

LA REVUE REFORMEE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence, février 2012
Evangile et réconciliation

Ron BERGEY Joseph et ses frères	1
Pietro BOLOGNESI Dieu et les hommes réconciliés par Jésus-Christ	15
Nicolas FARELLY L'Eglise, ambassadrice de la réconciliation	31
Henri BLOCHER L'espérance de la réconciliation universelle	49
Prisca ROBITZER Laïcité et réconciliation : enjeux et limites	65
Yannick IMBERT Du prix du pardon au don de la paix	81
Paul WELLS Le pardon	99
Table, LXIII, 2012	103

N° 264 – 2012/5 – NOVEMBRE 2012 – TOME LXIII – 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, J.-P. BRU, 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.
paulio@gmail.com

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.

JOSEPH ET SES FRÈRES

Ron BERGEY*

1. *Le mal dans le monde créé bon*

La Genèse ne répond pas uniquement à la question concernant les origines du monde et du peuple élu. Ce livre donne, dès le début, une réponse à la grande interrogation existentielle : d'où vient le mal dans le monde créé bon ? Ceci soulève une question importante et connexe relative à la théodicée (du grec « justice de Dieu ») : comment le mal peut-il perdurer si Dieu est juste, bon et tout-puissant ? En dépit de la présence envahissante du mal, l'histoire aboutira-t-elle au bien ? Les grands traits à l'arrière-plan du tableau de l'histoire de la rédemption, brossés déjà dans les récits de la Genèse, fournissent des éléments de réponse essentiels à ces questions. En effet, c'est un de ses buts théologiques littérairement mis en lumière. Les mots « bien » (ou bon) et « mal » (ou mauvais) reviennent fréquemment et sont souvent juxtaposés¹. Au moyen de leurs encastrements au début et à la fin du livre – un procédé littéraire appelé inclusion (ou *inclusio*) – l'auteur souligne ce thème majeur du bien et du mal.

Au premier chapitre de la Genèse, le mot « bon » (*tob*) est répété sept fois. Dans les deux chapitres suivants, ce mot

* Ron Bergey est professeur d'hébreu et d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. Les mots « bien » (*tob*) et « mal » (*rā'*) se trouvent dix fois ensemble dans le même verset en Gn 2.9, 17, 3.5, 22, 24.50, 26.29, 31.24, 29, 44.4, 50.20 (cf. 4.7) et ailleurs dans le Pentateuque, Lv 5.4 ; Nb 24.13 ; Dt 1.39, 30.15.

« bon » est attelé au mot « mal » (*ra'*), d'abord par rapport à l'arbre de connaissance du bien et du mal (Gn 2.9), puis dans l'interdiction d'en manger (2.17), ou encore dans la tentation du serpent d'être comme Dieu de par cette connaissance (3.5) et, enfin, en rapport avec l'accès à l'arbre de vie bloqué afin que l'homme et la femme ne vivent pas éternellement avec cette connaissance (3.22). Au travers de la mise en rapport de ces deux mots répétés aux sens opposés, l'auteur lève le rideau de scène pour la suite.

Les personnages des récits suivants incarnent le « mal », mot qui se trouve maintenant tout seul. Vis-à-vis de son frère, Dieu avertit Caïn : « si tu agis mal... » (4.7 ; litt. « si tu n'agis pas bien »)². Ensuite, le mal dans le monde va en augmentant. Avant le déluge : « L'Eternel vit que les hommes commettaient beaucoup de mal sur la terre et que toutes les pensées de leur cœur se portaient constamment et uniquement vers le mal. » (6.5) C'est la raison pour laquelle Dieu décide de détruire le monde. Même après ce jugement, ce constat est fait vis-à-vis de l'humanité, voire de la postérité de Noé : « (...) l'orientation du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse (...). » (8.21)

2. Le mal changé en bien

L'histoire de Joseph, le dernier récit du livre, fait ressortir une réponse importante quant au problème du mal dans le monde. La réponse est d'autant plus significative qu'elle est mise en rapport avec Dieu, ses desseins et sa grâce. Elle donne même un sens au mal. De ce point de vue, l'histoire de Joseph peut être lue comme une théodicée. Par le mal qu'il a subi à cause de ses frères³, Joseph a pu sauver non seulement la vie de beaucoup de personnes, mais aussi celle de sa famille, voire la postérité du peuple élu, la lignée du Christ. Son témoignage à ce sujet, au dernier chapitre et dans son dernier discours, résume cette pensée : « Vous aviez projeté de [*hashab* ou <pensé à>] me faire du

2. La version citée dans ce texte est la Segond 21.

3. Leur agir est qualifié de « mal » (Gn 43.6, 44.5, 50.15, 17, 20).

mal, Dieu l'a changé en [*hashab* ou «a pensé au»] bien (...) pour sauver la vie (...). » (50.20)⁴ Le récit sur Joseph montre que Dieu peut faire en sorte que la méchanceté des hommes contribue au bien de ses serviteurs.

