superficialité, comme le souligne dans un langage imagé René

Padilla, s'est efforcée de rendre accessible une pensée évangélique contemporaine fondée théologiquement. C'est aussi la raison pour laquelle il a consacré, depuis 1969, tant d'années à l'enseignement comme professeur, aussi bien à l'Institut biblique et séminaire théologique d'Espagne (IBSTE) de Castelldefels (Barcelone) qu'au Centre évangélique d'études bibliques (CEEB), sous les auspices de l'Alliance évangélique espagnole, dont il a dirigé et représenté la commission de théologie dans différents congrès internationaux.

Il est certain que J. Grau est une des principales autorités protestantes mondiales en ce qui concerne le catholicisme romain. Sa pensée a été jugée si importante pour la mouvance évangélique qu'au Congrès européen sur l'évangélisation de Lausanne, en 1974, il a été invité à s'exprimer sur les obstacles de l'évangélisation. Il s'est alors fait connaître grâce à sa collaboration à la rédaction du livre *La Teología del Reino* aux côtés de certains auteurs latino-américains comme René Padilla ou Samuel Escobar. Sur ce même sujet, il a publié de nombreux ouvrages, également en français et en italien. La pensée de J. Grau apparaît de plus en plus influencée par la théologie réformée.

C'est à partir de *La Teología del Reino* qu'apparaît sa position eschatologique amillénaire contre le prémillénarisme. Ses attaques contre l'« eschatologie-fiction » lui vaudront bon nombre de critiques. De nombreux frères, encore de nos jours, éprouvent quelque réticence envers sa théologie. Pour comprendre tout ce débat eschatologique, il faut reconnaître que le dispensationalisme est plus qu'un système d'interprétation de la prophétie biblique. C'est toute une façon de voir Israël, l'Eglise, l'éthique et la place même du chrétien dans le monde. Nombre de ces façons de voir et de ces orientations, qui étaient complètement méconnues avant le XIX^e siècle, sont devenues, dans certains milieux, synonymes d'orthodoxie biblique. L'intérêt principal de J. Grau sur le sujet ne tient pas tant au millénium qu'à l'herméneutique en cause et à la paralysie que cette eschatologie a produite dans le christianisme évangélique.

A l'époque où paraît le livre *Dejados atras*, nous devons souligner le fait que l'espérance chrétienne n'est, en aucun cas, un message invitant à s'échapper du monde. Ce monde appartient à Dieu ; il y a donc un grand futur pour la planète Terre. Et nous devrions dire, avec Luther, que même si nous savions que Christ revient demain, il vaudrait encore la peine de planter un arbre. Nous vivons entre le *déjà* et le *pas encore*, la tension entre la réalité présente et la consommation qui est encore à venir. L'Evangile a été pendant des siècles un message propre à transformer le monde ; il ne peut pas être réduit, de nos jours, à un simple message destiné à résister au monde !

La théologie de la Création

Le projet intellectuel de J. Grau a toujours été accompagné d'une insatiable curiosité pour tous les genres de sujets⁴. Sa connaissance de l'actualité l'a toujours incité à étudier sérieusement de nombreux thèmes sociaux, politiques et culturels dans une perspective chrétienne. C'est ainsi qu'il a introduit la pensée de Francis Schaeffer dans le monde de langue hispanique. Dans sa collection *Pensamiento Evangelico Contemporaneo*, on trouve des traductions fidèles en espagnol d'auteurs importants comme Stott, Morris, Berkouwer, Kevan, Hoekema ou Stibbs. Ces textes ont toujours été introduits par des réflexions de J. Grau, qui les adaptait au contexte de l'Espagne, méthode qui n'a jamais été suivie par d'autres maisons d'édition dans notre milieu. J. Grau a bien perçu le besoin d'une théologie contextualisée.

Les différents ouvrages qu'il a publiés sur la société, le travail, le sexe et l'art ont en commun une idée, qui est celle de la théologie de la Création. J. Grau découvre qu'il existe non seulement un « mandat » qui nous demande de prêcher l'Evangile à toute créature (Mt 28.19-20), mais aussi un mandat culturel (Gn 1.28). Telle est la raison pour laquelle les *Ediciones Evangelicas*

4. Les lecteurs de *La Revue réformée* reconnaîtront ici un des traits de notre Pierre Courthial.

Europeas ont publié des livres aussi bien sur l'évangélisation que sur le travail. Leurs auteurs sont soit des expositeurs bibliques comme Leon Morris, soit des mécaniciens comme Franck Deeks. Sur les couvertures de ces livres, on peut voir aussi bien *La Anunciacion a Maria* dans *Dios se hizo hombre* que *El ultimo Tango en Paris* dans *Imágenes del hombre en el cine moderno*. Après la lecture de Schaeffer, J. Grau a voulu supprimer la division, jamais surmontée dans le monde évangélique, entre le sacré et le profane. Voilà pourquoi il est si passionnant de converser avec J. Grau : avec lui, on évoque toujours, de manière égale, les choses humaines et les choses divines.

Voilà pourquoi je me sens tellement redevable à J. Grau. Pour des générations d'étudiants comme la mienne, des conférences comme celles qu'il a faites sur l'Ecclésiaste, à l'occasion d'un camp d'universitaires organisé dans les Pyrénées, nous ont ouvert les yeux non seulement sur l'actualité de la Bible, mais aussi sur la nécessité d'affronter avec courage un monde qui appartient encore à Dieu. Il est vrai qu'il y a beaucoup d'obstacles, ne serait-ce que notre propre chair, mais le pouvoir de Dieu est bien plus grand que tous nos péchés. C'est pourquoi nous devons toujours regarder vers l'avenir avec espérance. Le meilleur est encore devant nous ! La vie est difficile et nous ne pouvons rien attendre de l'homme, mais nous pouvons tout attendre de Dieu !

Nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera (2 P 3.13). Ce sujet a souvent été choisi par J. Grau dans diverses conférences au cours des dernières années. La vision prophétique que nous donne la véritable eschatologie n'est pas uniquement centrée sur un millénium ou un ciel temporel, mais sur la perspective de la résurrection, qui annonce la nouvelle Jérusalem. Un peu plus qu'un paradis récupéré, une nouvelle ville où l'Agneau régnera pour l'éternité !

Durant le VI^e *Congreso Evangélico Español*, il nous a appelés à retrouver nos racines théologiques et à nous sentir fiers d'elles, tout en maintenant entre nous l'unité dans la diversité autour des

grands principes de la Réforme. Ce qui nous unit, c'est la Vérité et non une organisation. Puisque bien des personnes voient en nous une secte, notre préoccupation doit être de nous focaliser, en premier lieu, sur la recherche du Royaume de Dieu et de sa justice, et notre identité nous sera donnée en plus. Ce qui est en jeu de nos jours, ce n'est pas notre réputation sociale, mais le problème de la Vérité même. C'est la Vérité que nous devons proclamer, non pas nous-mêmes. Le monde ne se préoccupe pas de savoir qui sont les évangéliques, mais nous, nous devons être fidèles à la Vérité jusqu'à ce qu'Il vienne.

Bibliographie des œuvres de José Grau

Conversión o perdición, EEE, 1960.

¿ *Qué es la verdad* ?, Wintherthur, Suiza, EEE, 1965.

El fundamento apostólico, Barcelona, EEE, 1966.

Concilios, con el seudónimo de Javier Gonzaga y el falso pie de imprenta de Internacional Publications, 2 tomes, Grand Rapids, Michigan, EE.UU., 1966.

L'Evangeli segons Sant Pere, Barcelona, Portavoz, 1966.

Se les llamó cristianos, Barcelona, EEE, 1967.

Una respuesta evangelica, Barcelona, EEE, 1967.

El Testimoniatge Evangèlic, Barcelona, EEE, 1968.

Preguntas que exigen respuesta, Barcelona, Alturas, 1968.

El ecumenismo y la Biblia, Barcelona, EEE, 1969.

La otra violencia, Barcelona, EEE, 1969.

El ABC del Evangelio, Barcelona, EEE, 1972.

La naturaleza del Reino de Dios, Buenos Aires, Argentina, Certeza, 1972.

Introducción a la Teología, Tarrasa, Clie, 1973.

¿ *Ha hablado Dios* ?, Barcelona, EEE, 1973.

El cristiano, ese desconocido, Barcelona, EEE, 1973.

Aquí va la respuesta, Barcelona, EEE, 1973 ; nueva edición revisada por Peregrino,

Moral de Calatrava, Ciudad Real, 2007.

¡ *Buenas noticias* !, Barcelona, EEE, 1973.

El amor y la verdad, Barcelona, EEE, 1973.

El amor erótico, Buenos Aires, Argentina, Certeza, 1973.

¿ *Todas las religiones iguales* ?, Barcelona, EEE, 1974.

Jesucristo Superstar, Barcelona, EEE, 1974.

Escatología : Final de los tiempos, Tarrasa, Clie, 1977.

Estudios sobre Apocalipsis, Barcelona, EEE, 1977.

Las profecías de Daniel, Barcelona, EEE, 1977 ; nueva edición revisada por Peregrino, Moral de Calatrava, Ciudad Real, 2007.

Relaciones prematrimoniales, Barcelona, EEE, 1977.

¿ Que hacemos con ?, Barcelona, EEE, 1981.

¿ Por qué, Señor, por qué ?, Barcelona, EEE, 1984.

La Biblia y su mensaje : Génesis-Exodo, Tarrasa, Unión Bíblica/Clie, 1986.

Catolicismo-romano, 2 tomes, Barcelona, EEE, 1987.

El más inspirado cántico de amor, Barcelona, EEE, 1991.

Eclesiastés, Barcelona, EEE, 1993.

La ira de Dios : El mensaje de Nahum, Peregrino, Moral de Calatrava, Ciudad Real, 1999.

Tiempo de reformar. El mensaje de Hageo y Zacarías, Peregrino, Moral de Calatrava, Ciudad Real...

Œuvres auxquelles J. Grau a participé

Sexo y Biblia, Barcelona, EEE, 1968 ; il existe aussi une édition en catalan.

La evangelización y la Biblia, Barcelona, EEE, 1969.

Iglesia, sociedad y ética cristiana, Barcelona, EEE, 1971.

La ira de Dios, Barcelona, EEE, 1971.

Dios se hizo hombre, Barcelona, EEE, 1973.

Los cristianos en el mundo de hoy, Tarrasa, AEE/Clie, 1987.

Ser evangélico hoy, Barcelona, Andamio, 1988.

Libro del VI Congreso Evangelico Español : Una fe, un pueblo, un propósito, Madrid, FERED, 1998.

¿ Cómo llegó la Biblia hasta nosotros ? : Autoridad, inspiración y canon, Tarrasa, Unión Bíblica/Clie, 1999.

Una Fe para el III Milenio. El cristianismo histórico: lo que es y lo que implica, Peregrino, Moral de Calatrava, Ciudad Real, 2002.

Aux ÉDITIONS KERYGMA

Pierre VIRET

(1511-1571)

Un géant oublié de la Réforme

Apologétique, éthique et économie selon la Bible

par Jean-Marc BERTHOUD

Diffuseur : Excelsis, BP 11, F — Cléon d'Andran

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel : ed.excelsis@gmail.com

DOCTORAT *HONORIS CAUSA*
remis à José GRAU le 5 juin 2010
à Barcelona

par La Faculté Jean Calvin
d'Aix-en-Provence

Ce n'est pas notre Faculté qui vous honore aujourd'hui, c'est vous qui l'honorez. Notre privilège est, en effet, de reconnaître ce que vous avez accompli, pour le royaume de Dieu en Espagne et bien au-delà, au cours des années vécues au service de la cause de l'Evangile de Jésus-Christ

Seul, notre Seigneur peut mesurer l'amour et l'espérance que vous avez semés dans de très nombreuses vies à la suite de l'appel qui vous a été adressé de transmettre la vérité de la grâce de Dieu que vous aviez reçue.

Vous n'avez pas servi une cause humaine et votre récompense matérielle a été minime. Cette cause n'était pas une idéologie humaine qui finit par dévorer ceux qui se consacrent à elle. Vous ne vous êtes pas, non plus, servi vous-même, comme le font les ambitieux de ce monde. Vous n'avez pas davantage agi pour une institution, afin d'en consolider le pouvoir en acceptant d'en revêtir la pourpre.

Vous avez reconnu qu'il s'agit-là des choses de ce monde passager, dont la gloire se ternit. Vous avez compris que la vraie gloire se trouve ailleurs et que c'est spirituellement qu'elle se discerne. Il s'agit de la gloire de Christ, la gloire de la vie qui surmonte la mort, de la rédemption par la souffrance, la gloire de l'incarnation et de la croix. En ces choses, nous pouvons nous

glorifier. « Des choses glorieuses sont dites de Toi, Sion, cité de notre Dieu ! » dit le cantique. La vraie gloire est celle de la vérité divine, révélée dans l'Écriture, et de l'Esprit qui en porte témoignage en nos cœurs

Ainsi vous êtes devenu un témoin de l'Évangile glorieux du salut, un disciple du Maître, qui a appris à aller où le Seigneur le veut et à faire sa volonté. A son image, vous avez souffert la contradiction des pécheurs, le rejet, les épreuves, le découragement et la fatigue. Parfois, vous vous êtes demandé : Est-ce que cela en vaut la peine ?

Comme le dit James Packer au sujet des Puritains, « Les victoires spirituelles qu'ils ont gagnées en gardant un esprit paisible, doux, obéissant et en espérant sous la pression des frustrations apparemment intolérables, leur ont valu une place d'honneur prééminente parmi la grande nuée de témoins, dont Hébreux 11 est l'antichambre. »

Nous ne vous recevons pas aujourd'hui dans ces lieux bénis. Cela appartient au Seigneur Jésus qui y est entré avant nous et qui y conduit ses disciples.

Il ne nous reste plus qu'à exprimer notre reconnaissance toute humaine pour tout ce que vous êtes. La Faculté d'Aix s'associe à cet hommage en vous accordant ce grade de *Doctor divinitatis, honoris causa*. Comme vous, nous reconnaissons que le seul qui soit honoré est notre Seigneur Jésus-Christ ; lui seul est digne de tout honneur et de toute gloire.

Paul Wells

Doyen de la Faculté Jean Calvin

LA MONTÉE DE L'ATHÉISME CONTEMPORAIN

Philippe SERRADJI*

Si l'on constate un regain d'intérêt pour le « spirituel », l'athéisme reste, en France, un interlocuteur important du christianisme. Non seulement pour des raisons historiques, mais également pour le renouveau « populaire » qu'il connaît. Dans cet article et au travers de trois ouvrages représentatifs, nous analyserons les propositions de la pensée d'auteurs athées contemporains. Nous étudierons l'athéisme « militant » de Michel Onfray, puis les athéismes « transcendants » de Luc Ferry et André Comte-Sponville. L'analyse n'aura pas pour objet d'approfondir les questions philosophiques, mais plutôt de souligner les points sur lesquels il est utile de s'arrêter dans une perspective apologétique.

Il n'est nullement nécessaire de présenter M. Onfray tant ses ouvrages sont connus, commentés et médiatisés. On peut, néanmoins, signaler qu'il représente un courant fort, opposé aux monothéismes en général et au christianisme en particulier. Son récent ouvrage, le *Traité d'athéologie*¹, est un exemple symptomatique

* Philippe Serradji est directeur de l'Institut théologique du soir à Paris où il enseigne la théologie et l'apologétique. Il est également étudiant en 3^e cycle à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. M. Onfray, *Traité d'athéologie, physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005, Livre de poche.

de la pensée du philosophe, résurgence des anticléricaux les plus virulents. Beaucoup a été dit et écrit sur l'ouvrage lui-même. Il est utile néanmoins d'en rappeler les grandes lignes avant de répondre à quelques-unes des principales accusations et de voir les points saillants de sa philosophie.

I. LE TRAITÉ D'ATHÉOLOGIE

L'ouvrage est tout à fait intéressant, car il illustre bien les préjugés et les écueils de l'athéisme « militant ».

1. Antimonothéisme ou antichristianisme ?

Onfray dit s'attaquer aux monothéismes. Il le fait, mais il est clair qu'il vise le christianisme et ce pour plusieurs raisons :

1. Il consacre un chapitre entier au christianisme comme démonstration de la « construction » monothéiste.

2. Il utilise des termes propres au christianisme pour illustrer ses propos, ce qui semble montrer qu'il le préoccupe premièrement.

3. Il réserve les termes les plus violents à Jésus et à Paul.

4. Il l'affirme lui-même : « l'athéologie peut s'occuper particulièrement de l'une des trois religions² », ce sera le christianisme !

2. Un ouvrage péremptoire sans argumentaire

« Loin de défendre l'athéisme d'une manière philosophiquement solide, il se livre en effet à une attaque en règle contre la religion en général, ce qui n'est pas du tout la même chose³. » On relève d'emblée que M. Onfray ne s'intéresse pas à la question de l'existence de Dieu, pourtant essentielle si l'on veut soutenir l'athéologie. S'il est clair qu'il n'y a pas de réel argumentaire, Onfray fait cheminer le lecteur pour l'amener à partager sa conclusion. Il s'agit de proposer « une physique de la métaphysique, donc une réelle théorie de l'immanence, une ontologie ma-

2. *Ibid.*, 95.

3. I. Fernandez, *Dieu avec esprit, réponse à Michel Onfray* (Paris: Philippe Rey, 2005), 9.

térialiste⁴ ». Pour Onfray, « Dieu n'est pas mort », « qui a vu son cadavre ? » demande-t-il. Une « fiction ne meurt pas⁵ » ! Dieu respire encore en raison de l'antiphilosophie, de l'opposition des monothéistes à tout ce qui leur est étranger, de la stigmatisation des athées, et de l'« organisation de l'oubli⁶ ». Il se doit donc de développer une « athéologie » dont l'objectif est de « déconstruire les trois monothéismes⁷ », qui sont donc à combattre pour leur haine de l'intelligence, de la femme, de la science, etc. A combattre aussi pour leur violence et leur tromperie, car la religion « (...) se constitue, s'installe et s'enracine sur des principes qui supposent toujours la falsification, l'hystérie collective, le mensonge, la fiction et les mythes...⁸ ». Il faut, selon Onfray, une « laïcité post-chrétienne » émancipée « de la métaphysique judéo-chrétienne ». Une laïcité qui ne reconnaît pas le religieux, contrairement à celle « qui triomphe aujourd'hui », et qui met « à égalité toutes les religions et leur négation » et « avalise le relativisme⁹ ». « Or tous les discours ne se valent pas¹⁰. » Les croyants ne valent pas « les rieurs, les matérialistes, les radicaux, les cyniques, les hédonistes, les athées, les sensualistes, les voluptueux. Ceux-là savent qu'il n'existe qu'un monde et que toute promotion d'un arrière-monde nous fait perdre l'usage et le bénéfice du seul qui soit. Péché réellement mortel¹¹. »

3. Asséner et « prélever » pour convaincre

Pour Onfray, les croyants sont des névrosés, des abusés, des crédules, des aveugles volontaires, des profiteurs, des malades mentaux, des comploteurs, des despotes, des misogynes, des ignorants, des tortionnaires, des mutilateurs, des faussaires, des

4. M. Onfray, *op. cit.*, 35.

5. *Ibid.*, 40.

6. *Ibid.*, 60. Pour Onfray : « L'historiographie dominante occulte la philosophie athée », 60. On se demande dans quel univers il vit !

7. *Ibid.*, 94.

8. *Ibid.*, 95.

9. *Ibid.*, 279.

10. *Ibid.*, 280.

11. *Ibid.*, 281.

antisémites, et la liste n'est pas exhaustive ! Les croyances sont dès lors des billevesées, des névroses, des schizophrénies, des balivernes, des fables, des stupidités, etc. Paul est un hystérique, un esclavagiste et un misogyne, entre autres¹². M. Onfray répète à l'envi que le christianisme fait preuve de haine : de la vie, de l'intelligence, de la femme¹³. On peut aisément se demander s'il n'est pas de bon ton d'appliquer à Onfray le reproche qu'il fait aux monothéistes : « Juifs, chrétiens et musulmans aiment les exercices de mémoire, (...) l'ensemble contribuant à faire passer l'esprit, le sens et l'intelligence du texte derrière le pur travail phonique de la lettre...¹⁴ »

Onfray dénonce une « logique du prélèvement ». Selon lui, les chrétiens justifient tout et n'importe quoi à partir de versets « prélevés ». Mais comment peut-on reprocher à des chrétiens de bâtir des croyances sur des versets dont la signification première est détournée, pour, ensuite, construire soi-même une attaque basée sur la conception d'un Dieu et d'une religion, entièrement fondée sur sa propre interprétation de ladite religion, par la méthode du « prélèvement »¹⁵ ?

4. Histoire revue et corrigée

L'histoire, c'est frappant dans le *Traité d'athéologie*, est détournée. Elle l'est premièrement par la torsion de faits, ce qui permet de placer la religion sous un jour ténébreux. Deuxièmement, par l'omission des crimes perpétrés par les visions immanentistes et athées des siècles précédents. Or, comme le déplore Baumier : « Il est des omissions qui alertent¹⁶. » Pour René Rémond :

12. M. Onfray avait pourtant promis, dès sa préface : « Nulle part je n'ai méprisé celui qui croyait... », 23. Mais qu'est-ce donc si ce n'est pas du mépris ?

13. Cf., par exemple, les pages 67, 102, 103, 104, 105, 119, 135, 142, 183, 253, etc.

14. *Ibid.*, 118-119. Les points de suspension sont d'Onfray lui-même. Il en fait un usage excessif (presque à chaque page), ce qui lui évite le travail difficile d'une argumentation approfondie, et lui permet, de façon implicite, la complicité de « non-dits » avec le lecteur.

15. « Niant le caractère historique des évangiles, M. Onfray en utilise pourtant les versets en guise de preuves. Et fait de la vérité historique ce que bon lui semble. » M. Baumier, *L'anti-traité d'athéologie, le système Onfray mis à nu*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005, 22.