Le dénouement de l'histoire de Joseph conjugue deux circonstances principales. En premier lieu, il y a la préférence du père, Jacob, pour Joseph. Ce favoritisme paternel est à l'origine de la rivalité entre les frères et, surtout, de leur jalousie et haine pour Joseph. Cette préférence s'explique par le fait que Joseph est le premier des deux fils de Rachel, la femme que Jacob chérira. Benjamin mis à part, les frères dont il est question sont les fils des autres femmes de Jacob. En second lieu, une famine va obliger les frères à voyager en Egypte pour acheter de la nourriture. Là, ils vont être confrontés à Joseph, gouverneur de l'Egypte, qu'ils ont impitoyablement vendu, à l'âge de dix-sept ans, comme esclave. En sa présence deux décennies plus tard, Joseph sait qui ils sont, mais ses frères ne savent pas qu'il est Joseph. Leurs vies seront entre ses mains comme la sienne a été entre les leurs il y a plus de vingt ans : ne tenant qu'à un fil. Leur seul salut – mais ils ne le savent pas encore – c'est le pardon et la réconciliation.

I. Joseph et ses frères chez eux

Très vite, dès le début du récit (chap. 37), se pose le problème fondamental qui va déclencher le déroulement des événements suivants. Trois circonstances y contribuent. D'abord, Joseph est souvent en compagnie de ses frères, les fils de Bilha et de Zilpa, servantes de Rachel et de Léa ainsi que femmes-concubines de Jacob. Ils prennent soin des troupeaux. Joseph tient à leur père de mauvais propos (*ra'ah*) au sujet de ses frères. Le texte ne commente pas son comportement en rapporteur. Mais le mentionner montre qu'il s'agit d'une provocation. Puis Jacob aime Joseph plus que tous ses autres fils. Il lui fait cadeau d'un habit spécial

4. La Nouvelle Bible Segond : « Le mal que vous comptiez me faire, Dieu comptait en faire du bien... »

de plusieurs couleurs. Cela n'échappe pas au regard des frères. Leur réaction est dans un premier temps double. Ils commencent à « le haïr ». Cette haine est viscérale, comme l'indique leur façon de parler : ils ne peuvent plus « lui parler sans agressivité » (litt. « paisiblement », *shalom*, 37.2-4). En dernier lieu, Joseph fait des rêves qui augmenteront les tensions. Dans un rêve, les gerbes de ses frères se prosternent devant la sienne, qui est debout. Dans un autre, c'est le soleil, la lune et les étoiles qui se prosternent devant lui, signifiant son père, sa mère (qui est morte !) et ses frères respectivement. Ses frères, qui le haïssent déjà, deviennent aussi jaloux (37.9-11).

Un jour, Jacob envoie Joseph du sud au nord du massif central pour avoir des nouvelles de ses fils qui s'occupaient du troupeau dans la région de Sichem⁵. En le voyant arriver de loin, ses frères décident de le tuer⁶. Ruben, fils de Léa et l'aîné de tous les fils de Jacob, fait objection à leur projet meurtrier et propose de jeter Joseph dans une citerne. Il compte le délivrer et le faire retourner vers son père (37.18-22)⁷. Dès qu'il arrive, les frères enlèvent l'habit spécial de Joseph et jettent celui-ci dans la citerne. Après avoir mangé, ils voient une caravane de marchands en provenance de Galaad pour l'Egypte⁸. Juda, le quatrième fils de Léa,

5. L'histoire de Joseph commence avec le rappel de l'installation de Jacob en Canaan après son séjour prolongé en Mésopotamie du nord (37.1 ; cf. 33.18). Ceci passe sous silence les événements depuis son retour, au nord à Sichem, puis au sud dans la région d'Ephrata. Dix-sept ans se sont écoulés depuis son arrivée en Canaan. C'est aussi l'âge de Joseph, né juste avant le départ de la famille de la Mésopotamie du nord-ouest (33.2, 30.25).

6. Les instigateurs semblent être les fils de Zilpa et de Bilha, servantes de Léa et de Rachel. Ce sont ces fils dont Joseph rapporte les mauvais propos à son père (37.2).

7. Ruben veut, paraît-il, regagner la faveur de Jacob après avoir perdu son droit d'aînesse car, après le décès de Rachel, il avait couché avec Bilha, la servante de Rachel, qui était aussi la femme-concubine de Jacob (cf. 35.22-23 ; 1Ch 5.1). Le but de son acte était, sans doute, de revendiquer sa légitimité au droit d'hériter en tant que premier-né de Léa, la première femme de Jacob, qui a été supplantée par sa sœur, Rachel, devenue matriarche au lieu d'elle. Quand il revient à la citerne et ne trouve pas Joseph, il est désespéré (37.29-30), peut-être parce qu'il n'aura pas la possibilité de regagner la faveur de son père en lui renvoyant Joseph sain et sauf.

8. Il s'agit des Ismaélites (descendants d'Abraham par Agar) et des Madianites (descendants d'Abraham par Keturah). La mise en rapport de ces deux peuplades est significative. De cette façon, ce récit condamne la polygamie de l'arrière-grand-père de Joseph en mettant en évidence les dégâts subis par sa postérité.

a une autre idée : « Que gagnerons-nous à tuer notre frère (...) vendons-le (...). » (37.26)⁹ Les frères vendent Joseph pour 20 pièces d'argent¹⁰. Malgré les machinations impitoyables des frères, Ruben et Juda sauvent la vie de Joseph. Les marchands d'esclaves vendent Joseph, en Egypte, à Potiphar, un officier du pharaon, capitaine des gardes (37.23-36).

II. Juda et Tamar

Il est évident que l'insertion du récit sur Juda et Tamar (chap. 38) interrompt l'histoire de Joseph (chap. 37-50). Le récit commence par l'installation de Juda dans le Shéphéla¹¹ où il « vit » et « prit » pour femme Shua, une Cananéenne, verbes qui renvoient aux récits précédents de la tentation et de la chute, des fils de Dieu et des belles filles, et de Sichem qui a violé Dina (*cf.* Gn 3.6, 6.2, 34.2). La récurrence de ces verbes ici, mots clefs dans les récits précédents, est comme un témoin qui clignote sur un tableau de bord. Ce signal d'alarme anticipe la fin. Le récit se termine par la mise au monde des jumeaux de Juda, Zérach et Pérets, nés de sa belle-fille, Tamar, déguisée en prostituée pour piéger son beau-père, afin d'avoir un fils héritier de son mari décédé. On se demande : quel rapport y a-t-il entre ce récit et l'histoire de Joseph ?

Malgré la coupure visible, ce récit concernant Juda et Tamar est lié aux éléments de l'histoire de Joseph. D'abord, ce récit prolonge le thème du mal. L'aîné de Juda, Er ('er, consonnes inversées du mot « mal » !), se marie avec Tamar. Il meurt, car il était méchant (*ra'*) aux yeux de l'Eternel (38.6-7). Le cadet, Onan, va aussi mourir pour avoir fait le mal (*ra'a'*, 38.10). Au lieu de féconder Tamar pour donner une descendance (*zer'a'*) à son frère défunt, il perdra

9. L'interrogation « que gagnerons-nous ? » peut être traduite mot à mot « quel profit ? », car c'est un nom (*bets'a'*). Ce mot se réfère à un profit acquis de façon malhonnête ou violente (Ex 18.21 ; 1S 8.3).

10. La somme indiquée pour un esclave dans certains documents mésopotamiens varie entre 15 et 30 shekels ; dans le code d'Hammourabi, elle est de 20 shekels.

11. Il s'agit des contreforts à l'ouest de la « montagne de Juda » (Jos 20.7) donnant sur la plaine côtière.

sa semence (*zera'*) par terre (38.8-9). La promesse de Juda, qu'il ne tiendra pas, de donner Shéla, son troisième fils, à Tamar pour qu'elle ait un fils (38.1) introduit l'élément suivant. Juda est pris à son propre piège. Tamar lui demande, en guise de preuve de qui est le père de l'enfant qu'elle porte, « reconnaiss donc » (*hakker-na'*) les effets personnels qu'il avait laissés le jour où il avait couché avec elle (38.25)¹². Avant, Juda et ses frères avaient demandé à leur père « reconnaiss donc » (*hakker-na'*) si l'habit trempé dans du sang était celui de Joseph (37.32). C'est la justice immanente. Plus particulièrement, un lien est noué par ce récit avec la suite de l'histoire de Joseph. Il va rendre témoignage du changement radical intervenu dans la vie de Juda. Il jouera un rôle prépondérant dans le reste du récit. Le fruit de la repentance dans sa vie sera évident et va amener Joseph à pardonner à tous ses frères. En conséquence de leur réconciliation, toute la famille sera invitée à s'installer en Egypte et, de cette façon, sera délivrée de la famine¹³.

III. Joseph et ses frères en Egypte

Après avoir interprété les rêves du pharaon, songes signifiant sept années d'abondance agricole qui seront suivies de sept années de famine, le conseil donné par Joseph concernant la mise en gérance des récoltes pendant les bonnes années plaît (litt. « est bon ») au pharaon¹⁴. Il met tout, sauf le trône, sous l'autorité de

12. Tamar s'est déguisée en prostituée pour séduire Juda, car elle voyait qu'elle n'aurait pas Shéla comme il l'avait promis. Ce geste montre aussi qu'elle devait avoir des informations sur la nature de certaines fréquentations de Juda.

13. En effet, l'histoire de Joseph est aussi l'histoire de la montée en prééminence de Juda. D'abord, le récit du chapitre 38 prépare le terrain en ce qui concerne la réalisation de la promesse vis-à-vis des rois qui seront issus de la descendance d'Abraham (Gn 17.6, 16, 35.11). La bénédiction de Jacob, à la fin de l'histoire de Joseph, prédit la prééminence de Juda : « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda (...) ». (49.10) Enfin, Tamar figure dans la généalogie de David (1Ch 2.4 ; Mt 1.3). Son premier-né, Pérets, deviendra le père éponyme de la dynastie davidique (Rt 4.18-22). A cela s'ajoute le fait que Juda est le patronyme de la tribu qui abritera la capitale et le temple à Jérusalem. Juda et le royaume du sud sont synonymes. Après le schisme de la royauté, Juda, le royaume du sud, sera rivalisé au nord, notamment par les tribus de Joseph, Ephraïm et Manassé. Samarie, la capitale du royaume du nord, se situe dans la montagne d'Ephraïm.