16. *Ibid.*, 26.

« Relire le passé d'une manière aussi unilatérale revient à opérer une sorte de purification historique, de ségrégation...¹⁷ » Sans aucun scrupule, Onfray accuse néanmoins la religion d'être une construction au mépris de l'histoire¹⁸.

II. LA RELIGION, SOURCE DE HAINE ?

Pour R. Rémond, M. Onfray « cristallise un certain nombre de reproches que nos contemporains adressent au christianisme¹⁹ ». Plus largement, il s'inscrit dans la droite ligne de ses prédécesseurs.

1. Haine de l'intelligence et de la science ?

Les « prêches de Bossuet constituent une exception au milieu d'un flot de platitudes deux fois millénaires...²⁰. » Il faut être passablement sélectif pour ne pas remarquer l'apport des penseurs chrétiens à la science et à la philosophie et pour ne pas considérer la vivacité de la recherche théologique. La haine de l'intelligence est totalement étrangère au lecteur attentif des Ecritures. Les Proverbes, appel à l'intelligence et à la sagesse, prônent la vertu de la connaissance. De toute façon, Onfray « pose comme allant de soi que nul chrétien ne peut rechercher le savoir pour lui-même dans le domaine religieux, que toute théologie est apologétique, et toute apologétique de mauvaise foi, toutes propositions également fausses²¹ ». Onfray condamne *a priori* toute forme de recherche ou de savoir dès l'instant où le chercheur est croyant. A partir de ce postulat, nulle intelligence n'est possible quand on croit en Dieu !

Ne serait-ce pas plutôt le matérialisme qui, invalidant tout absolu, représente un danger pour l'intelligence ? Les matérialistes forment ce « groupe de penseurs » qui pourraient, « jusqu'à un certain point, arrêter la progression de la pensée en enseignant à la génération suivante qu'il n'y a rien de valide dans aucune

17. R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, Paris, Albin Michel, 2005, 42.

18. M. Onfray, *op. cit.*, 169.

19. R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, 12.

20. M. Onfray, *op. cit.*, 86-87.

21. I. Fernandez, *op. cit.*, 66.

pensée humaine²² ». Or c'est bien parce que la théologie place Dieu comme source de connaissance et d'intelligence que la pensée de l'homme peut être rationnelle.

La science a également une place contradictoire dans le modèle d'Onfray. Elle est exclue des bases épistémologiques de l'athéisme à venir, car : « L'athéisme post-moderne abolit la référence théologique, mais aussi scientifique, pour construire une morale²³. » Pourtant, comme le souligne R. Rémond : « Le christianisme est (...) coupable aux yeux d'Onfray de dresser une sorte de barrière morale contre le progrès scientifique²⁴. »

On peut finalement ajouter que les implications mécanistes de la philosophie matérialiste qui, en fin de compte, ne sont qu'une option philosophique, sont une négation des progrès scientifiques.

2. Haine de la vie et pulsion de mort ?

Irène Fernandez note la contradiction²⁵ qui apparaît quand on tente de conjuguer croyance en Dieu et « pulsions de mort » : « Mais si la religion aime tant la mort, comment peut-elle en avoir en même temps aussi peur, puisqu'elle ne procède que de cette peur, comme le soutient ce Traité ?²⁶ »

Peut-on affirmer, comme le fait Onfray, que seules les croyances religieuses sont porteuses de violence ? Pour R. Rémond : « A décrire à longueur de pages comme des absurdités qui déshonorent ceux qui ont la faiblesse d'y croire les vérités de leurs religions respectives, ne compromet-on point toute possibilité d'estime entre compatriotes appelés à vivre ensemble ? Où est l'intolérance ? (...) On sait aussi par expérience que le mépris conduit à la haine²⁷. » Le

22. G.K. Chesterton, *Orthodoxie*, Paris, Gallimard, collection Idées, 1984, 48.

23. M. Onfray, *op. cit.*, 93.

24. R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme*, *op. cit.*, 43.

25. Les contradictions sont multiples chez Onfray. Un exemple : Jésus, qui « fournit le patronyme emblématique de tous les juifs qui refusent l'armée d'occupation romaine... », M. Onfray, *op. cit.*, 163, ne peut pourtant avoir été crucifié car cela « suppose une mise en cause du pouvoir impérial, ce que le crucifié ne fait jamais explicitement ». *Ibid.*, 173.

26. I. Fernandez, *op. cit.*, 26-27.

27. R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme*, *op. cit.*, 28.

matérialisme²⁸ ne permet pas d'évacuer la violence, plus propre à l'homme qu'à la foi. D'autre part, l'analyse théologique de certaines dérives religieuses décriées par Onfray démontre que ce sont leurs visions trop immanentistes qui les ont poussées à rechercher dans ce monde l'établissement d'une théocratie. C'est précisément un danger propre à l'athéisme, forcément immanentiste, qui risque bien de s'ériger comme seule règle acceptable. Comme le rappelle Comte-Sponville : « Ce n'est pas la foi qui pousse aux massacres. C'est le fanatisme, qu'il soit religieux ou politique. C'est l'intolérance. C'est la haine²⁹. » Chesterton le souligne : « Nous n'admirons pas, nous n'excusons guère, le fanatique qui détruit ce monde pour l'amour de l'autre. Mais que dire du fanatique qui détruit ce monde par haine de l'autre ?³⁰ » Peut-être que l'athée l'ignore, mais l'absence de croyance en Dieu n'en est pas moins une croyance et les « croyances qui s'ignorent sont toujours les plus naturellement allumeuses de bûcher³¹. »

La violence est en grande partie le résultat d'une perversion de l'Evangile. Cette perception faussée est en partie explicable par la torsion opérée dans l'histoire de l'Eglise par les chrétiens eux-mêmes, tant sur le plan individuel que sur le plan institutionnel. Nul ne peut nier que certaines des accusations portées contre le christianisme soient vraies³². D'ailleurs, Onfray entrevoit la torsion : « L'appartenance à la communauté chrétienne suppose l'adhésion au message évangélique, pas aux détails de prescription maniaque³³. » Pour I. Fernandez : « Que ceux qui croient en Dieu soient criminels ou stupides, ou même les deux, ne prouve

28. Il en va de même pour l'hédonisme. En effet, on peut se demander quelle violence peut engendrer la recherche du « ... bonheur du plus grand nombre possible ». M. Onfray, *op. cit.*, 94.

29. A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006, 88. Il ajoute : « Cela nous en apprend plus sur l'humanité, hélas, que sur la religion. »

30. G.K. Chesterton, *op. cit.*, 212.

31. P. Chaunu, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1982, 11.

32. R. Rémond reconnaît que : « L'Eglise paie probablement le prix d'un discours déséquilibré car, dans sa longue histoire, elle a peut-être passé plus de temps à définir les normes de conduite, qu'à transmettre le message d'amour de l'Evangile. » *Le nouvel antichristianisme*, *op. cit.*, 35.

33. M. Onfray, *op. cit.*, 108.

en rien qu'ils aient tort de croire en Lui : peut-être après tout ne comprennent-ils rien à Celui auquel ils accordent foi³⁴. » Même si l'on admettait toutes les fautes dont Onfray accuse les chrétiens, ce ne serait en rien un argument contre l'existence de Dieu.

3. Haine de la femme ?

On pourrait, bien évidemment, avancer l'argument du rôle plus que positif du christianisme en faveur de la condition féminine. Par exemple, comme le rappelle R. Rémond : « Le christianisme a très tôt postulé l'égalité absolue de l'homme et de la femme pour contracter le mariage³⁵. » I. Fernandez démontre que la vision hédoniste proposée par Onfray va elle-même, pour le coup, à l'encontre des intérêts réels de la femme : « Même en dehors de tout contexte religieux et sans référence à l'âme ou à rien de pareil, et si on ne retient que trois figures de la féminité, l'amante, l'épouse et la mère, pourquoi la femme ne devrait-elle « épanouir sa subjectivité » que dans la première d'entre elles ? Ne serait-ce pas là un point de vue tout masculin, et même un peu macho ?³⁶ » On le voit clairement, « la condition générale des femmes dans le monde n'est visiblement pas son sujet³⁷. »

4. Christianisme et nazisme³⁸

« Ainsi, sous le seul prétexte que Hitler cite avec éloge le fouet qui sert à chasser les marchands du Temple dans l'évangile de Jean, le Führer est-il promu « disciple de saint Jean » ?³⁹ » M. Baumier consacre un chapitre⁴⁰ entier à la question de la rela-

34. I. Fernandez, *op. cit.*, 15.

35. R. Rémond, *Le christianisme en accusation*, *op. cit.*, 170.

36. I. Fernandez, *op. cit.*, 101. « La durée d'un couple est-elle un embourgeoisement déplorable dont il serait urgent de se libérer au profit de ferveurs sans cesse renouvelées ? (...) Il est trop clair qu'Onfray ne pense ici qu'en homme, et en homme qui appartient à une mince frange seulement de nos sociétés développées... » *Ibid.*, 102.

37. I. Fernandez, *ibid.*, 102.

38. Voir E. Lévy, *Les maîtres censeurs*, Paris, Lattès, 2002, pour une analyse des utilisations du terme « fasciste » pour faciliter l'amalgame et éviter le débat et les discussions de fond.

39. I. Fernandez, *op. cit.*, 40.

40. M. Baumier, *op. cit.*, 171-238.

tion supposée entre christianisme et nazisme, chapitre auquel on renverra le lecteur pour une réponse très détaillée. Cependant, « il est impossible de ne pas s'interroger sur les mobiles de tant d'invectives et de faits détournés ou inventés. (...) de quoi M. Onfray veut-il exonérer l'homme immanentiste ?⁴¹ » Pourquoi faut-il que l'athéisme soit absolument absout de tout soupçon ? Pourquoi Onfray exclut-il soigneusement toutes philosophies, tous régimes profondément athées et immanentistes lorsqu'il « réfléchit » sur la « pulsion de mort » ? « Quant à Staline, Mao, Pol Pot, Mengistu (...) est-ce leur idéologie officiellement agressivement athée qui leur vaut ce silence retentissant de la part d'un auteur prompt à la diatribe ? Mais excuserait-il donc, sous le prétexte que le marxisme relève pour lui des Lumières, les millions de morts, sans exagération rhétorique cette fois-ci, qu'on leur doit ?⁴² » Si l'on n'exonère pas l'homme de ses crimes par l'aliénation que suppose la religion, on ne peut pas proposer une philosophie de l'homme qui soit acceptable. Pour M. Onfray : « Le bien n'a pas besoin de Dieu », il suffit d'« un code de conduite entre les hommes⁴³ ». Impossible si l'homme porte en lui les raisons des crimes passés ! M. Baumier rappelle que « chaque époque construit ses boucs émissaires qui permettent aux aveugles de jouir en paix⁴⁴. » Jouir en paix, n'est-ce pas ce que réclame l'hédoniste ?

En fin de compte, ce que cachent les athées les plus militants par leurs propos violents, c'est leur incapacité à formuler une alternative cohérente et solide. C'est ce que nous allons observer maintenant.

III. MATÉRIALISME ET HÉDONISME

1. Le matérialisme comme négation de Dieu

La philosophie d'Onfray se veut exclusivement, et ce n'est pas surprenant, immanentiste et matérialiste. Mais le matéria-

41. M. Baumier, *op. cit.*, 172.

42. I. Fernandez, *op. cit.*, 44.

43. M. Onfray, *op. cit.*, 91.

44. M. Baumier, *op. cit.*, 162.

lisme, contrairement aux affirmations de M. Onfray, n'est pas la solution aux problèmes qu'il souhaite voir résolus et semble tomber plus bas encore dans les profonds écueils où notre auteur entrevoyait alors le christianisme.

i) Rien d'autre que la matière !

Pour le matérialiste, il n'y a rien en dehors de la nature, elle « épuise tout le réel ». Il n'y a rien qui transcende l'homme, ni le monde. Onfray affirme : « Partout j'ai constaté combien les hommes fabulent pour éviter de regarder le réel en face. La création d'arrière-mondes ne serait pas bien grave si elle ne se payait du prix fort : l'oubli du réel, donc la coupable négligence du seul monde qui soit⁴⁵. » Que dire de l'âme ? De la raison ? De la conscience ou de l'inconscient ? De la quête de sens ? De l'idée d'infini ? Des aspirations humaines ? Peut-on limiter cela à la simple matière ? Chesterton, avec sa célèbre prose, affirme : « En tant qu'explication du monde, le matérialisme est d'une demente simplicité. (...) il n'incorpore pas les réalités de la terre, les peuples qui luttent, les mères fières de leurs enfants, le premier amour ou la première peur ressentie en mer⁴⁶. » Il ajoute que « les déductions du matérialisme (...) détruisent graduellement son humanité. Je ne veux pas seulement parler de l'humaine bonté, mais encore de l'espoir, du courage, de la poésie, de l'initiative, de tout ce qui est humain⁴⁷. »

Il y a une aberration dans la philosophie matérialiste dont les fondements ne sont qu'axiomes et négation de la réalité de l'homme dans sa totalité, preuve manifeste que la matière n'épuise pas tout le réel. Si l'on accepte que toutes ces « parties » de l'homme soient réduites à la vision matérialiste du monde, la raison incluse, « surgit alors le problème redoutable de savoir comment il se fait qu'une partie de la nature puisse penser la nature⁴⁸. »

45. M. Onfray, *op. cit.*, 23.

46. G.K. Chesterton, *op. cit.*, 33.

47. *Ibid.*, 36.

48. I. Fernandez, *Au commencement était la Raison, pour une intelligence de la foi*, Paris,

Dès lors, la raison souffre d'un sérieux problème : elle est vidée de toute substance et sans fondement. Il ne reste, en l'absence de toute transcendance divine et personnelle, que le hasard et la nécessité. Ces deux notions réintroduisent inévitablement un aspect métaphysique, quasi religieux : « La sagesse matérialiste ne parvient jamais à s'accomplir pleinement sans retomber lourdement dans les ornières de la métaphysique auxquelles elle se faisait pourtant un devoir absolu d'échapper⁴⁹. » Pour que le monde soit ce qu'il est, même sur le simple plan matériel, il faut un sens, une direction, un plan pourrait-on dire. Le monde matériel renvoie immanquablement à un au-delà, à une réalité forcément transcendante, explication du monde et de l'homme, et annule, de fait, une vision strictement immanente. Affirmer la réalité du monde tel qu'il est, c'est infirmer sa seule réalité matérielle⁵⁰. Pour P. Chaunu : « Etre créé, c'est pour qui n'est pas l'être en soi, la seule possibilité d'être réellement⁵¹. » La position matérialiste se trouve face à une dialectique décrite par C. Van Til : le non-croyant est à la fois rationnel car il souhaite s'appuyer uniquement sur sa raison et irrationnel car il croit également au hasard comme seule origine du monde.

La volonté aveuglante de nuire à la religion mène l'athée matérialiste et militant à occulter les questions parfaitement humaines par son refus catégorique d'envisager l'hypothèse de l'existence de Dieu. Le matérialisme ainsi affirmé comme simple négation de Dieu rend pertinents les propos de Chesterton : « Les hommes qui s'en prennent à l'Eglise au nom de la liberté et de l'humanité finissent par bazarder liberté et humanité pour mieux combattre l'Eglise⁵². » Le matérialisme est finalement une aliénation de l'homme par l'homme.

Philippe Rey, 2008, 107.

49. L. Ferry, *Où est-ce qu'une vie réussie?*, Paris, Grasset, 2002, Livre de poche, 470.

50. On pourrait également développer les implications apologétiques de la notion d'« information sémantique ».

51. P. Chaunu, *op. cit.*, 176.

52. G.K. Chesterton, *op. cit.*, 211.

ii) *Le matérialisme est inopérant pratiquement*

C'est bien parce que le monde, tel que nous le voyons, n'épuise pas tout le réel que le matérialisme est inopérant. Comment pourrait-il répondre aux profondes aspirations de l'homme simplement en les occultant ? Le matérialiste nie le libre arbitre, « postulat » uniquement envisagé comme « indispensable » à l'« opération répressive⁵³ » imaginée par les religions. Mais, comme le remarque L. Ferry : « Face à l'imminence de la catastrophe – la maladie d'un enfant, la victoire possible du fascisme, l'urgence d'un choix politique ou militaire, etc. –, je ne connais aucun sage matérialiste, aucun spinoziste qui ne redevienne aussitôt un vulgaire kantien soupesant les possibles, tout à coup convaincu que le cours des événements pourrait bien en quelque façon *dépendre de ses libres choix*⁵⁴. » Le matérialisme est insupportable car il ne renvoie à rien. Le « matérialisme est bien une philosophie du bonheur et, lorsque tout va bien, qui ne serait volontiers porté à céder à ses charmes ? Une philosophie pour beau temps, en somme. Oui, mais voilà, quand la tempête se lève, pouvons-nous encore le suivre ?⁵⁵ » Comme toutes les utopies, car le matérialisme hédoniste est une utopie, « celle-ci se heurtera en fin de compte à la mort, le mur contre lequel viennent se briser toutes les utopies⁵⁶. » Les « arrière-mondes » ou l'au-delà sont pour l'homme des questions qui perdurent. Proposer, comme le fait l'utopie matérialiste, un monde, pas encore là mais à venir, est une façon de reconnaître la légitimité du questionnement profond de l'humanité. Mais au lieu d'y répondre par l'affirmation d'un monde au-delà, le matérialiste propose un monde « à venir ».

53. M. Onfray, *op. cit.*, 83.

54. L. Ferry, *op. cit.*, 473. Italiques de l'auteur.

55. *Ibid.*, 473.

56. Marcel Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, 1993, 257.

2. L'hédonisme... par défaut

L'hédonisme est, en définitive, un choix par défaut. A l'inévitable question du sens et de la raison d'être, la seule réponse que peut offrir Onfray est le plaisir. Il est également, comme le matérialisme, une façon d'échapper au réel. L'hédonisme a l'avantage de soustraire le matérialiste, par la recherche du bonheur à tout prix, à l'inévitable écueil de sa vision absurde du monde. Car « (...) dans la vie courante, le matérialiste continue à être aussi angoissé que les autres...⁵⁷ ». En fin de compte, l'hédonisme participe bien à la création d'un autre monde et fournit une échappatoire. Une sorte d'« opium du peuple » !

i) Un bonheur réduit

L'hédonisme se résume purement et simplement aux plaisirs de la chair. Cette réduction de l'idée du bonheur est le produit de la réduction de l'homme qu'induit le matérialisme : « Chez Onfray (...), la conception de l'homme me paraît singulièrement étroite. Elle se réduit à une approche de la liberté qui insiste sur le plaisir et ne propose pas un idéal du dépassement de soi, tant au plan personnel qu'au niveau plus collectif⁵⁸. » Le projet hédoniste est également réducteur dans le sens où seule son élaboration matérialiste du bonheur est concevable. S'il s'agissait uniquement d'apporter le bonheur, il tiendrait alors réellement compte des diverses formes de bonheur possibles. En effet, quel chrétien n'est-il pas heureux de l'être ? L'hédonisme est une liberté réduite, contrefaite, qui impose une idée précise comme seule philosophie valable. Cela revient à la fois à priver les hommes de voir le bonheur différemment qu'en l'associant au plaisir et à construire une forme de « liberté » qui s'interdit (!) les interdits. C'est une fuite en avant !

57. L. Ferry, *op. cit.*, 478.

58. R. Rémond, *Le nouvel antichristianisme*, 33.

ii) *Le paradoxe hédoniste*

M. Onfray souhaite « une éthique sans obligations ni sanctions transcendantes⁵⁹ ». Implicitement, les obligations et sanctions immanentes sont donc possibles. Si la « laïcisation de la morale judéo-chrétienne correspond bien souvent à la réécriture immanente d'un discours transcendant⁶⁰ », il faut alors une éthique nouvelle, post-chrétienne, ce qui induit l'abolition de celle qui prône l'« excellence de la famille et les vertus du travail... ». En effet, « ne s'agit-il pas évidemment de choses détestables ? Elle recommande la méfiance à l'égard des passions : la maîtrise de soi n'est-elle pas une idée déplorable ? Il faut respecter ses parents et honorer les « vieux » ? Quelle horreur ! On a des « devoirs envers les pauvres gens » ? A répudier d'urgence !⁶¹ » Au-delà de l'aspect comique, « s'il n'y avait pas de valeurs, ou si elles ne valaient rien, il n'y aurait ni droits de l'homme ni progrès social et politique. Tout combat serait vain. Toute paix aussi⁶². » Considérée sous l'angle éthique, la philosophie que propose Onfray implique un paradoxe : d'un côté, aucune pensée matérialiste ne peut avoir de fondement pour poser une éthique et, de l'autre, aucune philosophie de vie ne peut voir le jour sans inclure l'ébauche d'une éthique. Finalement, l'hédonisme est tout aussi inopérant que le matérialisme.

On remarque clairement que les positions du *Traité d'athéologie* relèvent principalement de présupposés antithéistes que l'apologétique se doit de démasquer. Faute de proposer une réelle athéologie, il s'appuie sur une attaque violente de la foi et érige ainsi un épouvantail qu'il peut ensuite renverser, pour permettre l'apparition, sous un plus beau jour, de la philosophie matérialiste.

Mais ce matérialisme rend caducs toute liberté humaine et tout

59. M. Onfray, *op. cit.*, 94.

60. *Ibid.*, 277.

61. I. Fernandez, *Dieu avec esprit*, 83.

62. A. Comte-Sponville, *op. cit.*, 60.

sens et ne rend pas compte de la réalité de l'expérience humaine. Ce constat, inavoué, pousse le philosophe à proposer un sens à l'homme, qui le réclame de tout son être, en mettant au centre la pensée hédoniste. Quant aux questions éthiques, également inhérentes à l'humain, elles placent la position philosophique de M. Onfray dans une incohérence à laquelle il ne peut échapper. Finalement, il écarte davantage les problèmes philosophiques qu'il ne les résout.