14. Le roi reconnaît la source de la sagesse et de l'intelligence de Joseph comme étant l'Esprit de Dieu (41.37-39).

Joseph¹⁵. A l'exception du pharaon, il devient l'homme le plus puissant en Egypte avec l'anneau du roi au doigt (41.41-44)¹⁶. Joseph a trente ans lorsqu'il accède à la fonction de gouverneur (41.46)¹⁷. Il y a donc douze ou treize ans qu'il est en Egypte (*cf.* 37.2). Pendant les premières sept années, Joseph fait amasser les céréales et les entrepose dans les villes (41.47-49).

1. Joseph met ses frères à l'épreuve

La famine touche maintenant la famille de Joseph en Canaan. Jacob envoie dix des frères de Joseph. Il garde le cadet, Benjamin, de peur « qu'il ne lui arrive un malheur » (litt. « accident mortel », *'ason* ; 42.4 ; *cf.* 42.38, 44.25 ; Ex 21.22-23). « Les fils d'Israël » viennent en Egypte avec d'autres arrivants pour acheter du blé (42.1-5)¹⁸. Comme dans son rêve, les frères se prosternent devant Joseph. Il fait semblant de ne pas les reconnaître et leur parle durement. Il les accuse d'être venus espionner le pays (42.9). Les frères clament leur innocence. Pour convaincre Joseph, ils divulguent des détails sur leur famille. Ils sont dix frères, fils d'un seul homme ; autant de membres d'une seule famille ne s'impliqueraient pas ensemble dans l'espionnage ! Joseph réitère son accusation. Désespérés, ses frères ajoutent un autre détail ; il y a onze fils, le plus jeune étant avec son père. Et encore : « il y en a un qui n'est plus là » (42.13).

Faisant semblant de vérifier leurs prétentions, Joseph décrète l'incarcération de Siméon, le deuxième fils de Léa. Les autres

15. Tout le monde aura à obéir à ses ordres, litt. « l'embrasser sur la bouche » (41.40b ; *cf.* Ps 2.12 « Embrassez le Fils »).

16. Cet anneau a probablement un sceau qui autorise les transactions au nom du pharaon et tamponne des objets comme étant la propriété du roi.

17. Le pharaon donne à Joseph un nom égyptien, Tsaphnath-Paenéach, et pour femme Asnath, fille d'un prêtre d'On (41.45). La ville d'On est le lieu cultuel dédié à l'adoration du soleil, en grec Héliopolis, « ville du soleil ». Ce mariage fait de Joseph un allié des prêtres d'On, les plus importants de tous les prêtres. En vue de la grande crise socio-économique à venir, le pharaon s'assure l'approbation des puissants dirigeants religieux. Ceux-ci bénéficient déjà des avantages en nature qu'il leur accorde (*cf.* 47.22). Pendant la période de prospérité agricole, Joseph et Asnath ont deux fils, Manassé et Ephraïm (41.50-52).

18. C'est la première mention des « fils d'Israël » (42.5, 45.21, 46.8, 50.25), mis à part celle qui figure dans une note d'éditeur (32.33).

retourneront avec de la nourriture, mais ils doivent revenir avec le jeune frère pour prouver (ou « appuyer » de *'aman*) leurs affirmations (42.19-20). Ce geste reprend leur traitement qu'il a subi. Pour sauver leur peau, vont-ils abandonner leur frère en prison comme ils l'ont fait avec Joseph dans la citerne ?

Les frères commencent à chercher le rapport entre ce dilemme et leurs actes contre Joseph plus de vingt ans auparavant. C'est la conséquence, se disent-ils, de leur culpabilité (*'asham*) et de ce qu'ils ont vu sa détresse et n'ont pas écouté quand il leur demandait grâce (42.21). Selon Ruben, le frère aîné, c'est parce qu'ils ne l'ont pas écouté quand il leur avait dit de ne pas commettre ce péché (*hata'*) contre l'enfant. Et maintenant, c'est son sang qui leur est redemandé (42.22). Ils ne savent pas que Joseph les écoute, car il se sert d'un interprète. Touché par leur remords, il s'éloigne d'eux pour pleurer.

Retournant vers ces frères, Joseph prend Siméon et le fait enchaîner sous leurs yeux (42.23-24). Par cette action, Joseph fait le rapprochement entre Siméon et Benjamin. Siméon est le frère cadet de Ruben, l'aîné de Léa. Benjamin est son frère cadet à lui, l'aîné de Rachel. C'est Benjamin que les autres frères doivent amener en Egypte pour racheter Siméon de la prison. Joseph les avertit : s'ils ne remplissent pas cette condition, ils mourront de faim. A leur retour en Canaan, les frères découvrent une somme d'argent dans chacun de leurs sacs de blé (42.25-35). Ils sont déjà accusés d'être des espions et maintenant ils risquent d'être pris pour des voleurs. Ils racontent à leur père tout ce qui leur est arrivé et qu'ils doivent repartir avec Benjamin pour libérer Siméon.

2. La deuxième mise à l'épreuve des frères de Joseph

Le blé que les frères de Joseph ont ramené d'Egypte est épuisé. Aussi Jacob leur donne-t-il l'ordre de retourner pour en acheter à nouveau (43.2). Mais il refuse d'envoyer Benjamin (42.38). Comme Ruben avant lui, Juda se porte garant (*'arab*, 43.9 ; cf. 38.17, 18, 20) de Benjamin. Juda est désormais le porte-parole à la place de Ruben dont, dans ce récit, plus rien ne sera dit.

Juda rappelle à son père qu'ils ne peuvent pas être admis en la présence de « l'homme » sans leur frère (43.1-5). S'il ne le ramène pas à son père, Juda sera « coupable » (*hata'*) pour toujours (43.9). Ce verbe signifie normalement « pécher » (contre) mais ici il semble signifier « porter le péché » (cf. aussi 44.32)¹⁹. La portée de ces propos deviendra claire plus tard. Juda lui-même ne sait pas encore quelles seront les conséquences de ce geste (44.32-34). La situation étant désespérée, Jacob donne enfin son consentement à ses fils (43.11). Ils partent avec Benjamin.

Une fois en Egypte, les frères se présentent à Joseph et se prosternent devant lui, encore une fois comme dans son rêve (43.11-26). Joseph voit Benjamin pour la première fois depuis plus de vingt ans. Joseph est si ému qu'il doit quitter la pièce (43.27-30). Il revient et ordonne qu'on serve à manger. Les frères remarquent un détail étonnant : leurs places à table sont arrangées selon leur âge. Puis Joseph fait porter les plats à leur table et donne à Benjamin, son frère cadet, cinq fois plus qu'aux autres (43.31-34). Pourquoi ce geste démesuré ? Peut-être parce que Joseph voulait tester la réaction de ses frères, nés des autres femmes que Rachel, en particulier Juda, fils de Léa, qui a eu l'idée de le vendre aux marchands d'esclaves (Gn 37.26-27). Le favoritisme que son père lui avait montré a suscité la jalouse et la haine chez ses frères.

Pour préparer le retour de ses frères en Canaan, Joseph ordonne à son intendant qui remplit les sacs de mettre l'argent au-dessus du blé et sa coupe en argent dans le sac du plus jeune (44.1-2). Le lendemain, les frères quittent la ville et ne sont pas très loin lorsque Joseph donne l'ordre à son intendant de les poursuivre. Lorsqu'il les rattrape, il les questionne, selon les ordres de Joseph, au sujet de la coupe dont son « seigneur » se sert pour

19. La Traduction œcuménique de la Bible « porter la faute » ; cf. le nom *hattat'* « sacrifice/compensation pour le péché » (p. ex. Lv 4.3 ; Ps 40.7) et le verbe *hata'* au piel « compenser/payer le dommage » (Gn 31.39) ; « présenter un sacrifice pour le péché » (Lv 6.19). Avec son complément, l'expression de Juda peut se traduire « je porterai le péché par égard pour/pour l'amour de mon père ».

deviner l'avenir : «Pourquoi avez-vous rendu le mal (*rə’ah*) pour le bien (*tobəh*) ?» (44.4-5) Les frères nient toute responsabilité en ajoutant que la personne dont la coupe sera trouvée dans le sac mourra et que les autres deviendront esclaves du seigneur. L'intendant répond que celui qui aura cette coupe sera esclave. Il commence à fouiller dans le sac du plus âgé et finit par le plus jeune. La coupe se trouve dans le sac de Benjamin (44.6-12).

Les frères déchirent leurs vêtements et retournent à la ville. «Juda et ses frères» (44.14) entrent dans la maison de Joseph et se prosternent devant lui. La mention de Juda à part anticipe sur son rôle prépondérant dans la suite de l'histoire. Joseph leur demande s'ils ne savent pas qu'il est une personne ayant le pouvoir de deviner l'avenir. Parce que la vie de ses frères est entre ses mains et qu'ils doivent de nouveau se prosterner devant lui, il sait que ses rêves sont en train de se réaliser.

Juda prend la parole. Ils sont tous sans défense, dit-il, car c'est Dieu qui a découvert leur faute ('*avon*, 44.16). Il la confesse sans chercher à se justifier. Bien que la faute ne soit pas nommée, il pense à ce qu'ils ont fait à Joseph et non à l'accusation du vol de la coupe. Ils sont tous esclaves de leur seigneur. Malgré cette confession, Joseph ne se montre pas clément et répond qu'il ne veut que celui sur qui on a trouvé la coupe. Juda «monte au crâneau» : si ce jeune fils ne rentrait pas, dit-il, leur père en mourrait. Juda explique qu'il se porte garant de son jeune frère. S'il ne le ramène pas, il sera pour toujours «coupable» (*hatə'*, 44.32), c'est-à-dire il portera le péché (cf. 43.9). Il précise ce qu'il entend. Juda demande «de rester à la place du garçon comme esclave» (v. 33).