Si l'on peut être reconnaissant pour les nombreux intellectuels catholiques qui prennent part au débat et au dialogue avec l'athéisme contemporain, le chrétien évangélique se doit d'y participer. Premièrement parce que la plupart des penseurs catholiques⁶³ sont réticents face à l'usage de l'apologétique, comme peut la concevoir un évangélique, ce qui ne manque pas d'affaiblir la position chrétienne. Deuxièmement, parce qu'ils ont trop souvent recours à la critique littéraire et à un trop grand recul vis-à-vis du texte biblique pour éluder certaines questions, sans que ce soit pourtant nécessaire. Troisièmement, le chrétien évangélique, soucieux de son attachement à la Révélation biblique, possède un fondement théologique solide pour bâtir une apologétique cohérente et efficace. Enfin, quatrièmement, l'apologète évangélique doit entrer dans le débat, car cela lui permet de travailler à une apologétique affûtée et pertinente pour répondre aux questions de ses contemporains.

IV. LUC FERRY ET L'« ANTHROPTHÉISME »

Les approches de Luc Ferry et d'André Comte-Sponville comme critiques de la pensée matérialiste sont très différentes de celle de Michel Onfray. Premièrement, parce que l'un et l'autre reconnaissent que le matérialisme est inopérant théoriquement et pratiquement. Pour reprendre les termes de Comte-Sponville, si la philosophie a pour objectif de « penser sa vie et vivre sa pensée », le matérialisme ne passe pas le test. Deuxièmement,

63. ● peut également regretter que seuls les athéismes les plus virulents suscitent l'intérêt et la réponse des intellectuels.

ils savent combien les conséquences éthiques à cette absence de fondement sont un danger pour l'homme. Troisièmement, ils n'adoptent pas la même attitude vis-à-vis de la religion et reconnaissent volontiers l'apport du christianisme, en particulier, dans nos sociétés occidentales.

Ces constats, auxquels nous pouvons semble-t-il souscrire, nécessitent la « réintroduction » d'une forme de transcendance en raison du constat d'échec évident de la philosophie matérialiste que semble pourtant vouloir ranimer M. Onfray. Les propositions alternatives à la philosophie matérialiste, que représente l'athéisme « transcendant », exigent à leur tour une évaluation.

C'est dans son ouvrage *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*⁶⁴ que se trouve la proposition la plus aboutie de la philosophie de L. Ferry. La construction de l'ouvrage reflète l'argumentaire de l'auteur et aborde premièrement les évolutions historiques qui, selon lui, font que ni les philosophies anciennes, ni le christianisme (même « modernisé »), ne sont des options possibles pour l'élaboration d'une philosophie humaniste, pour une « vie réussie ».

S'il ne reste de possibilité d'avenir ni dans la religion, ce que L. Ferry n'a pas su démontrer, ni dans le matérialisme, et en cela nous pouvons le suivre, il reste, selon Ferry, le « constat » de « la divinisation de l'humain » et « trois principes philosophiques post-métaphysiques » : la transcendance de la liberté de l'homme (en lui), la transcendance des valeurs (hors de lui) et « la transcendance dans l'immanence ».

1. Un constat de la divinisation de l'homme ?

Venons-en premièrement au « constat » de L. Ferry : « (...) nos concitoyens seraient encore capables de prendre les armes pour défendre leurs proches, voire pour entrer en résistance contre l'oppression (...). Or, et sur ce point Nietzsche a raison, le sacrifice, qui par là renvoie au sacré, possède toujours, même chez un matérialiste convaincu, une dimension religieuse : il implique, en

64. L. Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002, Livre de poche.

effet, que l'on admette, fût-ce de manière subreptice, qu'il existe des valeurs transcendantes, puisque supérieures à la vie matérielle ou biologique⁶⁵. » Ferry y décèle une transcendance « horizontale », signe d'une divinisation de l'homme. Est-ce véritablement le « constat » de la divinisation de l'homme ou alors le constat de la volonté d'autonomie de l'homme telle qu'on la voit décrite en Genèse 3 ? Il s'agit, en fait, davantage du rejet de Dieu que de la divinisation de l'homme. De plus, si les valeurs « transcendantes » dont il est question ici sont « données du dehors », elles ne peuvent à la fois asseoir la « divinisation » de l'homme et établir le constat d'une transcendance qui lui est extérieure.

La question du salut est également posée. Dans la pensée de L. Ferry, l'homme n'a pas à attendre le salut de l'extérieur, de Dieu, mais il peut se sauver lui-même. Mais, comme le rappelle Alistair McGrath : « Après un siècle et demi d'expérience de cette « divinité », le mouvement évangélique pense qu'il a de très bonnes raisons de s'interroger sur les conséquences de cette affirmation. La montée du stalinisme et du nazisme a vu l'instauration de deux des régimes les plus oppressifs de l'histoire humaine, ainsi que la mise en œuvre de programmes de génocide dont l'ampleur continue de glacer d'horreur l'imagination humaine⁶⁶. » Le « constat » que l'on retire de l'histoire invite davantage à la prudence qu'à la mise de l'homme sur un piédestal. Vouloir l'homme transcendant pour son propre salut, c'est lui attacher une corde à la taille pour qu'il se tire lui-même vers le haut !

2. Une transcendance horizontale... mais verticale également !

L'homme est divinisé, « transcendant », de deux façons : en lui et hors de lui. En lui, parce que l'homme ne se laisse pas réduire « à l'animal⁶⁷. » La « transcendance se dévoile » par les

65. *Ibid.*, 494.

66. A. McGrath, *La Vérité pour passion. Cohérence et force de la pensée évangélique*, Charols, Excelsis, 2008, 45.

67. L. Ferry, *op.cit.*, 466.

caractéristiques démontrant sa supériorité. L'homme est libre, détaché du simple « instinct » animal. Mais, hors de lui, car, pour L. Ferry, « non seulement certaines valeurs continuent de m'apparaître comme indépendantes de ma volonté, comme < données du dehors >, mais elles semblent s'imposer à moi jusque sous la forme d'un impératif⁶⁸. » Ces deux premiers principes induisent le troisième : une transcendance « phénoménologique » qui est finalement une synthèse des deux. « Comme celle des Grecs, elle est une < transcendance dans l'immanence > à ceci près que son incarnation ne se situe plus (...) dans le cosmos, mais dans le monde humain » et « constitue, à partir de sa liberté, ce que Dilthey nommait un < monde de l'esprit >⁶⁹. » Elle renvoie « à la notion d'horizon : lorsque j'ouvre les yeux sur le monde, les objets me sont toujours donnés sur un fond, et ce fond lui-même, au fur et à mesure que je pénètre l'univers qui m'entoure, ne cesse de se déplacer comme le fait l'horizon pour un navigateur, sans jamais se clore pour constituer un fondement ultime et indépassable⁷⁰. » C'est donc « en moi », « dans ma pensée ou dans ma sensibilité que se dévoilent les valeurs, hors de toute référence à un argument d'autorité ou à une hétéronomie dont l'origine coïnciderait avec un fondement réel (Dieu ou la nature) ». Ferry ne peut ni nier l'évidence de la transcendance, ni limiter l'homme à la simple immanence.

La suggestion de L. Ferry pose plusieurs problèmes. Premièrement, même en récusant la vision matérialiste du monde, la transcendance « dévoilée » en l'homme par sa différence avec le reste de la nature ne permet pas de rendre compte, si l'on postule l'évolution de l'homme, qu'il puisse transcender par un processus uniquement biologique la nature dont il est lui-même issu. Deuxièmement, les valeurs « sous la forme d'un impératif » donnent une dimension verticale à la transcendance proposée par Ferry. Elles nécessitent une origine antérieure à l'homme qui ne

68. *Ibid.*, 497.

69. *Ibid.*, 499.

70. *Ibid.*, 499.

peut se réduire à la synthèse décrite ci-dessus. Troisièmement, l'autorité que L. Ferry déplore dans la religion, en ce qu'elle réduit la liberté de l'homme, doit être rejetée au nom du postulat de la divinisation de l'homme. Mais, si les valeurs sont « données », l'hétéronomie demeure. La question de l'« origine » de cet impératif ne peut être réglée par la divinisation de l'homme. Pour Ferry, il s'agit d'un mystère : « aucune explication causale ne saurait jamais s'achever par la découverte d'une causalité ultime⁷¹. » C'est un choix clairement philosophique. Même si l'on admet qu'il n'y a pas de cause première, il faut malgré tout une cause pour expliquer l'origine des valeurs imposées. Quatrièmement, selon L. Ferry, la transcendance « immanente » permet, contrairement à la théologie, de maintenir l'homme dans sa finitude⁷². Mais n'est-ce pas précisément parce que l'homme est « fini » qu'un fondement métaphysique extérieur à lui est nécessaire et qu'il doit en être sa cause comme l'enseignent les Ecritures par la doctrine de la Création ? Enfin, le problème épistémologique induit par la pensée philosophique de Ferry n'est pas que « la connaissance humaine ne saurait jamais accéder à l'omniscience », mais bien qu'aucune connaissance ne peut avoir de fondement. Or, la Révélation permet une connaissance véritable, même sans omniscience.

3. Un choix philosophique par défaut

La synthèse suggérée par Ferry résulte d'une immanence qui ne peut s'avouer. Le philosophe est pris entre le constat d'échec de la pensée matérialiste et le refus *a priori* d'un retour à une pensée métaphysique. L'impossible « retour à » revient dès lors à saper tout fondement possible, car il « faut par principe et, pour tout dire, par lucidité, accepter, sous peine de retomber dans le discours de la métaphysique classique, de renoncer à chercher (...) dans l'Etre suprême l'explication dernière de nos rapports à

71. *Ibid.*, 489.

72. *Ibid.*, 491.

des valeurs communes, voire universelles...⁷³ ».

L'écueil du choix par défaut s'affiche clairement quand Damien Le Guay demande à L. Ferry : « Quel est donc le statut de cette extériorité (...) Il y aurait une extériorité compatible avec l'homme quand elle est humaniste et une extériorité incompatible quand elle est religieuse ? » Il répond : « (...) il y a en effet plusieurs conceptions de la transcendance, et selon que vous en faites un fondement réel, un étant suprême, ou au contraire un simple horizon de sens dont on ne saurait rendre raison en termes de fondation ultime, vous sortez ou non du cadre d'un humanisme qui se veut non métaphysique⁷⁴. » Il s'agit là encore d'un choix philosophique, celui de l'exclusion d'un fondement, effectué au profit d'une vision humaniste, pour ne pas avoir à sortir du cadre de l'humanisme présupposé. En partant de l'homme, Ferry arrive à un carrefour ; excluant d'emblée de revenir à la transcendance divine, il fait le choix de l'impasse.

La solution au bonheur par laquelle L. Ferry achève sa philosophie, comme l'hédonisme chez Onfray, semble tout autant relever d'une philosophie par défaut. Assimilant « vie bonne » et « salut », Ferry propose à l'homme de se sauver lui-même par une vie « réussie », « intense ». La vie intense remplace la vie abondante et l'amour de Dieu est remplacé par l'amour de l'homme pour sa singularité. Mais quand L. Ferry se demande : « Frêle bonheur ? Sans doute », il doit reconnaître qu'il représente « peu en comparaison des promesses de la religion, mais beaucoup, il me semble, au regard des exigences de l'humanisme⁷⁵ ».

V. COMTE-SPONVILLE ET L'ATHÉISME « SPIRITUEL »

Dans un récent ouvrage⁷⁶, A. Comte-Sponville propose d'exposer simplement sa philosophie. Pour ce faire, il avance trois questions comme trois étapes progressives : peut-on se passer de

73. *Ibid.*, 501.

74. *Ibid.*, 490.

75. *Ibid.*, 532.

76. A. Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006.

religion ? Dieu existe-t-il ? Quelle spiritualité pour les athées ?

1. Peut-on se passer de religion ?

Cette première question, essentielle dans la réflexion de Comte-Sponville, fait écho à la volonté de L. Ferry d'éviter un retour au « religieux ». Il souhaite montrer dès lors que la religion n'est indispensable ni sur le plan personnel, ni sur le plan sociétal. Sur le plan individuel : « Peut-on se passer de religion ? On voit que la réponse, d'un point de vue individuel, est à la fois simple et nuancée : il y a des individus, j'en fais partie, qui s'en passent fort bien⁷⁷. » Sur le plan de la société, il entend répondre oui à la question, si le terme est pris « au sens occidental et restreint, comme la croyance en un Dieu personnel et créateur⁷⁸. » Certaines sociétés orientales en sont la preuve. En revanche, une société ne peut pas, toujours selon l'auteur, se passer de religion si l'on comprend le terme « au sens large ou ethnologique⁷⁹. » Il propose dès lors de considérer la religion, sur le plan sociétal, comme une « communion ». « Une société peut assurément se passer de dieu(x), et peut-être de religion ; aucune ne peut se passer durablement de communion⁸⁰. » Cette communion s'accompagne d'une « fidélité » à ce qui « a été recueilli, enseigné, répété ou relu⁸¹. » Il peut s'agir de paroles, de mythes ou de textes, mais il s'agit avant tout d'une « fidélité à ce que l'humanité a produit de meilleur⁸². » La communion remplace donc la religion et la fidélité remplace la foi. Cela génère, et il le voit bien, le problème du fondement de la morale. Pour A. Comte-Sponville, on peut être fidèle à des valeurs sans avoir foi en leur origine. Le fait de ne pas croire en Dieu ne les annule pas, elles sont en fait l'expression d'une « grandeur humaine⁸³. » « Qu'on ait ou pas une religion, la morale n'en conti-

77. *Ibid.*, 23.

78. *Ibid.*, 24.

79. *Ibid.*, 24.

80. *Ibid.*, 31.

81. *Ibid.*, 33.

82. *Ibid.*, 73.

83. *Ibid.*, 35. Nous y reviendrons, mais on ne peut à la fois invoquer la « grandeur hu-

nue pas moins, humainement, de valoir⁸⁴. » Reste la question du fondement. Pour l'auteur, « chacun ne la [la morale] trouve en lui qu'autant qu'il l'a reçue (et peu importe au fond que ce soit de Dieu, de la nature ou de l'éducation⁸⁵. » C'est dès lors la question de la fidélité⁸⁶ qui est posée ! Si la « foi est une croyance ; la fidélité, au sens où je prends le mot, est plutôt un attachement, un engagement, une reconnaissance⁸⁷ », alors comment peut-on « critiquer la morale de nos pères », comment peut-on « innover » ou « changer » ?⁸⁸

2. Dieu existe-t-il ?

Il faut reconnaître à l'auteur l'intégrité de traiter cette question avant de chercher à explorer ce que pourrait être une spiritualité sans Dieu. Comte-Sponville reconnaît une latitude certaine à l'argument « cosmologique » qui « prouverait seulement l'existence d'un être nécessaire⁸⁹. » On n'en demandait pas tant ! Quant à l'argument « téléologique », il ne saurait, selon lui, rendre compte des « désordres, des horreurs et des dysfonctionnements⁹⁰. » Une remarque simplement : pour qu'il y ait désordres, horreurs et dysfonctionnements, il faut présupposer un ordre qui permette de les qualifier ainsi. Pour lui, tout résulte simplement des « seules lois de la nature », mais il affirme « que cela n'explique pas ces lois elles-mêmes... C'est en quoi l'existence de Dieu reste pensable, tout autant – mais pas davantage – que son inexistence⁹¹. »

maine » et justifier l'inexistence de Dieu par la « médiocrité de l'homme » censé être à l'image de Dieu. *Ibid.*, 129-133.

84. *Ibid.*, 36.

85. *Ibid.*, 36.

86. A. Comte-Sponville est dès lors obligé de reconnaître qu'il s'agira aussi d'« inventer, ou de réinventer, une nouvelle fidélité aux valeurs que nous avons reçues, et que nous avons charge de transmettre ». *Ibid.*, 39. Il ajoute également que : « Les deux concepts de transmission et de fidélité sont indissociables... » *Ibid.*, 40.

87. *Ibid.*, 34.

88. *Ibid.*, 37.

89. *Ibid.*, 95.

90. *Ibid.*, 100.

91. *Ibid.*, 101-102.

Comte-Sponville considère également la médiocrité de l'homme comme preuve de l'inexistence de Dieu : « (...) plus je les connais, moins je peux croire en Dieu⁹². » Là où un athée voit un argument en faveur de l'athéisme, un chrétien y voit la preuve de la rébellion de l'homme contre Dieu. Quand il affirme ailleurs : « que nous soyons à ce point capables de haine, de violence et de mesquinerie, cela (...) me paraît excéder les ressources de toute théologie⁹³ », c'est précisément l'inverse. L'explication que donnent les Ecritures rend compte des faits de façon particulièrement cohérente et pertinente.

Pour Comte-Sponville, l'une des raisons « de ne pas croire en Dieu, c'est que je n'en ai aucune expérience⁹⁴. » C'est sans tenir compte des millions d'autres qui en ont une expérience quotidienne ! Il ajoute : « (...) que Dieu consente à se montrer⁹⁵. » Certes, mais dans un modèle qui présuppose l'inexistence de Dieu, comment interpréterait-il une « apparition » de Dieu ? Si Dieu n'existe pas, parce qu'on n'en a pas *a priori* la preuve, son « intervention » sera simplement qualifiée d'hallucination ou d'expérience du Tout, pour reprendre l'un de ses termes. L'homme n'est-il pas à même de nier l'évidence ? Allons plus loin encore. On le sait, Dieu a (peut avoir, si l'on est athée) la force de persuasion nécessaire pour faire savoir qu'il s'agit bien de lui. Mais, selon les présupposés athées, il le ferait en « violant » l'intégrité intellectuelle de l'homme auprès de qui il « intervient ». Il faudra, pour que son apparition soit reconnue comme telle, que Dieu ait prise sur l'intelligence de l'homme. Ce n'est pas certain que Comte-Sponville veuille d'un tel Dieu, qu'il considérerait alors, à tort, peu respectueux de l'intégrité intellectuelle de l'homme autonome.

Pour lui, les explications que fournissent les religions ne conviennent pas. Elles sont, de surcroît, sources d'une plus gran-

⁹². *Ibid.*, 129.

⁹³. *Ibid.*, 133.

⁹⁴. *Ibid.*, 106.

⁹⁵. *Ibid.*, 106.

de incompréhension : « Croire en Dieu, d'un point de vue théorique, cela revient toujours à vouloir expliquer quelque chose que l'on ne comprend pas – le monde, la vie, la conscience – par quelque chose que l'on comprend encore moins : Dieu⁹⁶. » Mais en voulant « rester fidèle au mystère, face à l'être, à l'horreur et à la compassion, face au mal, à la miséricorde ou à l'amour, face à la médiocrité... enfin à la lucidité, face à nos désirs et à nos illusions⁹⁷ », ne tombe-t-il pas lui-même sous le coup de son argument ? En effet, invoquer le « mystère » n'est pas plus compréhensible que d'invoquer Dieu.

3. Quelle « spiritualité sans Dieu »⁹⁸ pour les athées ?

« Que je ne croie pas en Dieu, cela ne m'empêche pas d'avoir un esprit, ni ne me dispense de m'en servir⁹⁹. » Pour Comte-Sponville, la spiritualité est avant tout la vie de l'esprit (l'esprit étant une chose qui pense). Ce qui distingue la spiritualité de la religion, selon l'auteur, c'est le rapport à l'absolu, à l'infinité et à l'éternité. La religion consiste à avoir foi dans la Révélation de Dieu. La spiritualité, en revanche, consiste à être fidèle à une série de valeurs reçues. Mais, recevoir des valeurs ne nécessite-t-il pas leur « émission » ? En quoi est-ce différent d'une Révélation ? On devine ici deux problèmes insolubles dans la position de Comte-Sponville. Premièrement : si la transmission des valeurs se fait de l'homme par l'homme, la question de leur origine première reste posée. Deuxièmement, si l'origine première n'a pas de transcendance réelle, quel peut alors être le fondement de l'autorité ou de l'universalité de ces valeurs ?

i) Dieu ou le « Tout » ?

« L'ensemble de toutes les relations, de toutes les conditions et de tous les points de vue est nécessairement absolu, incondition-

⁹⁶ *Ibid.*, 113.

⁹⁷ *Ibid.*, 142-143.

⁹⁸ « Introduction à une spiritualité sans Dieu » est le sous-titre de l'ouvrage de A. Comte-Sponville.

⁹⁹ *Ibid.*, 145.

né et invisible. Comment n'existerait-il pas, puisque rien, sans lui, ne pourrait exister ? C'est ce que j'appelle, par boutade, la preuve panontologique : le tout de ce qui existe existe nécessairement¹⁰⁰. » Par quel tour de passe-passe, ce qui n'est pas valable pour Dieu (la preuve ontologique) l'est-il devenu pour le « Tout », par l'usage d'un néologisme : la preuve panontologique ? Nous l'avons vu, selon Comte-Sponville, l'expérience (tout au moins la sienne) permet d'affirmer que Dieu n'existe pas. Par quel autre tour de passe-passe peut-on justifier de l'existence du « Tout », prouvé par des « expériences... vécues sur tous les continents, dans des climats intellectuels et spirituels forts différents... Le « sentiment océanique » n'appartient à aucune religion, à aucune philosophie et c'est tant mieux. Ce n'est pas un dogme, ni un acte de foi. C'est une expérience¹⁰¹. » Pourtant, et paradoxalement, ces expériences, de l'aveu même de l'auteur, sont exceptionnelles : « Trop peu pour faire une spiritualité ? Sans doute¹⁰². » L'option du « Tout » impersonnel plutôt que celui d'un Dieu personnel reflète deux éléments. Premièrement, il s'agit d'une option philosophique que seul le choix permet de justifier. Deuxièmement, on devine le malaise humain à reconnaître la personnalité de Dieu qui implique nécessairement une forme de « redevabilité ».

ii) L'expérience mystique comme parenthèse

Croire en Dieu « correspond à mes désirs les plus forts¹⁰³ ». Pour Comte-Sponville, dans la droite ligne des philosophes athées, c'est échapper au réel, c'est une illusion. « C'est croire que quelque chose est vrai parce qu'on le désire fortement. Rien, humainement, de plus compréhensible. Ni philosophiquement de plus discutable¹⁰⁴. » Ce qui ne l'empêche pas d'avouer à son tour que « tout m'angoisse, dirais-je volontiers, en tout cas tout peut

100. *Ibid.*, 150-151.