C'est à ce moment que la profondeur de la repentance de Juda se révèle. Quel contraste ! Avant, son idée avait été de vendre Joseph aux marchands d'esclaves au lieu de le tuer et d'en tirer profit (37.26-27). Puis son caractère peu respectable a été mis en évidence par son comportement déshonorant avec sa belle-fille, Tamar (chap. 38). Pourtant, le changement dans sa vie se

dévoile peu à peu après. Juda aurait pu voir cette situation différemment, comme une occasion à ne pas manquer. Il savait quelle conclusion tirer par rapport à sa mère qui n'a pas été aimée par son père²⁰. Jacob n'a pas respecté les droits matrimoniaux de Léa qui les a vus bafoués par son mari. En tant que matriarche légitime, Léa a été supplantée par Rachel, la femme que Jacob aimait (29.18). De ce fait, ses fils, y compris Juda, ont été écartés de l'héritage qui aurait dû leur revenir²¹. Son père n'a-t-il pas déjà clairement montré sa préférence pour le fils aîné de Rachel, Joseph, aux dépens de tous ses autres fils ? Mais son père pense que Joseph est mort et le droit d'aînesse reviendra donc à Benjamin, qui sera l'héritier de son père. Or, si Benjamin disparaissait comme Joseph, il n'y aurait aucun héritier du côté de la femme favorite de son père. Tout l'héritage reviendrait aux fils de Léa ou plutôt à lui ! Ses aînés, Ruben, Siméon et Lévi, ont tous perdu successivement leurs droits d'héritage à cause de leurs propres actes. Par élimination et pour revendiquer ses droits d'héritier, Juda n'aurait eu qu'à abandonner Benjamin en Egypte. Pourtant, Juda est prêt non seulement à sacrifier son gain personnel, mais aussi sa propre vie en devenant esclave à vie pour et à la place de son frère, né d'une mère qui n'est pas la sienne. Maintenant il est prêt à tout perdre pour sauver la vie de Benjamin, frère de Joseph²².

IV. La réconciliation de Joseph et ses frères

Joseph reconnaît en Juda un esprit de vraie repentance et se met à pleurer. Alors il laisse échapper: « Je suis Joseph ! » (45.1-3) Il dit à ses frères de s'approcher de lui, en ajoutant « celui que

20. En fait, elle a été littéralement « haïe » (*semu'ah*, 29.31). Dans le langage juridique d'alliance, ici l'alliance de mariage (*berit*, cf. Mal 2.14 ; Pr 2.17 ; Ez 16.8), haïr et aimer sont les termes qui décrivent le non-respect et le respect de part et d'autre des droits de mariage.

21. Selon la loi deutéronomique promulguée ultérieurement, le père n'a pas le droit de circonvenir le droit d'aînesse de l'aîné d'une femme « haïe » pour le transférer au premier fils d'une femme « aimée » (Dt 21.15-17).

22. Par sa volonté de faire ce sacrifice et son intercession, Juda joue le rôle de médiateur, dans l'histoire de Joseph, qui anticipe l'abolissement du sacerdoce temporaire lévitique et l'établissement de celui issu de Juda en Christ (Hé 7.14).

vous avez vendu ». Il met en mots leur faute, celle qu'ils ressentent et ne peuvent peut-être pas avouer. Mais il les rassure en leur disant de ne pas être attristés, ni fâchés contre eux-mêmes, « car c'est pour vous sauver la vie que Dieu m'a envoyé ici avant vous » (45.4-5) et « Dieu m'a envoyé ici avant vous pour vous permettre de subsister » (litt. « vous établir un reste », *she'erit*, 45.7). Il va jusqu'à dire : « Ce n'est donc pas vous qui m'avez envoyé ici, c'est Dieu. » (v. 8)²³ Joseph ne cherche pas à cacher ou à minimiser le mal que ses frères lui ont fait mais à le mettre en perspective par rapport aux desseins éternels de Dieu. Dieu peut et va se servir même de la méchanceté des hommes pour accomplir sa volonté.

Joseph embrasse Benjamin et tous ses frères en pleurant. Ses frères « parlent avec lui » (45.15). Cela fait plus de deux décennies qu'ils ne lui ont pas parlé paisiblement à cause de leur haine (37.4). Invités même par le pharaon à venir s'installer en Egypte, Joseph envoie ses frères chez eux en les encourageant à ne pas se quereller en chemin (45.13-24). Joseph sait que ses frères ont peur, car ils pensent qu'un jour il pourra se venger, peut-être après la mort de leur père, comme Esaü a projeté de le faire vis-à-vis de son frère Jacob après le décès de leur père, Isaac (27.41). Il est bien vrai que les frères redoutent cette réaction de Joseph après le décès de Jacob (50.15-21)²⁴. Ceci fournit l'arrière-plan de la suite.

A cause du mal (*ra'ah*) qu'ils lui ont fait, les frères craignent « la haine » (*sata'm*) de Joseph (50.15), comme Jacob a craint cette même réaction d'Esaü une fois leur père mort (27.41). C'est pourquoi les frères « firent dire à Joseph » ce que leur père,

23. A l'âge de trente ans, il est établi gouverneur sur tout le pays d'Egypte (41.46). Les sept ans d'abondance ont cédé la place aux sept années de famine. C'est maintenant la deuxième année de disette (45.6). Il reste encore cinq ans de famine (45.9-13). Joseph a donc trente-neuf ans, il est en Egypte depuis vingt-deux ans.

24. Selon la loi de Moïse promulguée des siècles après cette histoire, kidnapper un homme pour le faire esclave ou le vendre est passible de la peine de mort (Dt 24.7 ; cf. Ex 21.16). Elle reprend la jurisprudence en la matière du Proche-Orient ancien. C'est également la peine préconisée pour ce crime dans le code très ancien mésopotamien d'Hammourabi (§14).

Jacob, leur avait dit avant sa mort en l’implorant: « Oh ! » ou « s’ il te plaît (*’ana’...na’*), pardonne le crime de tes frères et leur péché, car ils t’ont fait du mal (*ra’ah*). » (50.17)²⁵ Ce langage relie l’histoire de Joseph avec celle des deux frères, Caïn et Abel, dans laquelle le mal est qualifié de « péché » (*hattat*) pour la première fois (4.7)²⁶.

Joseph réconforte ses frères, leur disant de ne pas avoir peur car il n’est pas à la place de Dieu (50.19). En effet, la raison pour laquelle il peut leur pardonner n’est pas seulement liée à leur repentance. Il en est ainsi grâce à sa manière de voir tout ce qui s’est passé à la lumière des desseins de Dieu et de sa souveraineté. Il l’exprime de la façon suivante : « Vous aviez projeté (*hashab*, <comptés>) de me faire du mal (*ra’ah*), Dieu l’a changé (*hashab*, <compté>) en bien (*tobah*) pour accomplir ce qui arrive aujourd’hui, pour sauver la vie à un peuple nombreux. » (50.20)

Conclusion

On s’arrête parfois sur certains aspects de l’histoire de Joseph, tels que l’habit de plusieurs couleurs, les rêves de Joseph, la femme de Potiphar qui veut le séduire, ou son emprisonnement²⁷. Ce sont certes des détails marquants quoiqu’un peu secondaires par rapport au grand thème mis en exergue littérairement par l’enchâssement des mots « bien » et « mal » juxtaposés au début et à la fin de la Genèse. Dans l’histoire de Joseph, l’ordre est

25. Ce verbe renvoie, semble-t-il, au geste des frères qui ont levé (*nasa’*) les yeux et vu une caravane en route pour l’Egypte (37.25). Le sens concret du verbe traduit « pardonner » (*nasa’*) est « lever, emporter, ôter ». Il signifie ici enlever les conséquences pénales du crime. Comme indiqué (note précédente), la peine de mort est prescrite pour cet acte. Le langage de Jacob suggère qu’il veut que Joseph regarde leur crime (*peshat*), ostensiblement impardonnable, comme un péché (*hattat*) pardonnable. Si oui, ceci représenterait un cas, parallèle aux lois sur le sacrifice pour le péché (*hattat*, p. ex. Lv 4.2-3), le sacrifice pour l’expiation des péchés involontaires. Au moyen de la confession (repentance), une faute délibérée peut être considérée comme un péché expiable et donc pardonnable (Lv 5.5-6 ; Nb 5.5-8).

26. Les deux mots, « mauvais » et « pécher », se trouvent dans la description du comportement des habitants de Sodome et de Gomorrhe (Gn 13.13).

27. Quant à l’emprisonnement de Joseph (Gn 39.20-41.14), le Psaume 105 en relate quelques détails: « On a attaché ses pieds avec des chaînes, on a enserré son cou dans du fer. » (v. 18)

inversé, voire bouleversé, car le mal des hommes est changé en bien selon les desseins de Dieu. Cette parole de Joseph résume donc bien toute l'histoire de la rédemption. Selon l'Evangile, cette dernière est aussi l'histoire de la réconciliation.

Cette parole fournit aussi la réponse définitive à la question concernant la théodicée. Dieu est juste et bon, tout-puissant et souverain. Le mal n'enlève rien à ses attributs et, au contraire, devient la preuve de sa bonté. Selon Paul, il peut faire en sorte que « (...) *tout* contribue au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés conformément à son plan » (Rm 8.28). Certes, la famille de Jacob a pu échapper à la famine comme beaucoup d'autres. De plus, sur le plan de l'histoire de la rédemption, grâce à la fidélité de Dieu à son alliance, le peuple élu a été délivré de l'anéantissement qui non seulement le menaçait, mais empêcherait aussi la venue de celui qui vaincra définitivement le mal dans le monde, Christ en qui sont, selon l'Evangile, le pardon et la réconciliation.

Comment le mal projeté par les hommes peut-il faire partie des desseins de Dieu et même contribuer au bien de son peuple est une vérité certaine mais, en même temps, reste un mystère qui relève de ses décrets éternels. La croix de Christ en est le plus grand exemple (Ac 2.23-24, 4.10). Puis le peuple de Dieu est, dans sa vie de tous les jours, appelé à surmonter le mal par le bien (Rm 12.21) ou à présenter l'autre joue (Mt 5.39). Dans les rapports les uns avec les autres, ceci nécessite la repentance et la confession de la part de l'offenseur et le pardon et la consolation de la part de celui qui a été offensé²⁸. Encore une fois, le pardon de Dieu et la réconciliation avec lui en Christ en sont le fondement (Rm 5.11 ; 2Co 5.18 ; Ep 4.32). L'histoire de Joseph l'illustre admirablement.