101. *Ibid.*, 164.

102. *Ibid.*, 205.

103. *Ibid.*, 135.

104. *Ibid.*, 140.

m'angoisser, sauf le Tout lui-même, qui m'apaise¹⁰⁵. »

Que dire si « l'expérience mystique se caractérise par un certain nombre de suspensions ou de mises entre parenthèses¹⁰⁶ » ? Ainsi, le « mystère » est une mise entre parenthèses des « fausses évidences », la « plénitude » est la « suspension du manque », la « simplicité » est la suspension « de la dualité intérieure », le « silence » « met aussi entre parenthèses le langage, le discours, la raison », l'éternité est la « suspension du temps », la « sérénité » est la « suspension de l'espoir, et de la crainte... », l'« acceptation »¹⁰⁷ est la « suspension des jugements de valeurs, la mise entre parenthèses des idéaux ou des normes, par exemple du beau et du laid, du bien et du mal, du juste et de l'injuste » et l'« indépendance » est la suspension « des conditionnements, des bonnes mœurs, des bonnes manières, de la politesse même... », la mise « entre parenthèses des dogmes, des règles, des commandements, des Eglises, des partis, des opinions, des doctrines, des idéologies, des gourous... Il n'y a plus que le réel¹⁰⁸. » Suspendre les évidences, le manque, le discours, la raison, l'espoir, le temps, les valeurs..., n'est-ce pas une manière d'échapper au réel ?

Conclusion

L. Ferry et A. Comte-Sponville s'accordent pour dire que, pour les raisons que nous avons évoquées, le matérialisme ne peut être une philosophie acceptable. L'un et l'autre récusent tout retour, ou recours, à la religion. Il leur faut dès lors proposer une « spiritualité » puisque le réel ne peut être simplement immanent. Mais les « transcendances » qu'ils proposent soulèvent plusieurs problèmes : elles ne peuvent être de réels absolus et se refusent à tout retour du religieux, mais y réintroduisent des « codes »

105. *Ibid.*, 159-160.

106. *Ibid.*, 173-188.

107. Pour Comte-Sponville, « Tout est parfait », *ibid.*, 190. Plus loin : « C'est le contraire d'une théodicée. Il ne s'agit pas de dire que tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes. Il s'agit de comprendre que tout va comme il va dans le seul monde réel, qui est le monde. » Troisième tour de « passe-passe » philosophique, où la « cosmodicée » remplace la « théodicée ».

108. *Ibid.*, 196.

en excluant Dieu. Pour l'inexplicable, le « mystère » l'emporte, échappant ainsi à la nécessité de fournir un fondement. L'un et l'autre partent de l'homme. Ce n'est pas que la démarche soit impossible, mais, sans Dieu au bout, le chemin devient une impasse. Dans un monde créé par Dieu et intelligible, seul le choix philosophique sur la base de présupposés autonomes amène au rejet de l'existence de Dieu. La position de l'athéisme « transcendant », en s'arrêtant à l'homme, ne rend pas compte de la réalité, qui est bien plus complexe que celle présentée et qui appelle à une réelle transcendance.

En observant les propositions faites par ces philosophes, il ressort, sur bien des points, qu'ils laïcisent les grandes lignes de la foi chrétienne. « Prétendre, après la chute des principes cosmologiques ou théologiques, redonner sens à la vie en s'appuyant sur des < idéaux > enracinés dans l'espèce humaine, c'est, malgré l'apparence, conserver encore intacte la structure religieuse¹⁰⁹. » C'est précisément ce à quoi renvoie l'athéisme transcendant. Si l'un et l'autre souhaitent se passer de Dieu, ils ne peuvent ni l'un ni l'autre se passer du constat de la transcendance. L'échec du matérialisme est une évidence et les solutions proposées par les variantes de l'athéisme « transcendant » tombent, comme l'athéisme « militant », dans les écueils où ils entrevoyaient la religion, ainsi que nous l'avons souligné pour Onfray. En effet, là où l'athéisme considère la croyance comme une échappatoire, le christianisme montre, puisque Dieu existe, que la foi n'est pas une manière d'échapper au réel, mais bien de le vivre dans sa pleine mesure. Invoquer la « suspension », le « mystère » ou l'hédonisme revient finalement à se fabriquer les fameux « arrière-mondes » qui ne sont, pour le coup, qu'illusions.

Après cette étude des trois « visages » de l'athéisme, il reste à suggérer une solution apologétique qui conjugue proclamation de l'Évangile et argumentation nécessaire et solide face à l'athéisme contemporain, pour montrer l'espoir qu'est l'Evan-

109. L. Ferry, *op. cit.*, 100.

gile pour celles et ceux qui se trouvent face au constat d'échec de l'athéisme.

Nous avons besoin, aujourd'hui, d'une apologétique capable de défier les prétentions de l'athéisme. A mon sens, l'apologétique présuppositionaliste permet précisément de réunir ces éléments dans un souci d'attachement au message biblique et d'efficacité dans sa présentation. Pour Cornelius Van Til, il faut premièrement montrer que l'incroyant, comme le croyant, raisonne sur la base de présupposés. C'est clairement le cas chez Onfray, Ferry et Comte-Sponville, qui partagent le même refus *a priori* d'un retour à toute métaphysique ou ontothéologie. La raison, élément d'autorité dans la pensée de l'athéisme, ne peut fonctionner en dehors de présupposés. Penser que l'existence de Dieu n'est pas « rationnelle » n'est pas le fruit d'un raisonnement, mais d'une série de postulats dont se sert la raison pour « filtrer » ce qu'elle considère comme « rationnel ». Il faut ensuite démontrer que les présupposés athées, en reniant l'existence de Dieu, annulent la possibilité de toute pensée cohérente puisqu'ils suppriment tout fondement à la connaissance. La suppression des fondements sape également la puissance de la raison. En effet, pour légitimer la raison sans Dieu, il faut présupposer la « rationalité » de la raison et simplement « constater » l'intelligibilité du monde, sans pouvoir l'expliquer. Troisièmement, il faut montrer la rationalité et la cohérence de la vérité biblique. Plus on insiste sur le message biblique, plus on en retire une cohérence apologétique. C'est, contrairement au matérialisme, sur le plan pratique également que la foi chrétienne démontre toute sa dimension et sa pertinence. Pierre Chaunu considère comme « légitime » que l'on demande au chrétien : « Ce discours est-il à l'épreuve de la réalité ? » Mais il faut également que « nous puissions poser la question qui nous est posée¹¹⁰. » Il faut, enfin, prendre soin de s'appuyer sur l'Evangile pour proposer non pas l'existence d'un dieu probable, mais présenter le Dieu de l'Evangile. Rappelons-nous que Compte-

110. P. Chaunu, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1982, 242.

Sponville admet l'existence probable d'un « être nécessaire ». En effet, comme le souligne Van Til : « Naturellement, pour le système de théologie et pour l'apologétique, la doctrine de Dieu est d'importance fondamentale. En apologétique, ce doit toujours être le point final sinon le point d'attaque. En théologie, les questions principales traitent de l'existence et de la nature de Dieu. Nous posons les questions < Dieu existe-t-il ? > et < quel genre de Dieu est-il ?¹¹¹ » Pour William Edgar, la question est d'importance : « Dieu n'est pas un quelconque principe qui existe. Il est une personne, avec un nom, une personnalité et un but¹¹². » Le « caractère » de Dieu présenté dans les Ecritures et les attributs qui le distinguent permettent à l'incroyant de découvrir la grâce et la miséricorde de Dieu, ce qui pourrait dissiper le « malaise » que nous avons évoqué à l'idée de rendre compte à un Dieu personnel dont l'image a souvent été pervertie, parfois même par le christianisme. Comme nous le rappelle le psalmiste : « Goûtez et voyez combien l'Eternel est bon ! » (Ps 34.9)

Il est également nécessaire de rappeler, comme le souligne Van Til, que toute forme d'efficacité dépend uniquement et entièrement du Saint-Esprit : « C'est donc le témoignage de l'Esprit Saint apporté par et avec la Parole dans nos cœurs qui, seul, réalise la révolution copernicienne nécessaire pour faire de nous des chrétiens et des théistes¹¹³. »

La quête du bonheur traverse les philosophies athées. Nous pouvons affirmer que c'est en Dieu qu'on peut le trouver ! « Beaucoup disent : qui nous fera voir le bonheur ? Fais lever sur nous la lumière de ta face, ô Eternel ! Tu mets dans mon cœur plus de joie qu'au temps où abondent leur froment et leur vin nouveau. » (Ps 4.7-8)

111. C. Van Til, *Christian Apologetics*, Phillipsburg, Presbyterian & Reformed, 1976, 4-5. Traduction de Jacques André.

112. W. Edgar, *Truth in all its Glory: Commending the Reformed Faith*, Phillipsburg, Presbyterian & Reformed, 2004, 102.

113. C. Van Til, *op. cit.*, 36.

DOCTORAT *HONORIS CAUSA*

La Faculté Jean Calvin a conféré, le 4 juin 2011,
un doctorat en théologie *honoris causa* à

PIETRO BOLOGNESI

Fidèle à son nom, il est né à Bologne (Italie) dans une famille évangélique en 1946. Après des études en France à la Faculté libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine et son mariage, il commence, en 1975, une œuvre d'implantation d'Eglises en Italie, qui deviennent, en 2006, la *Cjiese Evangeliche Riformata Battiste* (CERBI).

De 1978 à 1988, il enseigne à l'Institut Biblique Italien (IBE), près de Rome, et fonde les *Studi di teologia* qu'il édite jusqu'en 2002. En 1988, il fonde l'Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione à Padoue.

Durant toute cette période, il se distingue par son travail pastoral en vue de l'édification de l'Eglise fidèle à la Parole de Dieu. Il fait des conférences, écrit des articles, notamment dans les revues *Ichthus* et *La Revue réformée*, publie de nombreux livres dont le principal est le *Dizionario di teologia evangelica*.

Il a un vrai souci pour la vérité de l'Ecriture, Parole de Dieu, s'intéresse à l'histoire et à la théologie réformée confessante dans le monde. Sa foi réformée le conduit à développer une vision du monde édifiée sur des présupposés bibliques et à forte accentuation apologétique, entrant en débat avec les courants de la pensée sécularisée ou catholique romaine.

LA CRISE ACTUELLE

Réflexions ethno-sociologiques sur une société qui s'est éloignée des valeurs judéo-chrétiennes

Freddy SARG*

Lorsqu'on entend les commentateurs politiques parler de la crise actuelle qui a commencé en 2007 aux Etats-Unis, s'est étendue à l'Europe et, ensuite, au monde entier, on a l'impression que tout cela était imprévisible et d'autant plus brutal.

Lorsque des femmes et des hommes comme Viviane Forester, Jacques Ellul, Jean-Claude Guillebaud et bien d'autres¹, depuis de très nombreuses années, dénonçaient avec véhémence les errements de nos sociétés mondialisées, on se moquait d'eux, on les traitait d'attardés refusant d'entrer dans la modernité.

Malheureusement, on n'a pas voulu entendre ces voix prophétiques, car elles annonçaient de grands malheurs si les sociétés ne changeaient pas fortement leurs orientations fondamentales. La crise est maintenant là et on se rend compte de la justesse des

* F. Sarg est pasteur de l'Union des Eglises Protestantes d'Alsace et de Lorraine (UEPAL).

1. V. Forester, *L'horreur économique*, Paris, Fayard, 1997. J. Ellul, *La parole humiliée*, Paris, Seuil, 1981. J.-C. Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998. R. Girard, « Je vois Satan tomber comme l'éclair », Paris, Grasset, 1999. P. Artus et M.-P. Virard, *Le capitalisme est en train de s'autodétruire*, Paris, La Découverte, 2005.

analyses des prophètes. Mais la crise peut aussi être un moment salubre dans l'histoire humaine, car elle oblige les uns et les autres à faire des choix fondamentaux.

Le projet de cet article est de montrer que nos sociétés se sont éloignées des valeurs judéo-chrétiennes qui structuraient autrefois de nombreuses communautés humaines, que cet éloignement a, en grande partie, produit les malheurs actuels, mais qu'il n'est jamais trop tard pour revenir à ces enseignements salutaires.

On ne fait plus confiance à l'autre

Tout l'enseignement du Christ parle de la nécessité de faire confiance à son prochain. Nous devons faire confiance aux autres comme Dieu nous fait confiance (*cf.* Martin Luther).

L'économiste, Jacques Généreux, constate que la personne ne peut pas vivre par elle-même, elle vit avec les autres, par les autres et pour les autres². La vie est un échange continu entre les personnes. Quand un échange se fait, il est nécessaire que les deux parties se fassent un minimum confiance.

Or la titrisation que les banques américaines ont introduite dans le système bancaire était une manière de trahir la confiance que l'autre mettait dans son partenaire. Le responsable général de la Mutuelle St-Christophe (assurance mutualiste des communautés catholiques) expliquait ainsi la titrisation : « Chaque banquier présentait à la vente un panier de belles pommes, mais à l'intérieur il avait caché quelques pommes pourries. Le problème est que les pommes pourries ont contaminé les pommes saines et tout le panier a été envahi par la pourriture. »

En octobre 2008, les banques ne se sont plus fait confiance entre elles, elles refusaient de se prêter de l'argent sous forme de titres. Cette crise de confiance a failli bloquer l'ensemble du système financier. C'est grâce à l'intervention des pouvoirs publics que l'on a évité la catastrophe (plan Paulson aux Etats-Unis).

2. J. Généreux, *La dissociété*, paris, Seuil, 2006.

Cela pose aussi la question du mensonge. Depuis Machiavel, certains estiment que le mensonge peut être un moyen de gouverner plus efficacement. A la lumière de cette crise, on se rend compte que le mensonge est peut-être payant à très court terme, mais qu'il est très dangereux à moyen et à long terme, voire qu'il peut être mortel pour une société.

L'apôtre Paul nous exhorte ainsi dans les Colossiens : « Plus de mensonge entre vous, car vous êtes dépouillés du vieil homme. » (Col 3.9) Ce vieil homme conduit à la mort.

La publicité est souvent basée sur le mensonge ou sur la manipulation

Souvenons-nous que le marketing a été mis en place à la fin de la deuxième guerre mondiale aux Etats-Unis, pour écouler les énormes stocks de matériel que l'on avait accumulés en vue d'un très long conflit (chaussures, vêtements, etc.). C'était ainsi l'art de faire consommer des gens qui n'avaient pas vraiment besoin de ces produits.

Par la suite, dans l'ensemble des pays développés, les écoles de commerce et de publicité ont développé cette philosophie de vente. « Vous serez un bon commercial ou un bon publicitaire, si vous arrivez à donner envie à quelqu'un d'acheter quelque chose dont il n'a pas besoin, si vous arrivez à faire boire des ânes qui n'ont pas soif, à vendre un sac de sable à un bédouin, à vendre un congélateur à un esquimaux, à vendre une paire de chaussures à un cul-de-jatte. »

Autant en période de croissance économique de tels slogans font sourire, autant en période de crise, on est effaré par un tel cynisme. Ainsi, on a donné envie aux classes défavorisées des cités de consommer à outrance des produits non nécessaires et ceci au prétexte de faire tourner la machine économique. Ce sont les vêtements de marque, les écrans plats de télévision, des téléphones portables, les jeux vidéo, etc. Quand on sait combien les classes défavorisées sont surendettées et combien le surendettement est

un fléau social de grande ampleur, on ne peut qu'être angoissé par cette dérive.

On a remplacé l'être par l'avoir

Comme le montre la sociologie, l'homme existe d'abord par son tissu relationnel, par les innombrables liens qu'il a tissés avec les autres. La théologie chrétienne ajoute que l'homme existe par les liens qu'il peut avoir avec le Tout Autre, Dieu (prière, lecture de la Parole de Dieu, engagement pour les pauvres, etc...).

Dans notre société de consommation, on a voulu faire croire que l'homme existe d'abord par tous ses avoirs et on a encouragé les personnes à l'accumulation de biens matériels. Pour pousser les uns et les autres à la course aux biens matériels, on a fait fonctionner au maximum l'envie d'avoir ce que l'autre possède. « Je me dois d'acheter tel produit, car je le vaudrais bien. » est un slogan publicitaire bien connu. Il revient à René Girard d'avoir montré que l'envie d'avoir la même chose que l'autre, voire plus, est le désir mimétique inscrit au plus profond de chaque être. Mais René Girard montre aussi que le désir mimétique non régulé, génère une très grande violence, il conduit à la rivalité mimétique : « Si le Décalogue consacre son commandement ultime à interdire le désir des biens du prochain, c'est parce qu'il reconnaît lucidement dans ce désir le responsable des violences interdites dans les quatre commandements qui le précèdent³. »

« La révolution qu'annonce et prépare le dixième commandement s'épanouit dans les Évangiles. Si Jésus ne parle jamais en termes d'interdits et toujours en termes de modèles et d'imitation, c'est parce qu'il tire jusqu'au bout la leçon du dixième commandement. Ce n'est pas par narcissisme qu'il nous recommande de l'imiter lui-même, c'est pour nous détourner des rivalités mimétiques⁴. »

3. R. Girard, « Je vois Satan tomber comme l'éclair », Paris, Grasset, 1999, 30.

4. R. Girard, *ibid.*, 32.

L'argent signe de toute-puissance

Pour augmenter de manière substantielle chez les personnes la rivalité mimétique, un des principaux moteurs de la machine économique, les Etats ont fait circuler une grande masse monétaire. L'argent est devenu un puissant levier par lequel beaucoup de nos contemporains ont recherché une puissance égale à celle de Dieu. La possession de beaucoup d'argent permettant le paraître et une forme de puissance à l'infini. On a donné comme modèle à suivre les traders des grandes banques qui pouvaient facilement gagner 1 à 2 millions d'euros de primes⁵ par an.

Dans cette course effrénée aux profits, on peut noter à la fois une recherche de l'abolition du temps et celle de la toute-puissance⁶. En quelque sorte, il s'agit de devenir autonome dans ses désirs et devenir l'égal de Dieu. Ce désir de toute-puissance nous a été confirmé par un grand responsable de banque qui affirmait qu'avec rien, on pouvait obtenir beaucoup si on possédait le savoir-faire financier. Quel meilleur exemple du désir d'être créateur : on peut à partir de rien, faire beaucoup à condition de connaître la formule magique !

Le scandale Madoff et les déboires de la Société Générale entre autres montrent que tout cela ne reposait que sur un vent fétide et putride. Le désir d'être tout-puissant n'est pas sans nous rappeler les déboires d'Adam et Eve après qu'ils aient goûté au fruit défendu de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 3).

Enfin, il est bon de se rappeler cette recommandation du Christ : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou bien il haïra l'un et aimera l'autre, ou bien il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et l'Argent (Mamon). » (Mt 6.24)

5. Cela nous a été confirmé par un des grands responsables du C.I.C. en 2006.

6. F. Sarg, « En quoi la perversité mine-t-elle la société ? De la sexualité à l'économie », *La Revue réformée*, N° 235, 2005, 56 à 65.

La parole humiliée au profit de l'image

Si nous faisons nôtre la démonstration de René Girard qui place la rivalité mimétique au cœur de la dérive de nos sociétés, on comprend aussi que l'image est magnifiée au détriment de la parole. L'image arrive à stimuler le désir et la rivalité mimétique comme aucun autre vecteur de communication ne peut le faire. Ainsi, certains films publicitaires sont de véritables chefs-d'œuvre artistiques, mais souvent ils promettent implicitement ou explicitement le bonheur par la consommation de tel ou tel produit. Alors que nous savons par l'Evangile que le vrai bonheur est d'être en route vers le Christ Ressuscité !

Nos contemporains passent de plus en plus de temps devant ces boîtes à images que sont les ordinateurs et les téléviseurs. Certains sociologues affirment qu'en moyenne un Français passe environ 20 heures par semaine devant la télévision et 15 heures devant un écran d'ordinateur. Même si une moyenne ne dit pas tout sur un phénomène, elle montre néanmoins son ampleur.

De moins en moins de paroles et de plus en plus d'images circulent entre les personnes. Toutes les activités humaines sont de plus en plus caractérisées par une atrophie de la parole. Ainsi, même dans le domaine de la santé où la parole devrait être un moyen thérapeutique important, on privilégie souvent uniquement les molécules chimiques. Tout cela n'est pas sans rappeler les réflexions pertinentes de Jacques Ellul sur la parole humiliée. Il est bon aussi de se rappeler que le deuxième commandement du Décalogue interdit d'idolâtrer les images. Enfin, l'apôtre Jean rappelle que c'est la parole qui a été faite chair et non pas l'image.

On a négligé et méprisé le travail

Loin de nous l'idée de vouloir dénigrer, dans cet article, le capitalisme. Celui-ci a permis à nos sociétés de décoller économiquement et de pouvoir distribuer à un grand nombre de personnes des biens matériels qui, auparavant, étaient réservés à une très petite minorité. Les progrès de la médecine, qui sont

indirectement liés à l'expansion du capitalisme, ont permis de gagner en deux cents ans, trente ans d'espérance de vie par personne. Cela n'est pass négligeable. Mais il faut distinguer dans le capitalisme deux courants différents. Il y a d'abord eu le capitalisme industriel qui est basé sur un investissement financier en vue de la production de biens matériels plus ou moins utiles. Cela est fort louable.

Depuis quelques années est, ensuite, apparu un capitalisme financier basé sur un jeu d'argent. On ne produit rien d'autre que de l'argent ! La perversité de ce système voulait qu'on puisse produire de l'argent à partir d'argent qu'on n'avait pas ou pas encore. Avec ce capitalisme, on est entré dans l'ère du jeu. On a joué avec de l'argent virtuel ! Le travail salarial fut dévalorisé au profit de ces jeux boursiers qui pouvaient rapporter des sommes importantes à leurs opérateurs.

Ce capitalisme a diffusé, dans les opinions publiques, l'idée que ce n'est pas le travail qui donne sa dignité à l'homme mais la chance qu'il peut avoir dans le jeu. Même dans les classes défavorisées, on a encouragé les chômeurs et les travailleurs pauvres à jouer au Loto pour changer leur destin.

On peut affirmer que cette société a négligé et méprisé le travail des mains. Il est bon de se rappeler ces quelques versets du Psaume 128.1 et 2 : « Heureux tous ceux qui craignent le Seigneur et suivent ses chemins ! Tu te nourris du labeur de tes mains, Heureux es-tu ! A toi le bonheur. »

Autres dérives

Nous n'insisterons pas sur cette autre dérive qui consiste à vouloir ouvrir de plus en plus de magasins le dimanche et, par la suite, de faire du dimanche un jour travaillé comme les autres au prétexte que cela permettra de gagner plus en travaillant plus. Comme le montrent beaucoup d'économistes, cela n'est pas évident. Car des magasins ouverts 7 jours sur 7 coûtent plus dans leurs frais de fonctionnement et donc augmenteront les prix.

Le seul résultat tangible est que la vie de famille sera encore plus menacée et que les personnes auront de moins en moins le temps d'aller louer le Seigneur à l'église. « Souviens-toi du jour du repos pour le sanctifier. »

Qu'il nous soit permis de pointer une dernière dérive.

Dans le Décalogue, le cinquième commandement ordonne : « Honore ton père et ta mère. » On peut traduire ce commandement par le fait que les anciens, dans une société, doivent avoir le droit de vivre dignement une retraite, les jeunes devant assurer la subsistance des anciens qui ne peuvent plus travailler. Nos sociétés ont trouvé le principe des retraites par répartition qui maximalise la solidarité inter-générationnelle. Depuis quelques décennies, d'astucieux financiers ont proposé des plans de retraites par capitalisation, au prétexte que cela est plus performant. Mais cela se fait au détriment d'une solidarité mutualiste.

Certains pays ont abandonné les retraites par répartition au profit des retraites par capitalisation en affirmant que les personnes doivent être libres de choisir leur avenir. A l'heure actuelle où beaucoup de fonds de pensions sont indexés sur des avoirs boursiers qui se sont effondrés et ne valent plus grand chose, un grand nombre de futurs anciens vivent dans l'angoisse. Quelle sera ma situation financière au moment de la retraite ?

Là encore, il faudra retrouver une solidarité inter-générationnelle telle que les Ecritures Saintes la recommandent.

Au terme de cette réflexion sur la perte des valeurs judéo-chrétiennes dans notre société occidentale, il nous est apparu qu'il n'est pas bon de faire le procès de quiconque (hommes ou femmes politiques, banquiers, etc.). Il n'est jamais bon de chercher des boucs émissaires⁷. Il y a une responsabilité collective à ces événements. Cependant, cette réflexion doit aider à dévoiler les mécanismes pervers qui se sont mis en place dans cette société à

7. Réflexion de J.-C. Trichet, Président de la B.C.E., lors d'une conférence à Strasbourg le 19.12.2008 devant les membres du Cercle de l'III.

caractère mondialisé et qui renie son héritage passé. Il est bon de cesser de magnifier le « moi je » et de revenir à des valeurs se préoccupant de l'autre, des autres, du tout Autre.

Les chrétiens, même s'ils ont encore l'impression de nager à contre-courant, devront témoigner dans leur vie qu'il y a d'autres repères que l'argent et la consommation. Les chrétiens sont aussi appelés à se rassembler pour former ensemble les futures élites de demain en rappelant les valeurs chrétiennes du vivre ensemble. Donnons, à ce sujet, la parole à Jean Sévilla :

« (À l'avenir) ... on devra tenir compte du socle chrétien de la civilisation européenne. La dignité de la personne, l'égalité entre l'homme et la femme, le respect d'autrui, la solidarité envers les faibles, le sens du pardon, toutes ces valeurs sont issues des évangiles. Croyants ou non, si nous voulons redonner de la cohésion à notre société, nous ne ferons pas l'économie de nos racines chrétiennes⁸. »

Enfin, il est bon de porter dans notre cœur, cette parole du Christ : « Ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu. » (Mt 4.4)

8. J. Sévilla, *Moralement correct. Recherche valeurs désespérément*, Paris, Perrin, 2007, 216.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2012

DE LA FACULTÉ JEAN CALVIN
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu les 17 et 18 février

Thème :

Evangile et réconciliation

(Briser le mur de l'hostilité (Ephésiens 2.14))

Conférences

Dieu et les hommes réconciliés par Jésus-Christ

P. BOLOGNESI, Padoue (Italie)

L'espérance de la réconciliation universelle

H. BLOCHER, FLTE, Vaux-sur-Seine

L'Eglise, ambassadrice de la réconciliation

N. FARELLY, professeur associé, FJC

Le commandement du pardon

M. JOHNER, professeur FJC

La réconciliation dans la vie publique

G. DUFOIX

Les religions, la violence, l'hostilité

N.

La réconciliation avec soi-même

N.

Ateliers avec H. Blocher, P. Bolognesi

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

HERMAN BAVINCK : SA VIE ET SON ŒUVRE

James EGLINTON*

Inconnu ou presque dans les pays francophones, Herman Bavinck (1854-1921) est un théologien majeur de la fin du XIX^e siècle¹. Bien que Bavinck ait souvent été éclipsé par son illustre confrère Abraham Kuyper, Kruithof établit pourtant qu'« arrivées à maturité, leurs convictions fondamentales étaient identiques² ». Les érudits ont longtemps considéré Bavinck comme la talentueuse doublure de Kuyper, mais ils réalisent désormais que Bavinck a lui-même été l'une des figures de proue du mouvement *néocalviniste* hollandais de cette époque. L'ouvrage de

* J. Eglinton a soutenu son doctorat, à New College Edinburgh, sur la pensée de Bavinck. Il est actuellement chercheur postdoctoral à l'Université de Kampen, Pays-Bas. Il remercie P.-S. Chauny et son épouse Audrey, qui ont corrigé la grammaire de ce texte et proposé quelques reformulations.

1. Bavinck n'est pas totalement inconnu dans le monde théologique francophone. Dans son *Introduction à la dogmatique réformée*, le théologien français Auguste Lecerf a critiqué l'œuvre de Bavinck parce que sa théologie n'était pas suffisamment « réformée » : « Une discipline canonique : tel est le caractère que nous avons voulu donner à notre travail. Nous avons cherché à le faire jusqu'ici, même par H. Bavinck, qui, à notre sens, s'est approché le plus de l'Idéal que nous contemplons () H. Bavinck, dans la partie introductive de sa dogmatique réformée, cette véritable somme du calvinisme contemporain, va bien plus loin. Il donne une esquisse des principes de la connaissance, tant générale que religieuse, et il formule la théorie des principes du protestantisme orthodoxe. Mais il n'éprouve pas le besoin de montrer pourquoi cette dogmatique doit être spécifiquement réformée. » *Introduction à la dogmatique réformée*, Paris, Éditions Je Sers, 1931, 9.

2. « In their maturity the fundamental convictions of the two men were the same. » Bastian Kruithof cité par Joel Beeke, « Herman Bavinck », *The Banner of Sovereign Grace Truth* (12:10), disponible en ligne sur : http://www.banneroftruth.org/pages/article_detail.php?733 (consulté le 13 mars 2010).

Heideman³ a fait autorité et marqué la fin de cette subordination de Bavinck à Kuyper, Bavinck y étant décrit comme « le théologien majeur du réveil calviniste néerlandais du XIX^e siècle⁴. »

L'étude des éléments biographiques de Bavinck conduit à considérer que ce théologien mérite toute notre attention.

La vie de Bavinck

Valentijn Hepp⁵ et R.H. Bremmer⁶ ont rédigé en néerlandais les deux premières biographies de Bavinck. Hendriksen, lui, a divisé la vie de Bavinck en trois parties⁷ : celle de la préparation (1854-1881), celle de la grande activité théologique (1881-1911) et, enfin, celle d'une grande activité dans d'autres domaines (1911-1921). Durant la dernière période, Bavinck a beaucoup écrit sur la psychologie, sur l'éducation et sur la politique.

Herman Bavinck est né le 13 décembre 1854 à Hoogeveen, aux Pays-Bas, à un moment où l'influence du modernisme sur la *Hervormde Kerk* (l'Eglise réformée d'Etat) était source de divisions⁸. Le processus de polarisation au sein de cette Eglise a d'ailleurs finalement abouti à la création d'une dénomination concurrente, la *Christelijke Gereformeerde Kerk* (l'Eglise néerlandaise chrétienne réformée, appelée aussi *Afgescheidenen* – en français, les séparatistes). Herman Bavinck était le fils d'un pasteur de cette nouvelle dénomination, Jan Bavinck, l'un des chefs de file de cette Eglise conservatrice. Ceci explique que le jeune Bavinck ait été surtout influencé par les idéaux des schismatiques.

3. E. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in Emil Brunner and Herman Bavinck*, Sheboygan Falls, Wisconsin, Van Gorcum & Comp. N.V. – Dr. H.J. Prakke & H.M.G. Prakke, 1959.

4. Joel Beeke, *op. cit.*

5. V. Hepp, *Dr. Hermann Bavinck*, Amsterdam, W. Ten Have, 1921.

6. R.H. Bremmer, *Herman Bavinck en zijn Tijdgenoten*, Kampen, Kok, 1966.

7. W. Hendriksen, « Translator's Preface », in Bavinck, Herman, *The Doctrine of God*, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, 1.

8. J. Hutton MacKay, *Religious Thought in Holland During the Nineteenth Century*, London, Hodder & Stoughton, 1911, 184.

« L'Eglise de Bavinck, sa famille et sa spiritualité étaient donc irrémédiablement ancrées dans une spiritualité réformée profondément piétiste. Il convient également de relever () qu'au milieu du XIX^e siècle le groupe sécessionniste était devenu réellement étroit, et même sectaire dans ses points de vue⁹. »

Après de brillantes études à l'Institut Hasselman, Bavinck s'inscrit en 1873 à la Faculté de théologie séparatiste de Kampen, alors que Jan Bavinck, pasteur à Kampen, avait été élu *docent* (professeur) de cette même Faculté. Cependant, après un an à Kampen, le jeune Bavinck fait le choix très controversé de s'inscrire à la Faculté de théologie de la *Hervormde Kerk*, à Leyde.

Théologiquement, la Faculté de Leyde était aux antipodes de celle de Kampen. Leyde se caractérisait par un modernisme très agressif¹⁰. Dans le contexte tendu de l'après-schisme et des suspensions existantes, quitter la Faculté schismatique de Kampen pour recevoir une formation moderniste et « scientifique » à Leyde était un choix pour le moins courageux. En septembre 1874, au grand désarroi de son père, Herman Bavinck commence ses études chez les « modernistes ». Il suivit ainsi la voie tracée par Abraham Kuyper dans le but d'étudier cette nouvelle théologie de près. Son désir était de « comprendre la théologie moderne » et d'obtenir « une formation plus scientifique que ce que la Faculté de Kampen pouvait lui apporter à ce moment-là¹¹. » Cette démarche était évidemment loin de susciter l'approbation des *Afgescheidenen*.

En 1877, Bavinck est diplômé en théologie et commence une thèse sur l'éthique d'Ulrich Zwingli. En 1880, avec les félicitations du jury, il devient docteur en théologie.

9. « Bavinck's church, his family and his own spirituality were thus definitively shaped by strong patterns of deep pietistic Reformed spirituality. It is also important to note that () by mid-nineteenth century the Seceder group had become significantly separatist and sectarian in outlook. » John Bolt, « Editor's Introduction », in Herman Bavinck, *The Last Things, Grand Rapids*, Baker Books, 1996, 10.

10. J. Hutton MacKay, *op. cit.*, 46-83 ; K.H. Roessingh, *De Moderne Theologie in Nederland : Hare Voorbereiding en Eerste Periode*, Groningen, Van der Kamp, 1915.

11. R.H. Bremmer, *op. cit.*, 20.

Ces années passées à Leyde furent difficiles à plusieurs égards. Il a regretté l'impression de pauvreté spirituelle que lui avaient laissée ses études là-bas. « [Leyde] m'a appauvri, [mes études] m'ont délesté non seulement de beaucoup de [présuppositions piétistes] (ce dont je suis bien content), mais aussi de choses qui, je le reconnais maintenant, surtout quand je dois prêcher, sont essentielles pour ma vie spirituelle¹². »

Cependant, la tension entre l'orthodoxie de sa jeunesse et les méthodes scientifiques apprises à Leyde donnent à l'œuvre de Bavinck sa spécificité. « Leyde lui a donné au moins deux choses : un respect pour l'érudition et une compréhension intime de la théologie libérale et moderne¹³. » Chez Bavinck, on retrouve à la fois une compréhension profonde de l'orthodoxie réformée et du monde contemporain.

Lors de son passage devant la commission des ministères, une certaine méfiance est manifestée à son égard, surtout en ce qui concerne sa doctrine de l'Écriture¹⁴. Néanmoins, Bavinck est reçu et consacré pasteur dans la *Christelijke Gereformeerde Kerk* et est appelé à un premier poste par la paroisse de Franeker, dans la province de la Frise. De courte durée, son séjour y est très apprécié. Durant cette période, il étudie les grands théologiens et refuse un poste de professeur à l'Université libre d'Amsterdam.

Après un an à Franeker, Bavinck est nommé professeur à la Faculté de théologie de Kampen, où il enseigne la dogmatique, l'apologétique, l'éthique, les études classiques, la mythologie, la philosophie et le grec. C'est une époque prolifique pour lui : il

12. « It has also greatly impoverished me, robbed me, not only of much ballast (for which I am happy), but also of much that I recently, especially when I preach, recognise as vital for my own spiritual life. » Valentijn Hepp, *op. cit.*, 84.

13. « Leiden gave him at least two things : a respect for substantial scholarship, and an acquaintance at first hand with the liberally affected modern theology. » Henry Zylstra, « Preface », in Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith, Grand Rapids*, Baker Book House, 5.

14. H. Bavinck, *Journal* (16 juin 1880).

est à la fois professeur, auteur et l'un des leaders de l'Eglise néerlandaise. En fait, il est avec Kuyper l'un des dirigeants de la nouvelle entité résultant de la fusion entre son Eglise (qui avait quitté la *Hervormde Kerk* dans l'*Afscheiding* en 1834) et le mouvement *Doleantie* conduit par Kuyper (qui était sorti de la *Hervormde Kerk* en 1886). Il épouse Johanna Adriana Schippers en 1888.

En 1895, Bavinck refuse de nouveau un poste de professeur à l'Université libre d'Amsterdam. Entre 1895 et 1901, Bavinck écrit son *magnum opus* : les quatre volumes de sa *Gereformeerde Dogmatiek* (*Dogmatique réformée*) récemment traduite en anglais.

Il est difficile de séparer nettement cette période de grande activité théologique de la période suivante (celle de sa grande activité dans d'autres domaines, qui va approximativement de 1911 à 1921). En fait, ces deux périodes se chevauchent. Le moment précis de cette transition est sans importance. On peut tout de même dire que le fait qu'il accepte un poste à Amsterdam en 1902 (époque où il termine sa *Dogmatique réformée*) est le premier moment marquant de cette transition. En 1908, c'est lui qui est invité à donner la prestigieuse série de conférences de la Faculté de Princeton, les *Stone Lectures*.

Bien que ses centres d'intérêt évoluent et qu'il se tourne vers la psychologie, l'éducation et la politique, Bavinck continue à écrire de manière toujours aussi abondante.

Bavinck, qui avait déjà manifesté son intérêt pour la politique à Franeker et à Kampen, devient en 1905 à Amsterdam et jusqu'en 1907 président du parti politique antirévolutionnaire, fondé par Kuyper. Bavinck est également élu président de la Première Chambre (*Erste Kamer*) du Parlement en 1911. Il milite aussi en 1917 pour que le droit de vote soit accordé aux femmes.

Durant cette période, Bavinck apporte également sa contribution en philosophie, en éthique pratique, en psychologie et en sciences de l'éducation. Citons, parmi d'autres, *Paedagogische Beginselen* (*Les principes de la pédagogie*, 1904), *Het Christelijke*

Huisgezin (*La famille chrétienne*, 1908), *Het Problem van den Oorlog* (*Le problème de la guerre*, 1915), *Het Onbewuste* (*Le sub-conscient*, 1915), *De Vrouw in de Hedendaagsche Maatschappij* (*Le rôle des femmes aujourd'hui*, 1918), *Christendom, Oorlog, Volkenbond* (*Le christianisme, la guerre et la Société des Nations*, 1920), *Bijbelsche en Religieuse Psychologie* (*La psychologie biblique et religieuse*, 1920). Sa contribution en sciences de l'éducation est assez importante pour susciter des ouvrages tels que *The Educational Philosophy of Herman Bavinck*, par Jaarsma¹⁵, et *De Paedagogiek van Bavinck*, par Van der Zweep¹⁶.

Il faut préciser que, durant cette période de grande activité dans d'autres domaines, Bavinck a continué à écrire en tant que théologien. Après avoir précédemment établi les bases de sa théologie, il travaillait à l'application pratique de sa doctrine. D'ailleurs, durant ces années, il a commencé à écrire une *Ethique réformée* que, malheureusement, il ne terminera pas.

Bavinck meurt le 2 juin 1921. Sa vie a marqué l'apogée du réveil néocalviniste aux Pays-Bas.

Pourquoi Bavinck mérite notre attention

D'abord, comme Trueman l'a démontré¹⁷, Bavinck est peut-être le dernier grand dogmaticien réformé dont les instincts sont tout à fait « classiques ». Dans la première édition de la *Gereformeerde Dogmatiek*, Bavinck fait preuve d'une grande aisance dans son utilisation de l'hébreu, du grec, du latin, de l'anglais, de l'allemand et du français, et bien plus d'une réelle maîtrise de l'héritage intellectuel du christianisme, d'Origène et d'Augustin à Schleiermacher et von Harnack, en passant par Thomas d'Aquin, Luther et Calvin. Il cite un grand éventail de théologiens d'une manière qui le rapproche de Jean Calvin.

15. C. Jaarsma, *The Educational Philosophy of Herman Bavinck*, Grand Rapids, Eerdmans, 1935.

16. L. Van der Zweep, *De Paedagogiek van Bavinck* (Kampen, Kok, 1935).

17. C. Trueman, « Some Advantages of Going Dutch », in *Themelios* (25:3, juin 2000), 1-4.

Ensuite, Bavinck présente les caractéristiques assez exceptionnelles d'un homme aux convictions tout à fait réformées, qui a fait de grands efforts pour interagir avec ses contemporains, comme le montrent l'attitude respectueuse qu'il a eue envers ses professeurs de Leyde ainsi que le contenu de la *Gereformeerde Dogmatiek*.

Enfin, Bavinck s'est distingué en ce qu'il a combattu, « d'une part, une orthodoxie formelle moribonde et, d'autre part, un piétisme évasif¹⁸. » Il en résulte une forme de calvinisme qui démontre « aussi bien une vraie catholicité d'esprit qu'une loyauté à la vérité qu'il avait comprise¹⁹. »

Malheureusement, il n'y a pas encore de traductions de Bavinck en français. Grâce aux efforts de la Société de traduction réformée néerlandaise, une édition anglaise de la *Gereformeerde Dogmatiek* (*Reformed Dogmatics*) a été publiée²⁰. Elle est peut-être plus accessible aux théologiens francophones que la version originale. Néanmoins, le monde de la théologie francophone a, sans doute, besoin d'un Herman Bavinck qui parle la langue de Molière.

18. « Moribond formal orthodoxy, on the one hand, and an evasive pietisme, on the other. » H. Zylstra, *op. cit.*, 10.

19. « True catholicity of spirit as well as unswerving loyalty to the truth as he saw it. » C. Van Til, « Bavinck the Theologian : A Review Article », *Westminster Theological Journal* (24:1, novembre 1961), 49-65.

20. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 vols., Grand Rapids, Baker, 2003-2008, trad. John Vriend, ed. John Bolt.

LE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DU « SIONISME CHRÉTIEN » MODERNE

Michaël de LUCA*

Qu'est-ce au juste qu'un « chrétien sioniste » ? Peut-on même dire qu'il existe ce que l'on pourrait qualifier de « sionisme chrétien » ? La question n'est pas absurde pour le lecteur francophone. En effet, si on cherche le terme « sionisme chrétien », on ne trouve pour l'heure aucune définition vraiment claire et synthétique dans la langue de Molière. Autrement dit, le « sionisme chrétien » est une catégorie qui reste à définir. Le terme est plus courant dans la littérature en anglais (sous *Christian Zionism*). L'objectif principal de notre contribution sera donc d'apporter quelques jalons pour une définition historique de ce « sionisme chrétien ». Il est important de préciser, à ce stade, que nous comprenons le terme « sionisme » comme étant le nationalisme juif né au XIX^e siècle et que nous entendons intuitivement le « sionisme chrétien », non pas comme une prétention nationale chrétienne sur le territoire d'Israël, mais comme étant « le mouvement des chrétiens qui soutiennent ce nationalisme juif ». Telle est la définition que nous nous proposons d'adopter pour l'instant et d'approfondir par la suite.

En dehors du fait que le sionisme chrétien est un sujet virtuellement inconnu du grand public, il s'avère être un objet d'étude pour le moins étonnant. On devine qu'il touche aux relations

*M. de Luca est étudiant en Master 2 Recherche à la Faculté Jean Calvin, à Aix-en-Provence.

entre le christianisme et le judaïsme mais, dans ce domaine, malheureusement, on pense plus spontanément aux persécutions des siècles passés, à l'antisémitisme et aux horreurs de la Shoah. L'idée d'un christianisme philosémite militant est donc, pour le moins, surprenante au premier abord. Quel rapport positif peut-il bien exister, en effet, entre le christianisme et le sionisme ? Une enquête historique est nécessaire pour déceler le lien de parenté existant entre le mouvement sioniste chrétien et le sionisme juif. Là encore, des surprises nous attendent, comme nous le verrons par la suite. En effet, le fait que le premier congrès sioniste chrétien vienne pratiquement un siècle après le premier congrès sioniste juif ne dit pas tout en ce qui concerne l'interdépendance historique des deux mouvements.

Etonnés, nous le sommes encore en découvrant que ce mouvement, pratiquement inconnu sous nos latitudes françaises, exerce une véritable influence sur la politique internationale outre-Atlantique. Certains experts des relations internationales et de la géopolitique montrent que le soutien que les Etats-Unis apportent à l'Etat d'Israël est déterminé, dans une certaine mesure, par l'influence du mouvement sioniste chrétien¹. En 2006, le pasteur John Hagee créait le premier « lobby » officiel du sionisme chrétien aux Etats-Unis (*Christians United For Israel, CUFI*), lequel représente un poids électoral de près de 40 millions d'électeurs et un réseau de près de 200 organisations évangéliques². Et le soutien apporté n'est pas qu'en paroles ou en prières seulement ; en effet, les organisations chrétiennes sionistes américaines contribuent financièrement de façon active, par exemple, pour aider les Juifs qui le désirent à faire leur *aliya* (retour en Israël).

Certains se demanderont peut-être pourquoi des chrétiens décident tout à coup d'encourager l'immigration juive en Israël, ou

1. Voir C. Belin, *Israel's Improbable Allies : Christian Zionism and its Strategic Consequences for the United States, Israel and the Palestinians*, contribution de l'auteur à une conférence du Middle East Institute, Columbia University, 13 mars 2008.

2. A titre de comparaison, le puissant lobby pro-Israélien des Juifs américains représente environ 6 millions d'électeurs.

bien quel est l'intérêt de soutenir le gouvernement israélien. En réalité, les motivations des sionistes chrétiens ne sont pas d'ordre économique, politique ou stratégique ; elles sont d'abord et avant tout d'ordre théologique, un fait original dans le champ des relations internationales en général et de la politique extérieure américaine en particulier. La théologie du sionisme chrétien insiste à la fois sur deux aspects : l'aspect prophétique et l'aspect eschatologique de certains textes bibliques. Les sionistes chrétiens croient, en effet, que la création de l'Etat d'Israël en 1948 est l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament concernant le retour du peuple juif sur sa terre promise, et que le peuple juif a un rôle fondamental à jouer dans le plan divin concernant la fin des temps et l'avènement du règne du Christ³. Le problème est que sur le terrain sensible du Proche-Orient, la théologie sioniste chrétienne n'est pas sans provoquer des réactions d'opposition parfois radicales, y compris parmi la population chrétienne autochtone⁴.

Nous n'ignorons pas le caractère sensible d'un tel sujet situé aux frontières du politique et du religieux, là où tous les écarts les plus fâcheux sont possibles, même dans une approche comme la nôtre qui se veut d'abord historique. Conscient de ce fait, c'est donc avec humilité et mesure que nous voudrions tenter de définir plus précisément ce qu'est le « sionisme chrétien » en retraçant ses origines historiques ; cela nous conduira à un rappel préalable de ce que fut le sionisme politique dès la fin du XIX^e siècle.

3. F. Encel, un spécialiste de la géopolitique au Proche-Orient, donne la définition suivante : « Le courant communément appelé sionisme chrétien, essentiellement représenté dans les Eglises évangéliques américaines et, marginalement, dans certains milieux protestants français, britanniques et scandinaves, correspond à une volonté non pas de s'installer en Israël à la manière du sionisme, mais d'aider et d'encourager les Juifs à le faire. Cette volonté s'articule autour d'une série d'interprétations de la Bible valorisant le rôle eschatologique du peuple juif dans la Parousie et l'avènement de la fin des temps. » In Encel et Thual, *Géopolitique d'Israël : dictionnaire pour sortir des fantasmes*, Paris, Seuil, 2004, 368-369.

4. Un texte collectif (la Déclaration de Jérusalem sur le sionisme chrétien) signé en 2008 par des évêques locaux condamne avec force cette approche théologique à cause de ses implications politiques.

I. Naissance et évolution du nationalisme juif

Il y a souvent eu, au cours de l'histoire, des mouvements de retour de Juifs en Palestine ; ils étaient sporadiques, d'initiatives individuelles et non organisés, souvent liés à des périodes de persécution ou d'expulsion des royaumes chrétiens. Les choses changent radicalement au cours du XIX^e siècle, qui voit naître le sionisme politique. L'originalité du sionisme est alors sa portée politique et sa revendication nationaliste ; jusque-là, en effet, le retour en terre d'Israël était un événement uniquement envisagé dans un cadre eschatologique, hors de la sphère d'activité humaine, un fait religieux plutôt qu'un fait politique. Le sionisme politique va contribuer à inverser ce rapport. La naissance du sionisme a été rendue possible par l'évolution des mentalités et par les profonds bouleversements du siècle qui touchent aussi les Juifs d'Europe. A l'extérieur du monde juif, le contexte intellectuel est marqué par les conséquences de la Révolution française, l'influence de la philosophie des Lumières et l'essor des nationalismes dans toute l'Europe. Cet élan nationaliste se retrouve dans les écrits de certains présionistes comme Joseph Natonek qui publie, en 1861, *Le Messie ou l'émancipation des Juifs*, dans lequel il assimile les espoirs nationalistes à une sorte de messianisme⁵. Notons aussi l'important Moses Hess qui publie, en 1862, *Rome et Jérusalem*, dans lequel « Rome » fait référence à l'indépendance nationale fraîchement acquise en Italie et « Jérusalem » à l'idée que cette même indépendance est valable pour les Juifs ; en ce sens, il est véritablement un présioniste⁶. Le monde juif du XIX^e siècle est aussi très marqué, sur le plan idéologique et éthique, par les thèses socialistes naissantes⁷. Sur le plan culturel,

5. Voir D. Boyer, *Les origines du sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

6. Voir M. Cohen, *Du rêve sioniste à la réalité israélienne*, Paris, La Découverte, 1990.

7. M. Hess était lui-même à la fois socialiste et nationaliste. Il est intéressant de noter que le sionisme a connu d'importants courants de gauche en son sein et même la concurrence, sur le plan politique, du mouvement Bund (mouvement du socialisme juif antisioniste). Voir S. Avineri, *Histoire de la pensée sioniste : les origines intellectuelles de l'Etat juif*, Paris, Lattès, 1982, et aussi, sur les thèses de M. Hess, A. Dieckhoff, *L'invention d'une nation : Israël et la modernité politique*, Paris, Gallimard, 1993.

le XIX^e siècle est aussi le siècle du romantisme et de la redécouverte de la Palestine par le biais des voyages et de l'engouement nouveau pour l'archéologie. La terre biblique est idéalisée dans les imaginaires romantiques qui se passionnent pour l'Orient. Attias et Benbassa écrivent à propos de l'expédition de Napoléon Bonaparte en Palestine, en 1799, que :

« C'est la première fois depuis les Croisades qu'une armée occidentale s'aventure dans cette contrée. L'événement est de taille et bien de nature à échauffer les esprits. » Et ils ajoutent plus loin : « Les courants romantiques en littérature et en art ainsi que la recherche historique et archéologique donnent à ces matériaux un charme tout exotique, et ce flot d'informations atteint aussi le lecteur juif⁸. »

Sur le plan de la politique internationale, le XIX^e siècle est marqué par la formation des empires coloniaux européens, qui véhiculent dans leurs colonies le progrès technique et les valeurs du monde occidental dans l'esprit de ce que l'on a appelé la « mission civilisatrice de l'Occident ». On trouve même ces accents surprenants dans la déclaration de Lahanne, un proche de Napoléon III, qui, dès 1860, se prononce en faveur du droit des Juifs à disposer d'une patrie en Terre Sainte :

« Placés comme un vivant trait d'union entre trois mondes, vous devez amener la civilisation chez les peuples encore inexpérimentés, vous devez porter les lumières d'Europe que vous avez recueillies à flots. Marchez, Juifs de tous les pays !⁹ »

Au sein du monde juif de l'époque, ces encouragements de non-Juifs et les écrits des premiers penseurs présionistes reçoivent un accueil très tiède, pour ne pas dire carrément indifférent. Parmi les bouleversements qui touchent la communauté juive dans le courant du XIX^e siècle, l'enjeu est ailleurs. En effet, l'émancipation juridique et religieuse des Juifs en Europe leur ouvre les portes de l'assimilation dans la société occidentale comme jamais

8. In J.-C. Attias et E. Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, 2^e édition, Paris, Flammarion, 2001, respectivement 187 et 190.

9. Cité dans D. Perrin, *Palestine, une terre, deux peuples*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000, 92.

auparavant. Avineri écrit que « le Juif moderne, émancipé, fait son entrée dans un univers où le nationalisme va croissant, pour s'y voir confronté avec des problèmes d'identité inattendus, d'origine interne ou externe », et il résume ainsi la situation :

« Les Lumières et les conséquences de la Révolution française dans la majeure partie de l'Europe mettent fin à cet équilibre (celui féodal où les Juifs étaient marginalisés des fonctions publiques et autres). La sécularisation et le libéralisme ouvrent la société européenne aux Juifs sur un pied d'égalité. () Cette révolution-là sort les Juifs de la plupart des pays européens du statut marginal et de la position périphérique qui étaient les leurs au début du XIX^e siècle, pour les pousser vers les positions centrales et même très en vue qu'ils occupent à la fin du siècle¹⁰. »

Or ce changement de contexte politique et social crée des tensions au sein de la communauté juive, qui se trouve tiraillée entre l'attachement à ses valeurs communautaires et la possibilité radicalement nouvelle d'intégrer à égalité de droits les structures de la société. De ce fait, c'est l'identité juive qui est en question¹¹. Deux tendances vont s'affronter : celle qui prône l'assimilation et celle qui défend le particularisme de l'identité religieuse juive. Ce deuxième courant va donner naissance aux communautés juives dites « orthodoxes », qui préféreront la fidélité aux principes de vie de la Torah à l'adoption des valeurs et des mœurs de la culture ambiante. Ces communautés religieuses seront d'ailleurs des adversaires du sionisme politique, considéré comme étant une déviance séculière du judaïsme et une concession faite à l'esprit nationaliste du temps.

C'est, en effet, dans un contexte soit d'indifférence générale ou, pire, d'opposition de la part des communautés religieuses que commence à germer la pensée sioniste dans le courant du

10. S. Avineri, *op. cit.*, 22 pour la première citation dans le texte et 19 pour la citation longue.

11. « Le judaïsme se retrouvait réduit à n'être plus qu'une « confession » parmi d'autres et non plus cette communauté structurée, ce peuple que la discrimination même dont il avait été l'objet jusqu'alors avait contribué à maintenir. » In J. Madaule, *Israël et le poids de l'élection : d'Abraham à aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1983, 121.

XIX^e siècle. La plupart des responsables religieux de l'époque considèrent les aspirations sionistes comme illégitimes sur le plan théologique et néfastes pour l'identité religieuse juive, comme le résume bien Alain Dieckhoff :

« Le sionisme est, pour les traditionalistes, sacrilège pour deux raisons. D'abord, en invitant les Juifs à immigrer en *Eretz Israël* en masse, pour construire une société autonome, le mouvement sioniste cherche à opérer, par des moyens humains, une pseudo-rédemption alors même que le rassemblement des dispersés ne peut être que l'œuvre exclusive et miraculeuse de Dieu. Ensuite, parce que le sionisme, idéologie séculière défendue par les transgresseurs des règles les plus sacrées du judaïsme, a pour objectif avoué de normaliser l'existence juive dans un cadre politique, faisant ainsi disparaître l'unique vocation, éternelle, des Juifs : être un peuple de prêtres sanctifiant, partout et toujours, le Nom de Dieu. Le sionisme est donc doublement invalide sur le plan théologique : d'une part, parce qu'il remet radicalement en cause la vision messianique < passive >, d'autre part, parce qu'il entend gommer la spécificité religieuse du peuple juif¹². »

Le sionisme politique s'est volontairement constitué en marge, voire en rupture totale, avec la tradition religieuse juive, et Dieckhoff va jusqu'à dire ceci :

« Si le judaïsme est avant tout un théocentrisme, le sionisme, lui, est un anthropocentrisme ; ce n'est plus Dieu qui, par son verbe, établit une alliance éternelle avec des tribus nomades qu'il institue en un peuple, mais le peuple lui-même qui, présent à lui-même, immédiatement, donne sens à son histoire. »

Il se trouve cependant quelques religieux, assez rares, pour justifier et défendre le sionisme, comme par exemple Judah Alkalai et Zvi Kalischer, deux rabbins de la première moitié du XIX^e siècle, qui sont parmi les premiers à tenter de concilier les aspirations nationalistes de leur temps et la tradition juive. Ils encouragent le retour et la colonisation de la terre d'Israël comme

12. A. Dieckhoff, *op. cit.*, 157, ainsi que la citation suivante.

première étape de la rédemption préparant la venue du Messie¹³. Celui dont les thèses ont été le plus influentes est, sans aucun doute, le Rav Kook dans la seconde moitié du siècle et, surtout, par la suite au XX^e siècle. Il développe une théologie assez originale pour l'époque. Pour le Rav Kook, les militants sionistes laïques sont, en réalité, les instruments de la providence divine qui les dépasse et qui consiste dans la préparation des Juifs au Retour. Autrement dit, les sionistes font la volonté de Dieu malgré eux, comme il l'a écrit lui-même :

« Subjectivement, [les pionniers sionistes] peuvent penser qu'ils se trouvent motivés par des idées politiques () alors qu'en réalité ils agissent dans le cadre cosmique de la volonté divine, où la motivation qu'ils croient laïque et même athée sert seulement de paravent à la signification réelle de leur action : celle-ci participe au mouvement rédempteur de Dieu. Ces gens-là peuvent contribuer à la venue ultime du Messie, même sans y croire. () Eux-mêmes l'ignorent, mais ils se trouvent au service de l'œuvre divine. » Et Avineri ajoute ce commentaire : « De cette manière, le repeuplement du Pays d'Israël, même par des athées blasphémateurs, devient une étape sur la voie du salut. () Cette dialectique permet à Kook d'affirmer que le judaïsme religieux doit considérer le sionisme non sous sa forme extérieure mais à travers son contenu immanent¹⁴. »

De cette façon, ces rabbins tentent de donner une légitimité au sionisme politique, même à son insu, mais malheureusement pour eux, comme le souligne Greilsammer : « () le grand public juif ne s'intéressait pas du tout, dans les années 1850-1870, à leurs thèses. Celles-ci étaient soit complètement négligées, soit jugées utopiques et tournées en dérision dans les cercles intellectuels¹⁵. » En réalité, ce sont à la fois l'antisémitisme persistant et les persécutions, notamment en Russie, qui donnent une pertinence au

13. Cette distinction d'une rédemption par étapes est nouvelle dans le judaïsme de l'époque. C'est l'idée que les hommes sont participants du travail de rédemption qu'ils peuvent préparer par leurs actions, en l'occurrence le retour en *Eretz Israël*. Cette vision tranche avec la vision traditionnelle où c'est l'avènement du Messie qui amène, à la fois, la rédemption du peuple et son retour en Terre Sainte.

14. S. Avineri, *op.cit.*, 259-260.

15. I. Greilsammer, *Le sionisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 21.

sionisme politique vers la fin du siècle. Après l'assassinat du tsar Alexandre II en 1881, des pogroms sont organisés et de nombreux Juifs se voient contraints de fuir la Russie¹⁶. Ce regain de violence pousse certains intellectuels juifs, comme Léon Pinsker, à envisager qu'un Etat pour les Juifs serait une solution à l'antisémitisme¹⁷. C'est aussi à cette époque que naît le mouvement Hibbat Zion (Amants de Sion, 1882), dont l'objectif est d'aider au retour et à l'installation des Juifs qui voudraient faire leur *aliya* en Palestine.

De même, l'assimilation montre ses limites, notamment en France avec l'affaire Dreyfus qui, d'ailleurs, choqua beaucoup Theodore Herzl, qui était présent pour couvrir l'événement en qualité de journaliste. Ce n'est pas tant l'antisémitisme des Français qui le troubla que le fait que le capitaine Dreyfus était un Juif parfaitement intégré, assimilé à la culture de son pays et pourtant l'objet de discriminations¹⁸. Déjà Moses, à son époque, soulignait les limites de l'assimilation en la soupçonnant de n'être qu'un leurre¹⁹. Ces événements vont contribuer à la prise de conscience que la création d'un Etat pour les Juifs pourrait être la solution à la « Question juive » ; c'est, en tout cas, la conviction de Herzl dans son fameux essai *L'Etat des Juifs*, en 1896. Véritable manifeste du sionisme politique, l'auteur y revendique avec force « que l'on nous donne la pleine souveraineté sur une

16. Les pogroms russes et la politique antisémite du gouvernement tsariste obligèrent près de 3 millions de Juifs à quitter la Russie entre 1882 et 1914. Seule une infime partie d'entre eux se rendent en Palestine.

17. L. Pinsker, un humaniste juif de Pologne, pensait que l'antisémitisme était provoqué par la paranoïa des Etats qui tendent à penser que les Juifs sont une sorte de « menace fantôme » permanente. Dans son influent manifeste pour « l'auto-émancipation des Juifs », en 1882, il pense au sionisme comme solution à cet antisémitisme. Herzl le rejoindra sur ce point. C'est aussi à cette époque qu'un certain Eliezer Ben Yehouda va s'installer en Palestine et y fait renaître la langue hébraïque (il est le fondateur de l'hébreu moderne), élément primordial à la future formation d'une conscience nationale. Voir sur ce point Greilsammer, *op. cit.*, 24.

18. S. Avineri exprime le désarroi de Herzl ainsi : « Ce qui lui parut particulièrement scandaleux fut qu'il s'agissait là d'un Juif totalement émancipé, parfaitement intégré et on ne peut plus laïque. On pouvait difficilement être plus patriote, plus militariste, et plus « non juif », dans le sens accepté du terme, que le capitaine Alfred Dreyfus. » In S. Avineri, *op. cit.*, 23.

19. Voir Y. Manor, *Naissance du sionisme politique*, Paris, Gallimard, 1981, 31.

parcelle suffisante de la surface du globe, de manière à satisfaire les besoins légitimes de notre peuple. Nous nous occuperons de tout le reste. » Et il précise plus loin : « La Palestine reste notre patrie historique inoubliable²⁰. » Ceci étant, l'Etat envisagé sera un Etat clairement laïque, comme l'affirme Herzl :

« Aurons-nous une théocratie ? Non ! Si la foi maintient notre unité, la science nous libère. C'est pourquoi nous ne permettrons pas aux velléités de nos chefs religieux d'émerger (). [l'armée et le clergé] n'ont pas à s'immiscer dans les affaires de l'Etat qui les distingue, car cette ingérence provoquerait des difficultés extérieures et intérieures. Chacun est aussi libre dans sa foi ou son incroyance que dans sa nationalité²¹. »

Le père fondateur du sionisme politique organise le congrès de Bâle en 1897. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on peut parler historiquement de naissance du « sionisme ». Le programme formule ainsi son objectif : « Le sionisme vise à obtenir, pour le peuple juif, la création d'un foyer [national] reconnu et garanti par le droit public en Palestine. » Le génie politique de Herzl fut de faire de la « Question juive » une question politique, et même de politique internationale, et non plus une question religieuse ou raciale²². Le sionisme du XIX^e siècle est donc bien, d'abord et avant tout, une entreprise politique. Longtemps ignoré par la communauté juive, ce sionisme politique ne devient fédérateur qu'au XX^e siècle et le mouvement s'achemine vers sa concrétisation.

L'épopée sioniste prend de l'ampleur au XX^e siècle malgré des débuts difficiles. Chaim Weizmann, le successeur de Herzl à la tête du mouvement sioniste international, poursuit les efforts diplomatiques en faveur de la création d'un Etat juif. Un temps, l'Argentine ou un pays d'Afrique, comme l'Ouganda, furent proposés pour établir un foyer national juif, mais rapidement rejetés.

20. T. Herzl et C. Klein, *L'Etat des Juifs* ; suivi de : *Essai sur le sionisme : de l'Etat des Juifs à l'Etat d'Israël*, Paris, La Découverte, 2003, 41 et 44.

21. *Ibid.*, 94.

22. Voir Y. Manor, *op. cit.*, 258ss.

C'est sur la Palestine que se porte résolument la volonté politique du sionisme. Des vagues régulières d'*aliya* sont organisées et des colonies s'établissent. Puis intervient la Première Guerre mondiale, qui voit s'écrouler l'Empire ottoman. C'est dans ce contexte de guerre que le premier espoir concret se fait jour pour les sionistes : la Déclaration Balfour de 1917 envisage favorablement la création d'un foyer national juif en Palestine, laquelle passe sous mandat britannique. C'est alors que le sionisme devient dans la communauté juive un véritable mouvement de masse pourvu d'un large soutien. L'entre-deux-guerres est aussi une période marquée par les premiers heurts entre colons juifs et communauté palestinienne autochtone²³.

Cependant la Déclaration Balfour ne fut pas suivie dans les faits et l'immigration juive fut même régulée, voire limitée, par la puissance mandataire. Ce n'est qu'après le drame de la Shoah et la mort de 6 millions de Juifs dans les camps de concentration nazis, lors de la Seconde Guerre mondiale, que la communauté internationale décide de faire droit aux revendications sionistes. C'est ainsi que l'Organisation des Nations Unies met en place un plan de partage de la Palestine qui aboutit à la création de l'Etat d'Israël, lequel concrétise enfin les aspirations nationales juives. Dans un contexte de tension militaire extrême, puisque les voisins arabes sont sur le pied de guerre, David Ben Gourion déclare l'indépendance d'Israël le 14 mai 1948.

Mais *quid* du sionisme après la création de l'Etat d'Israël ? En effet, le but premier du sionisme politique étant atteint, que va devenir l'idéologie sioniste ? En fait, dans le contexte difficile

23. En 1920 et 1929, les Palestiniens provoquent des grèves et des émeutes pour contester la colonisation juive. Ces événements sont le prélude d'une plus grande révolte, qui aura lieu entre 1936 et 1939. A cause de ces troubles, certains craignent que les ambitions du sionisme ne soient un facteur de réveil d'un nationalisme palestinien antagoniste. C'est ce que souligne un analyste dans un ouvrage de 1920 aux accents visionnaires : « Il importe, pour le repos du monde, de ne pas ouvrir en plein XX^e siècle une question de ce genre qu'on ne pourra plus fermer après ; il importe de ne pas poser un problème qui sera le point de départ de nouvelles querelles, d'âpres animosités religieuses. » Et, plus loin : « Les sionistes, sans s'en douter, sont en voie de faire dresser dans l'autre camp les consciences [nationalistes] endormies (...). » In N. Moussalli, *Le sionisme et la Palestine*, Genève, Abar, 1919, 51.

des conflits israélo-arabes répétés et de la guerre froide, le sionisme incarné dans l'Etat d'Israël va évoluer. C'est la campagne militaire israélienne de 1967 qui marque un tournant. La guerre des Six Jours est particulière, car elle relève d'une initiative militaire israélienne et que, après une campagne éclair, Israël récupère notamment Jérusalem-est. C'est un événement marquant qui fait dire à André Neher : « A Jérusalem, nous sommes aujourd'hui les témoins d'un *tiquoun* (perfectionnement) de caractère prophétique, mystique et messianique²⁴. » Cette citation marque bien le tournant : le vocabulaire religieux fait son entrée avec une profondeur nouvelle dans le champ de la rhétorique sioniste. Des Juifs religieux prennent l'initiative d'aller s'installer en Judée et en Samarie (Cisjordanie) et dans la bande de Gaza. Le parti Gush Emunin est créé pour représenter ces colons israéliens qui, s'inspirant des mêmes motifs que le sionisme religieux du XIX^e siècle, justifient leur colonisation sur une base messianique. Le nouveau sionisme est donc radicalement religieux²⁵. Comme l'écrit Finkelkraut, « 1967 : cette fatidique victoire raviva le messianisme endormi du mouvement religieux²⁶ », et pas seulement au sein du judaïsme religieux mais aussi au sein de ce christianisme sensible au destin d'Israël, ce sionisme chrétien, dont nous allons parler à présent.

II. Histoire à rebours du sionisme chrétien

Pourquoi une histoire « à rebours » du sionisme chrétien ? Tout simplement parce qu'il n'y a pas encore, à notre connaissance, d'ouvrage intitulé « Histoire du sionisme chrétien », en français. De fait, pour connaître d'où vient le mouvement que nous qualifions de « sionisme chrétien », un travail d'enquête est nécessaire. C'est principalement à partir de sources secondaires (c'est-à-dire

24. A. Neher, *Un maillon dans la chaîne : André Neher*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1995, 136.

25. Comme le remarque K. Armstrong au sujet de cette évolution de vocable dès 1967 : « Israel, which was founded by defiantly secular idealists, seems to be swinging toward religion. » In K. Armstrong, *Holy War : the Crusades and their Impact on Today's World*, New York, Anchor Books, 2001, 314.

26. A. Finkelkraut, *La réprobation d'Israël*, Paris, Denoël-Gonthier, 1983.

qui touchent, en premier lieu, à l'histoire du sionisme politique tel que nous venons de le décrire) que nous allons tenter de remonter la piste vers les origines de ce mouvement de pensée chrétien²⁷. Nous remonterons le cours du temps en voyant, tout d'abord, comment le sionisme chrétien se révèle au XX^e siècle, puis nous verrons quelle a été l'influence de ce courant au XIX^e siècle, en particulier sur le sionisme politique, et, enfin, nous essaierons de montrer que ce mouvement plonge ses racines jusqu'au temps de la Réforme au XVI^e siècle.

Remontons donc la filière historique du sionisme chrétien, en commençant par son influence au cours du XX^e siècle. C'est, en effet, dans l'actualité de la deuxième partie de ce siècle en particulier que le sionisme chrétien trouve sa légitimité. Jacques Ellul, en introduction de son ouvrage au titre explicite, *Un chrétien pour Israël*, dit que ce qui l'a amené à s'intéresser au sort d'Israël, c'est la victoire israélienne contre ses adversaires arabes en surnombre en 1948 :

« Leur victoire me parut être une sorte de miracle. Et je me posai alors des questions simples : et si effectivement c'était le retour dans la Terre promise ? Et si Israël était toujours le peuple de Dieu, non point rejeté ? Et si tout cela obéissait au dessein de Dieu dans l'Histoire ?²⁸ »

A ces questions, Jean-Marc Thobois répond clairement :

« Ainsi historiquement, il est indiscutable que les événements que nous vivons depuis près d'un siècle s'inscrivent dans la ligne prophétique qui parcourt toute la Bible, et qu'ils ont donc une profonde signification spirituelle. » Et, plus loin : « Nous vivons un temps exceptionnel. Depuis déjà plus d'un siècle, les antiques prophéties relatives à la résurrection d'Israël s'accomplissent. Le rassemblement des exilés est en cours. » « Le miracle est évident pour tous : les Ecritures s'accomplissent sous nos yeux²⁹. »

27. Dans une certaine mesure, notre travail dans les pages qui vont suivre s'apparente à du défrichage historique ; qu'on nous pardonne donc certaines imprécisions ou, parfois, des pistes de réflexion qui ne prétendent pas être autre chose étant donné le manque de matériaux à notre disposition.

28. J. Ellul, *Un chrétien pour Israël*, Paris, Editions du Rocher, 1986, 13.

29. J.-M. Thobois, *Je ne veux pas que vous ignoriez ce mystère...*, Montmeyran, Emeth

On peut donc qualifier le XX^e siècle de « siècle du sionisme chrétien » à la fois parce que c'est au cours de ce siècle que les événements les plus importants pour le réveil de sa théologie se sont produits, mais aussi parce que c'est au XX^e siècle qu'a été organisé le premier congrès sioniste chrétien durant lequel le terme lui-même a été adopté³⁰. Ce congrès a eu lieu, en 1985, à Bâle, dans les locaux mêmes qui avaient accueilli le premier congrès sioniste organisé par Theodor Herzl en 1897. Lors de ce congrès, près de 600 délégués chrétiens de vingt pays différents ont adopté les points suivants :

1. Non à l'antisémitisme et appel aux chrétiens à reconnaître l'alliance éternelle de Dieu avec « son peuple et sa terre ».
2. Appel aux Juifs à reconnaître l'aspect prophétique de la création de leur Etat (et non leurs propres forces) et encouragement à l'*aliya* avec le soutien des chrétiens.
3. Appel aux nations à rétablir leurs ambassades à Jérusalem en reconnaissance que « c'est la ville éternelle, donnée par Dieu » aux Juifs, et « reconnaître la Judée et la Samarie comme appartenant à cette terre biblique ».
4. Menace contre les pays qui s'opposent à Israël, en particulier les pays arabes et l'URSS.
5. Appel aux nations à la reconnaissance de l'Etat d'Israël et à cesser les boycotts et autres mesures restrictives.
6. (*Conclusion*) Prière pour la paix au Moyen-Orient et dans le monde selon la promesse prophétique de Dieu³¹.

Même si ce congrès est passé largement inaperçu sur le plan médiatique, certaines initiatives des sionistes chrétiens ont eu une audience bien plus large. Ces grandes campagnes de publicité dans certains journaux à grand tirage aux Etats-Unis, en 1977 et 1997

Éditions, 2007. Respectivement 162, 164 et 165. En ce qui concerne les deux dernières citations, l'auteur désigne en particulier le retour des Juifs de l'ex-URSS, mais son propos vaut pour l'ensemble des événements historiques concernant Israël au XX^e siècle.

30. François Celier, qui nous relate l'événement, affirme qu'il préfère le terme de « sionisme biblique » à celui de sionisme chrétien (adopté à Bâle en 1985), car il craint que le terme de « sionisme chrétien » soit mal interprété par les détracteurs du sionisme politique. Voir F. Celier, *La folie de Dieu*, Éditions Concordia, 1986.

31. Rapporté par F. Celier, *ibid.*, 185-189.

notamment, en sont un bon exemple³². L'appel à soutenir Israël y est clair. Henri Tincq rapporte dans un article du *Monde* que, au début des années 2000, près de 30 millions de protestants américains se disaient convaincus que la politique d'Ariel Sharon et les revendications en faveur du Grand Israël reposaient « sur une légitimité divine fondée dans les prophéties bibliques³³. » Avec de tels scores d'opinion et une légitimation aussi forte, il n'est pas étonnant que le premier ministre israélien Benyamin Netanyahu ait affirmé, en 1998, devant une assemblée de chrétiens sionistes américains : « Nous n'avons pas de meilleurs alliés que les gens assis dans cette salle³⁴. » Le sionisme chrétien, en particulier aux Etats-Unis, exerce une influence concrète que les journalistes tendent à considérer comme celle d'un lobby chrétien pro-sioniste. Le sionisme chrétien devient même, petit à petit, un élément ambiant de la culture religieuse américaine³⁵. Pratiquement, les chrétiens sionistes aujourd'hui contribuent activement (c'est-à-dire financièrement) à diverses activités ou œuvres en faveur d'Israël comme par exemple : l'aide à l'*aliya* des Juifs de l'ex-URSS et leur installation en Israël³⁶ ; l'encouragement au tourisme³⁷ ; et, plus

32. En 1997 paraissait dans le *New York Times* (du 18 avril) un encart publicitaire intitulé *Christians Call for a United Jerusalem*, avec le texte suivant : « Join us in our holy mission to ensure that Jerusalem will remain the undivided, eternal capital of Israel. The battle for Jerusalem has begun, and it is time for believers in Christ to support our Jewish brethren and the State of Israel. The time for unity with Jewish people is now. » In S. Sizer, « Christian Zionism : Justifying Apartheid in the Name of God », *Churchman*, n° 115, 2001, 157.

33. H. Tincq, « Le « sionisme chrétien » inspire certains bataillons électoraux de M. Bush », *Le Monde*, 20 octobre 2004.

34. Propos du premier ministre israélien tenus devant une assemblée de Voices United for Israel, réseau d'organisations évangéliques américaines pro-sionistes, réunie à Orlando (Floride). Propos rapportés dans l'article d'H. Tincq au *Monde*, *ibid*.

35. Voir P. Johnson, « Mainline Churches and United States Middle East Policy », in Haddad, *art. cit.*, *op. cit.*, 111.

36. Y compris dans des implantations en Cisjordanie. Encel note que, entre 1994 et 2002, l'un des plus puissants mouvements sionistes chrétiens américains, la Fraternité internationale des chrétiens et des juifs (International Fellowship of Christians and Jews, fondée en 1983), a récolté presque 65 millions de dollars au profit de l'immigration juive en Israël, tandis qu'une autre congrégation très active baptisée Christians for Israel/USA a financé, depuis 1991, l'émigration vers Israël (l'*aliya*) de 65 000 Juifs d'ex-Union soviétique. In Encel, « Le sionisme chrétien », *Hérodote*, La Découverte, 2005, 45.

37. L'Ambassade chrétienne de Jérusalem organise, par exemple, chaque année des excursions d'été pour les jeunes et un grand rassemblement annuel pour la fête de Soukkoth.

étonnant, le financement du projet de construction du Troisième Temple ainsi que la formation de ses futurs prêtres³⁸.

En réalité, ce sont les événements de 1967 (réunification de Jérusalem) et de 1948 (création de l'Etat d'Israël) qui ont contribué à faire naître (ou renaître) cette ferveur parmi les chrétiens évangéliques américains³⁹. De tels événements étaient, en effet, de nature à confirmer dans l'actualité, avec une force quasi incontestable, les idées d'un courant sioniste chrétien qui existait déjà depuis longtemps et trouvait ainsi matière à s'épanouir. Mais si nous remontons un peu dans le temps, pour beaucoup de sionistes chrétiens, l'un des principaux tournants du XX^e siècle est la fameuse Déclaration Balfour, en 1917, dans laquelle la future puissance mandataire britannique se déclarait en faveur de la création d'un foyer national pour les Juifs. Cette date est une étape historique pour le sionisme politique, comme nous l'avons vu plus haut. Mais il est intéressant de noter que cette sympathie pour la cause juive chez les dirigeants britanniques trouve, en partie, sa source dans un endroit inattendu : l'école du dimanche (!) que ces dirigeants ont fréquentée toute leur enfance à la fin du siècle précédent et qui a contribué à façonner leur culture biblique.

A la fin du XIX^e siècle, John Nelson Darby, le fondateur des Assemblées de frères, pose les bases d'une théologie originale que l'on appellera le dispensationalisme. Cette théologie met particulièrement l'accent sur la centralité d'Israël en tant que peuple de Dieu, pivot de toute l'histoire biblique, d'Abraham jusqu'au retour du Christ. Le peuple d'Israël a un rôle de premier plan à jouer après la Parousie, lors du Millénium, c'est-à-dire le règne de mille ans du Christ sur terre, l'ultime dispensation dans le schéma eschatologique hérité de Darby. Cette théologie

38. D. Brickner cite en exemple la *Aterah Kohanim*, qui a pour vocation de former les futurs prêtres du Troisième Temple, financé par le projet Cornerstone qui récolte des fonds pour cette entreprise ; mais aussi le Temple Mount Faithful, qui est un autre groupe chargé de préparer la reconstruction du Temple de Jérusalem. Voir D. Brickner, *Future Hope*, 2nd ed., San Francisco (CA), Purple Pomegranate Productions, 1999, 60-62.

39. Mais pas seulement, cf. le cas de J. Ellul cité plus haut.

a eu une grande influence dès la fin du XIX^e siècle dans les milieux chrétiens anglophones des deux côtés de l'Atlantique. Or, la place centrale d'Israël dans ce schéma n'est pas sans lien avec la sensibilité du sionisme chrétien. Gerald Bray en souligne l'influence, en particulier, dans l'éducation des dirigeants britanniques⁴⁰. Weizmann, le successeur de Theodore Herzl à la tête du sionisme politique, écrit dans ses Mémoires que les responsables britanniques « étaient profondément religieux, croyaient en la Bible : pour eux, le retour du peuple juif en Palestine était une réalité si bien que nous, les sionistes, représentions une grande tradition pour laquelle ils avaient beaucoup de respect⁴¹ ».

L'une des initiatives les plus marquantes des chrétiens en faveur du sionisme à la fin du XIX^e siècle est, sans aucun doute, celle de William Blackstone. Influencé par le dispensationalisme, celui-ci, avec le soutien de plusieurs autres pasteurs américains, prit l'initiative en 1890 de présenter, au président des États-Unis de l'époque, un mémoire intitulé *Palestine for the Jews*, qui militait en faveur de l'installation des Juifs en Palestine⁴². Mais, comme le note Laqueur, « l'accueil fait par les Juifs à ces nobles idées de non-Juifs et de Juifs apostats bien intentionnés fut dans l'ensemble tiède⁴³ ». C'est comme si, en cette fin de XIX^e siècle, en pleins bouleversements politiques, les premiers sionistes juifs et leurs sympathisants chrétiens n'étaient pas sur la même longueur d'onde. En effet, les historiens s'accordent pour dire que les réactions juives aux initiatives encourageantes du sionisme chrétien étaient soit nulles, soit amusées, soit plutôt méfiantes.

40. Gerald Bray écrit dans ce sens : « The coming to power of a generation of politicians influenced from childhood by Sunday School teaching is of the greatest importance for our understanding of the political development of Palestine in the early years of this century. (...) given the fact that it was this milieu which, in 1917, became the instrument for achieving the aims of the Jewish Zionists, we can hardly ignore the role played by dispensationalist evangelicalism in the history of events. » In G. Bray, « The Promises Made to Abraham and the Destiny of Israel », *The Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, n° 7, 1989, 79.

41. G. Bensoussan, *Une histoire intellectuelle et politique du sionisme*, Paris, Fayard, 2002, 30.

42. Voir D.S. New, 2001, *Holy War : the Rise of Militant Christian, Jewish and Islamic Fundamentalism*, Jefferson (Caroline du Nord), McFarland, 2001.

43. W. Laqueur, *Histoire du sionisme*, 76.

Moses Hess, en précurseur du sionisme politique, mettait en garde ses confrères : « () il ne s'agit pas de prendre pour passion philosémite une lubie religieuse chrétienne d'où qu'elle vienne ()⁴⁴. » David New relate que Theodore Herzl, qui était plus un athée qu'un homme aux motivations très spirituelles, fut amusé de recevoir un jour une Bible de la part d'un chrétien qui avait pris soin de souligner dans l'Ancien Testament tous les passages qui concernaient les promesses de retour des Juifs en terre d'Israël pour lui signifier que son entreprise était l'accomplissement de ces prophéties⁴⁵.

Ce décalage provient peut-être du fait que, lorsque les Juifs de la fin du XIX^e siècle mettent en place le sionisme politique, ils découvrent avec étonnement que des chrétiens les attendaient sur cette voie depuis longtemps. Là encore les historiens du sionisme, même lorsqu'ils ne le font que de façon furtive, admettent qu'un certain sionisme chrétien a précédé l'avènement du sionisme politique juif. Dès le début du siècle, en Angleterre en particulier, des idées qui s'apparentent au sionisme chrétien circulent dans les milieux intellectuels anglais. Henry Laurens écrit que « le protestantisme biblique des Britanniques leur faisait déjà envisager, même sur une base millénariste, la perspective d'un retour des Juifs dans leur terre d'origine ()⁴⁶. » L'auteur illustre, ensuite, son propos avec le cas du ministre des Affaires étrangères britannique, Palmerston, qui dès 1840 militait déjà auprès du sultan ottoman pour qu'il accepte l'installation des Juifs en Palestine. Une autre personnalité de l'époque, Antony Ashley Cooper, comte de Shaftesbury, œuvra dans le même sens en adressant à Palmerston un mémorandum en faveur de la colonisation juive en Palestine⁴⁷. Dès 1808, Cooper contribue à créer une société visant à promouvoir, dans les milieux intellectuels, l'idée de la restauration du

44. Cité dans Bensoussan, *op. cit.*, 30.

45. Voir D. New, *op. cit.*, 34.

46. H. Laurens, *La question de Palestine (tome premier) : 1799-1922, l'invention de la Terre Sainte*, Paris, Fayard, 1999, 18.

47. *Ibid.*, 52.

peuple juif en Terre Sainte. Y. Manor note qu'à la même époque, « en 1839, un journal anglais, *The Globe*, publie une série d'articles préconisant la création d'un Etat indépendant en Syrie et Palestine avec un peuplement juif massif⁴⁸ ».

D'après ce que nous venons de voir, il apparaît que les conceptions du sionisme chrétien précèdent celles du sionisme politique juif et lui ont même préparé la voie. Perrin écrit d'ailleurs à ce propos :

« En réalité l'idée d'une restauration politique juive en Palestine a d'abord germé hors du monde juif. Ce sont principalement des intellectuels protestants qui sont les auteurs de diverses propositions. () Ils se rattachent à tout un courant du puritanisme anglo-saxon qui, par confiance dans la vérité de la parole divine, acceptait comme littérales les promesses à Israël formulées dans la Bible juive et reprises dans le Nouveau Testament⁴⁹. » (*Nous ajoutons les italiques.*)

Le sionisme chrétien plonge donc ses racines en profondeur dans l'histoire du protestantisme. Jonathan Jack relate cette anecdote significative dans son étude du dispensationalisme⁵⁰ : lorsque J.N. Darby élaborait son schéma théologique, il fut influencé par l'eschatologie d'Edward Irving. Ce dernier s'était lui-même inspiré de l'ouvrage d'un certain Ben Ezra (un Juif converti espagnol du XVIII^e siècle qui écrit sur la Parousie). Irving avait eu connaissance de cet ouvrage par l'intermédiaire de brochures sur la fin des temps publiées en 1826 par un bibliothécaire de Cantorbéry. Le livre de Ben Ezra avait été traduit en anglais dix ans plus tôt, en 1816, et déposé à la Bibliothèque de Cantorbéry. Et l'auteur de conclure : « Le livre de Ben Ezra joua donc un rôle déterminant dans ce renouveau d'intérêt pour un rétablissement de la nation juive en Palestine » et pour l'eschatologie millénariste en général en Angleterre au début du XIX^e siècle. Mais ce qui rend l'anecdote d'autant plus intéressante, c'est qu'en fait ce pseudo Ben Ezra

48. Y. Manor, *Naissance du sionisme politique*, 26.

49. D. Perrin, *Palestine : une terre, deux peuples*, 90.

50. Voir J. Jack, *L'Etat moderne d'Israël, fruit de la prophétie biblique ? Une analyse du sionisme et du dispensationalisme à la lumière de la révélation biblique*, mémoire soutenu à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, 1982, 13ss.

n'était pas du tout un Juif converti, mais plutôt un jésuite du nom de Manuel Lacunza (1731-1801) ! Cela montre que l'intérêt pour l'eschatologie et le sort des Juifs était déjà présent au XVIII^e siècle et pas uniquement réservé aux milieux protestants.

C'est pourtant, en particulier, dans le monde protestant anglophone que germent les premières idées qui préfigurent le sionisme chrétien. L'eschatologie millénariste a, au passage, marqué de son empreinte les mouvements de Réveils piétistes du XIX^e siècle et aussi imprégné les milieux puritains américains dès le XVIII^e siècle. Laqueur constate ceci :

« Depuis l'époque des *puritains* (fin XVI^e-XVII^e siècle), la question juive, ou plus exactement le rôle des Juifs dans l'accomplissement des prophéties, c'est-à-dire la réalisation de la fin des temps, est centrale chez les *millénaristes protestants*. Interprétant certains passages du livre de Daniel et de l'Apocalypse de saint Jean, ils posent que les Juifs se convertiront à la suite de leur rassemblement en Terre Sainte, étape nécessaire pour l'avènement du royaume du Christ sur terre⁵¹. » (*Nous ajoutons les italiques.*)

De l'autre côté de l'Atlantique, la plupart des historiens considèrent que la sympathie des chrétiens américains envers les Juifs vient non seulement d'un intérêt marqué pour l'Ancien Testament, mais aussi d'un facteur historique : selon eux, les pionniers américains, constitués en grande partie de protestants chassés du Vieux Continent, au XVII^e siècle notamment, se découvriraient des affinités avec le peuple hébreu des récits bibliques, exilé mais promis à une terre nouvelle avec les Ecritures Saintes comme loi.

En réalité, il semble que l'idée d'un retour des Juifs en Terre Sainte liée à des conceptions millénaristes remonte plus loin encore dans l'histoire, comme le notent Attias et Benbassa :

« Elle se dessine en fait dès le XVI^e siècle, en Angleterre, dans les milieux protestants. La Réforme a suscité dans ce pays, d'où les Juifs ont été expulsés en 1290, un regain d'intérêt pour le peuple juif.

51. Laqueur, *op. cit.*, 18.

La découverte des Ecritures en langue vernaculaire devait, en effet, exercer une profonde influence sur les mentalités des protestants anglais et sur leur attitude à l'égard des Juifs et de leur éventuel retour en Terre Sainte⁵². »

C'est la redécouverte de la Bible et, en particulier, des textes de l'Ancien Testament qui ouvre la voie à une redécouverte du peuple juif et de son rôle dans le plan de Dieu. Les principes de la Réforme, notamment le principe du *Sola Scriptura* (autorité de l'Ecriture seule), et l'importance de la notion d'alliance contribuent à reconsidérer la condition des Juifs en tant que peuple de Dieu. En effet, depuis les Pères de l'Eglise, la tradition théologique était plutôt celle du « remplacement » et de la réprobation des Juifs comme « peuple déicide » : parce que les Juifs ont rejeté Jésus comme Messie, et qu'ils sont responsables de sa crucifixion, les Pères considéraient que les Juifs étaient un peuple maudit et définitivement rejeté (voir la légende du Juif errant). L'accès nouveau à la Bible, allié au principe du sacerdoce universel qui place tous les croyants à égalité devant le texte biblique, ainsi que la contestation de la tradition catholique au XVI^e siècle créent un espace nouveau d'interprétation de la Bible et, notamment, de la place des Juifs. Notons qu'on ne trouve pourtant pas chez Calvin, et encore moins chez Luther, de philosémitisme très marqué. Pourtant, de la Réforme jusqu'aux années 1640, certains protestants développent au contact de la Bible (de l'Apocalypse en particulier) une eschatologie qui implique le retour des Juifs en Terre Sainte comme préalable à la Parousie. Après cette date, Attias et Benbassa constatent que « c'est bientôt tout un courant millénariste qui se met en place, marquant de son empreinte l'attitude des Anglais à l'égard des Juifs et allant jusqu'à demander l'abolition de l'acte d'expulsion de 1290 ()⁵³. » Et nous avons vu l'influence grandissante que ces conceptions millénaristes ont eue jusqu'au XIX^e siècle lors de la naissance du sionisme. C'est pourquoi certains auteurs préfèrent

52. J.-C. Attias et E. Benbassa, *Israël, la terre et le sacré*, op. cit., 183.

53. *Ibid.*

parler des « millénaristes » protestants plutôt que de « sionistes chrétiens ». Cette terminologie est assez pertinente dans le sens où les conceptions eschatologiques millénaristes sont à la base du développement des conceptions sionistes chrétiennes.

Conclusion

En conclusion, en ce qui concerne notre premier objectif qui était de synthétiser une définition du sionisme chrétien, voici où nous sommes parvenus et ce que nous pouvons dire : le « sionisme chrétien » désigne un mouvement chrétien dont la vocation se veut de soutenir le sionisme politique juif, parce qu'il voit en lui et dans son développement historique, depuis sa naissance au XIX^e siècle jusqu'à sa concrétisation dans la création de l'Etat d'Israël en 1948, l'accomplissement des prophéties bibliques. Le sionisme chrétien n'est pas au premier chef une idéologie politique prosioniste, mais plutôt une théologie particulière qui conduit certains chrétiens à soutenir le sionisme. Nous avons même souligné le fait que les idées du sionisme chrétien précèdent historiquement l'avènement du sionisme politique juif. De fait, il peut sembler inexact de parler de « sionisme chrétien » si celui-ci n'est pas d'essence politique et s'il existait avant le nationalisme juif. En fait, c'est par affinité d'objectifs que nous pensons que ce rapprochement est légitime. Cependant, les motivations théologiques du sionisme chrétien sont très différentes de celles que pouvaient nourrir le sionisme juif (mouvement laïque à l'origine). Nous avons remarqué aussi que la lecture sioniste chrétienne de la Bible est une lecture littérale des prophéties bibliques appliquées à l'actualité contemporaine concernant Israël, et que cette lecture est nourrie d'espérances millénaristes. Ce millénarisme sioniste chrétien s'inscrit dans une longue tradition protestante qui remonte aux Puritains et même plus loin jusqu'au XVI^e siècle, au temps de la Réforme, dans les principes du *Sola Scriptura* et du « sacerdoce universel », ainsi que l'importance de la notion d'« alliance » et de « peuple de Dieu ». Autrement dit, pour remettre les choses dans leur ordre chronologique normal,

on trouve en germe dans les principes de la Réforme au XVI^e siècle des clefs d'interprétation de la Bible qui rendent possible une lecture millénariste ; celle-ci se développe dans les milieux puritains anglais puis américains aux XVII^e-XVIII^e siècles, débouche au XIX^e siècle sur un soutien enthousiaste au sionisme politique juif puis, au XX^e siècle, conduit à l'Etat d'Israël après sa création en 1948. Voici, en quelque sorte, le cheminement historique de ce mouvement que nous avons qualifié de « sionisme chrétien ».

Notons, pour finir, que la question que pose le sionisme chrétien au protestantisme aujourd'hui n'est pas d'abord une question d'orientation politique (favorable ou non au sionisme) ; elle est, avant tout, une question d'interprétation de la Bible, interprétation qui peut avoir, ensuite, des conséquences dans le champ politique. Ce sujet de l'herméneutique est vraiment fondamental, car il est la source de nombreuses divergences, notamment au sein du monde évangélique. C'est pourquoi il est urgent de poursuivre une réflexion sérieuse sur ce thème.

PRÉDESTINATION ET ÉLECTION

Paul WELLS*

La Bible présente cette question de façon différente de celle qui a été utilisée, en général, en Occident et, plus particulièrement, en philosophie ou même en théologie chrétienne.

En Occident, Dieu et l'individu ont été considérés comme deux acteurs : l'un, Dieu, est l'Etre suprême et l'autre, l'individu, doit être libre. Le résultat est un face à face des deux.

Les solutions proposées insistent soit sur la souveraineté de Dieu qui domine sur l'individu (l'homme est déterminé, sa liberté est illusoire, ce qui se passe est inévitable, à la manière de l'Islam), soit sur la liberté de l'homme qui se dresse face à un dieu inconnu et mystérieux pour sauvegarder sa liberté (les formes de l'humanisme moderne). Cette opposition est à l'origine du désarroi que de très nombreuses personnes éprouvent autour de nous, car elles se sentent ballottées entre le destin et la chance, si elles ne croient pas, en même temps, un peu aux deux.

La Bible a une démarche tout autre et présente une réalité totalement différente qui n'oppose pas, de façon abstraite, le déterminisme et la liberté. Son point de départ est une communion entre Dieu et l'homme, et cette perspective change tout.

La Bible utilise, il est vrai, beaucoup de mots, parfois proches du langage philosophique – prédestination, pré-connaissance,

* P. Wells est professeur de théologie systématique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, dont il est le Doyen.

élection, volonté, décision, choisir, appel – mais elle le fait dans un contexte qui est toujours celui d'un rapport entre un Dieu *personnel* et un être humain *responsable et libre* de ses décisions.

L'élection est un fait biblique impossible à nier. Dieu a choisi la descendance de Sem, il appelle Abraham, Isaac et non Ismaël, Jacob et non Esaü, David et non Saül, Israël et non les nations, le reste d'Israël et non le peuple infidèle. Ce reste est, finalement, Jésus-Christ, le vrai fils « appelé hors d'Égypte ». L'histoire biblique est une histoire concrète d'élection, qui dépend du choix de Dieu dans lequel la volonté de Dieu s'exprime. Elle a son centre et son point culminant en Jésus-Christ qui est l' élu par excellence. En Christ, Dieu appelle un peuple ; le fait d'appartenir à Christ est une expression de l'élection divine.

La révélation de l'élection n'est donc pas une réalité théorique ou abstraite ; elle est la reconnaissance d'un appel, appel qui intervient dans l'histoire des humains pour la bouleverser. Ce fait est souligné de cinq façons :

– L'élection est très souvent liée, dans la Bible, à *un appel* personnel et historique et elle est reconnue à cause de cet appel. Il n'y a pas d'autre manière de connaître l'élection divine que par cet appel et par la réponse qui y est faite. L'intervention de Dieu change tout dans une vie. Romains 8.30 est typique, à cet égard : l'appel suppose une réponse. L'élection n'est pas une théorie abstraite de la souveraineté de Dieu.

– L'élection est *communautaire*. On n'est pas élu pour rester seul dans sa chambre ; on est élu avec d'autres pour faire partie d'un peuple, le peuple de Dieu, qui lui appartient. Notre élection est connue et vécue avec d'autres.

– C'est pour cette raison que, dans le Nouveau Testament, l'élection est toujours *en Christ* et avec d'autres. Le peuple de l'Ancien Testament attend le Sauveur, le peuple du Nouveau confesse et célèbre le salut. On est appelé à suivre Christ pour faire partie du grand nombre de ceux qui sont à

lui. Etre élu, c'est être à Christ ; être à Christ, c'est être élu. La réalité de l'élection se reconnaît uniquement par rapport à Christ. Il n'y a donc pas de connaissance de l'élection en dehors de la foi en Christ, ce qui élimine toute spéculation. Il n'y a pas d'autre réponse, en effet, à la question : « Puis-je savoir ce que Dieu a fait, dans son éternité, pour me prédestiner ou non ? » que celle de la foi et de l'assurance du salut qu'elle apporte.

– Quand la Bible parle d'élection ou de prédestination, c'est toujours en référence à *l'amour de Dieu*. En s'exprimant, l'amour chasse la peur et, en Christ, nous voyons l'amour de Dieu pour les pécheurs. Dans son amour, Dieu intervient dans nos vies et, en comprenant le sens de sa grâce, nous l'aimons en retour. L'élection est scellée dans une relation où s'exprime l'amour vrai. Dieu prédestine, parce qu'il aime d'avance comme en Romains 8.29. Et nous l'aimons en retour.

– L'élection va toujours de pair avec *le service* (relire Ephésiens 2.4-10, 1 Pierre 2.9-10). Elle se manifeste par un changement de vie, un passage des ténèbres à la lumière et par l'accomplissement des œuvres que « Dieu a préparées d'avance » pour que nous les fassions.

Le fil conducteur qui relie ces cinq expressions de l'élection incompréhensible et souveraine de Dieu est *la foi*. Humainement, l'élection est, en effet, impossible à expliquer par la raison. Elle est même opposée à ce qui nous paraît raisonnable ou juste et peut paraître relever de l'injustice et de l'orgueil.

Cela explique aussi que la question difficile des non élus – de ceux que Dieu n'appelle pas – reste sans réponse pour nous, parce que cette réalité est extérieure au cercle de confiance établi par la foi. La Bible affirme, et l'expérience le montre, que certains sont appelés et d'autres non, mais elle ne nous donne pas les informations, que nous aimerions peut-être avoir, sur *qui* sont les non élus, ni sur *pourquoi* Dieu a agi ainsi.

En affirmant l'élection en Christ, la seule chose que nous devons nous dire et nous rappeler à propos des « autres » – ceux qui ne sont pas appelés et que Dieu « laisse » – c'est que Dieu, qui est amour, est toujours juste : laissons donc cette question, paisiblement, entre ses mains et veillons à accomplir la tâche que le Christ nous a confié d'annoncer la bonne nouvelle de l'Evangile à tous (Mt 25.19-20).

UN LIVRE À LIRE

Jean-Marc Berthoud : *Création, Bible et science*, Les fondements de la métaphysique, l'œuvre créatrice divine et l'ordre cosmique (Lausanne, Editions de l'Age d'Homme, Collection messages, 2008).

Ce livre que Jean-Marc Berthoud donne au public n'est pas de ceux qui laissent indifférent tant le sujet traité soulève des polémiques incessantes. Le créationnisme, car il s'agit de cela, suscite des réactions passionnées à tous niveaux. J'en veux pour preuve le rapport de la Commission de la culture, de la science et de l'éducation du Conseil de l'Europe, intitulé « Les dangers du créationnisme dans l'éducation ». Deux visions différentes du monde s'affrontent et il est de bon ton, dans les milieux universitaires et ecclésiastiques européens, de disqualifier le créationnisme en le taxant de littéralisme, de fondamentalisme, voire de grande naïveté. Dans un récent article paru dans *Etudes théologiques et religieuses* (2009/1), Christian Grappe soutient que les textes bibliques qui traitent de la création suffisent à eux seuls à démentir les thèses créationnistes, l'intention de ces textes n'étant pas d'expliquer le pourquoi et le comment de la création, mais de dévoiler le but et la vocation de cette création. L'évolutionnisme semble faire partie des vérités indiscutables et certains théologiens se font un point d'honneur de défendre la dignité de cette théorie.

En mettant, ensuite, en avant la notion de métaphysique, J.-M. Berthoud prête plus encore le flanc à la critique, tant ce mot est de nos jours pris en mauvaise part. Sully Prudhomme n'affirmait-il pas déjà : « La métaphysique commence où la clarté finit » ?

Dans la recension que je vous propose de cet ouvrage, je me suis efforcé d'en faire une lecture participante, c'est dire que j'ai lu celui-ci avec une certaine empathie. Je suis convaincu qu'il faut d'abord comprendre avant de faire des objections et que cela prend du temps d'entrer dans la cohérence interne déployée par une œuvre littéraire.

J.-M. Berthoud expose précisément son argumentation avec le souci d'une profonde cohérence. La métaphysique a pour objet l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'essence même des choses. Aristote donne la définition suivante : « La science qui se donne pour fin à soi-même, celle du connaissable par excellence, c'est-à-dire du primitif et de la cause, la science souveraine, celle du but et de la fin des êtres qui est le bien dans chaque chose et dans toute la nature, le bien absolu. » La Bible décrit l'établissement de l'ordre du cosmos et établit les distinctions premières inamovibles qui le structurent. La révélation biblique s'impose ainsi face à la théorie de l'évolution qui n'est rien d'autre, selon le mot de Jean Rostand, qu'« un conte de fées pour grandes personnes. » Il s'agit dès lors de remettre à jour la finalité divine du créé et le sens même de l'ordre stable de la création. « A la *reformation*, au retour aux formes anciennes, de nos Pères du XVI^e siècle, le monde moderne a substitué la dissolution de ces formes créées par une méthode d'analyse structurale (*solve*), puis cette dissolution fut suivie de la pseudo-crédation de nouvelles formes (*coagula*). » (p. 195)

De fait, on comprend mieux ainsi l'effort de J.-M. Berthoud – dans lequel il voit une des tâches capitales de l'homme régénéré : « restaurer le langage des hommes, c'est-à-dire rétablir le rapport vrai entre les pensées dévoyées de l'homme révolté, et celles de son Créateur d'une part, et de l'autre les ramener à l'ordre des choses telles que Dieu les a créées au commencement. » (p. 105) Une exégèse biblique sans pré-suppositions est impossible ; J.-M. Berthoud se réclame du « christianisme historique » qu'il définit en quatre points : 1°) autorité divine reconnue à l'Écriture, 2°) caractère historique de la foi chrétienne, 3°) épistémologie réaliste de la foi chrétienne (le réalisme pose la réalité des idées comme une réalité certaine, les concepts qui définissent la foi ne sont pas que des mots), 4°) la foi n'est pas seulement une théorie, mais une façon de vivre, elle cherche à se conformer à la volonté de Dieu contenue dans l'Écriture entière (cf. pp. 139-141). Dès lors pour l'homme, connaître la vérité n'est pas une œuvre novatrice ou originale, « mais simplement penser les pensées de Dieu après lui » (p. 268), et cela dans un cadre qui ne change pas. C'est dire aussi que le seul témoin de l'origine du cosmos est celui qui l'a appelé à l'existence ; l'information ne peut provenir que par voie d'une révélation divine spéciale. Telles sont, à mon sens, les thèses fondamentales qui rendent compte du déploiement des dix-neuf chapitres de l'ouvrage de J.-M. Berthoud qui

comble une évidente lacune, dans le paysage théologique francophone, sur la question.

La première partie touchant la création divine est une lecture commentée des premiers chapitres fondamentaux de la Genèse. Notons l'importance accordée à la doctrine chrétienne classique, mais souvent contestée, de la *creatio ex nihilo*. Ayant tiré par sa seule parole les cieux et la terre du néant, l'Eternel Dieu façonne par étape ce qui est encore informe : J.-M. Berthoud combat cette idée, très marquée dans le monde francophone, qui veut que la forme littéraire de la poésie ne puisse que renvoyer à une fiction et non à une réalité historique. Pour lui, le texte de Genèse 1 ressortit d'ailleurs au genre de la prose ; ce texte met en place les catégories fondamentales et, quand il évoque la succession des jours, il en va de jours ordinaires. J.-M. Berthoud s'en tient strictement au texte qu'il interprète selon l'analogie de la foi. Il relève que l'image et la ressemblance de Dieu est constitutive de l'essence de l'homme : « Cela veut dire que si l'homme peut très certainement obscurcir, souiller et profaner cette image par son péché, il ne pourra, par contre, jamais s'en défaire. La nature humaine a un caractère stable et fixe. Cette essence est inamovible. » (p. 73)

La deuxième partie de l'ouvrage s'intéresse à l'ordre de la création, avec un accent particulier sur la famille qui a « le caractère d'une forme substantielle permanente (comme les espèces biologiques ou les éléments chimiques) » (p. 141) ; cette structure ne pourra donc jamais être détruite par l'homme. Toutefois, cet élément fondateur de la société est ébranlé jusque dans ces fondements et ressemble, en Occident du moins, à une coquille vide, l'Etat ayant pris le relais. J.-M. Berthoud s'en prend à la confusion d'esprit qui menace notre société apostate et il cherche à rendre toute leur force aux notions de discernement, de distinction et même de discrimination. Je n'ai pu m'empêcher, à la lecture de cet ouvrage, de penser au panneau qu'on voyait autrefois dans les établissements bien ordonnés : « Une place pour chaque chose, chaque chose à sa place ». Le plus grand danger est le retour à l'informe et au chaos : l'homosexualité symbolisant, entre autres, le renversement de l'ordre de la création. Le phénomène n'est pas nouveau, ce qui l'est, c'est « une fossilisation, un durcissement, pour tout dire une véritable institutionnalisation du mal, qui était inconnue de nos pères, ceci même dans les périodes les plus corrompues de l'histoire humaine. » (p. 191) Je relève un chapitre passionnant, et pour moi très nouveau, touchant la

chronologie biblique face aux chronologies profanes, dans lequel J.-M. Berthoud attire l'attention de ses lecteurs sur certains choix méthodologiques – et surtout idéologiques – de la chronologie officiellement reçue, constituée d'après des documents divers du III^e siècle avant Jésus-Christ par le prêtre égyptien Manéthon.

La troisième partie de l'ouvrage consiste en une défense de la doctrine de la création divine, véritable pivot autour duquel s'articulent les doctrines fondamentales du christianisme. Cela permet à J.-M. Berthoud d'analyser les grandes étapes de la sécularisation de la pensée scientifique et de reprendre, à nouveaux frais, le procès de Galilée – en rappelant que celui-ci ne tournait pas autour d'hypothèses scientifiques, mais de la véracité et de l'autorité universelle de la Bible. L'auteur met à jour les présupposés – les *a priori* – souvent inconscients ou du moins dissimulés des argumentations et des théories ; c'est précisément à ce niveau que le lecteur assiste à une passe d'armes, dans la dernière partie de l'ouvrage, avec Henri Blocher. Cette correspondance laisse entrevoir des tensions apparemment irréductibles au sein même de l'aile évangélique ; J.-M. Berthoud revient sans cesse sur l'importance d'être au clair sur ses présupposés de travail, car on peut être victime des orientations dominantes de la culture environnante et cautionner des hypothèses dont les conséquences pratiques seraient effrayantes si elles étaient tirées.

En conclusion, J.-M. Berthoud s'oppose, à juste titre, à un monde sans Dieu et sans respect de la dignité de l'homme, partenaire de l'alliance. En rejetant le darwinisme, il refuse la loi de la jungle et le retour programmé au chaos et donc à l'indifférence ; ce faisant, il rejette l'idée que l'homme se définisse uniquement par son animalité. Le problème théologique est posé ; que les lecteurs prennent connaissance des thèses proposées par J.-M. Berthoud ; qu'ils analysent la pertinence de ses développements et de ses *a priori*. L'entreprise est d'un intérêt capital, car elle revisite les bases philosophiques et théologiques de notre civilisation occidentale.

Yves Bourquin
Pasteur de l'Eglise Réformée Évangélique de Suisse

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 30 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 15 Euros
Étudiants en théologie: 12 Euros. Deux ans: 20 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSSTFRPPTOU
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
10 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Toulouse 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSSTFRPPTOU

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 45 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 28 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 15 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus : 10 Euros
ou 15 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/tr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 259 – 2011/4 – JUILLET 2011 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2011



SOLI DEO GLORIA