28. Quant à l'emprisonnement de Joseph (Gn 39.20-41.14), le Psaume 105 en relate quelques détails: « On a attaché ses pieds avec des chaînes, on a enserré son cou dans du fer. » (V. 18)

DIEU ET LES HOMMES RÉCONCILIÉS PAR JÉSUS-CHRIST

Pietro BOLOGNESI*

La réconciliation est un changement dans la relation entre Dieu et l'homme. Elle consiste à établir un pont entre deux parties en conflit, à retourner à une bonne relation, à passer d'un état d'inimitié et d'aliénation à un état de paix et de communion. La réconciliation est donc la restauration d'une relation brisée par le péché. Exprimée ainsi, elle semble une notion assez simple. Et pourtant, lorsqu'on considère les études qui lui ont été consacrées¹, on se rend compte que bien des nuances sont nécessaires.

* P. Bolognesi est directeur de l'Institut de théologie évangélique (IFED) à Padoue (Italie).

1. G.K. Beale, « The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5-7 and Its Bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6.14-7:1 », *NTS* (35/4) (1989), 550-581 ; J. Dupont, *La réconciliation dans la théologie de saint Paul*, Bruges, Desclée de Brouwer 1953 ; J. Fitzmyer, « Reconciliation in Pauline Theology », *No Famine in the Land : Studies in Honor of John L. McKenzie*, ed. J.W. Flanagan and A.W. Robinson ; Missoula, MT : Scholars Press, 1975, 155-77 ; D. Gunthrie, *New Testament Theology*, Downers Grove, IL, IVP 1981, 486-92 ; E. Käsemann, « Some Thoughts on the Theme The Doctrine of Reconciliation in the New Testament », *The Future of our Religious Past : Essays in Honor of Rudolf Bultmann*, ed. J.M. Robinson and R.P. Scharlemann, New York, Harper, 1971, 49-64 ; G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans 1974, 450-56 ; I.H. Marshall, « The Meaning of 'Reconciliation' », *Unity and Diversity in New Testament Theology : Essays in Honor of George E. Ladd*, ed. R.A. Guelich, Grand Rapids, Eerdmans 1978, 117-32 ; R. Martin, *Reconciliation : A Study of Paul's Theology*, Atlanta : John Knox 1981 ; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans 1955, 186-223 ; J. Murray, « The Reconciliation », in *Collected Writings of John Murray*, vol. 4, Edimbourg, Banner of Truth 1982, 92-112 ; H. Ridderbos, *Paul : An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Eerdmans 1975, 182-86 ; L. Sabourin, « Christ made 'Sin' (2Co 5.21) : Sacrifice and Redemption in the History of a Formula », in S. Lyonnet, L. Sabourin (eds.), *Sin, Redemption and Sacrifice : A Biblical and Patristic Study*, AnBib, 48, Rome, PBI 1970, 187-296 ; C. Stensche, « The New Testament Doctrine of Reconciliation in the Light of Modern Theology » (FEET 1998) ; R.V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, London, Macmillan 1941, 83-129 ; D. Tidball, *The Message of the Cross*, Leicester, IVP 2001, 216-231.

Nous n'aborderons pas les questions touchant à l'histoire de la doctrine². L'actualité a déjà ses problèmes³. On sait comment la conception traditionnelle se heurte à la sensibilité moderne qui voudrait interpréter la réconciliation dans le cadre de la subjectivité dominante. Il y a donc une évacuation du sens classique, impossible à réduire à une question subjective. Le fait qu'il y ait une remise en question de la part des sciences humaines et qu'il y ait plusieurs théories à l'égard de la doctrine semble justifier une certaine prudence, voire une certaine indifférence. Les sensibilités actuelles ne semblent pas à l'aise avec l'idée de réconciliation telle que nous allons l'évoquer. Il est peut-être utile de se rappeler qu'on « doit choisir à ce point entre les sensibilités modernes et l'enseignement clair de Paul⁴. »

Si on comprend la réconciliation dans son sens classique, la réflexion menée à son sujet se situe au cœur de la doctrine du salut⁵. Par rapport aux autres perspectives concernant le salut comme rédemption (Ep 1.7 ; Tt 2.14 ; 1P 1.18-19), justification (Rm 3.24 ; Ga 3.13 ; Ep 1.7 ; 1P 2.24), propitiation (Rm 3.25 ; Hé 2.17 ; 1Jn 2.2, 4.10), sacrifice (Mt 26.28 ; 1Co 5.7 ; Ep 5.2 ; 1P 5.18-19 ; Hé 9.14), etc., « la réconciliation est peut-être le terme le meilleur et le plus expressif⁶. » En tant que restauration d'une relation brisée, d'un ordre rétabli⁷, elle répond au besoin de salut de l'homme et elle évoque l'efficace de la croix de Christ sur le plan de la relation personnelle.

2. P. Wells résume ainsi les conceptions sur le sacrifice de la croix : « Une rançon payée au diable (Origène) ; une récapitulation de la vie humaine (Irénée) ; un exemple de foi et d'obéissance (Pélage, Abelard, Socini) ; le paiement d'une dette (Anselme) ; une substitution pénale (Luther et Calvin) ; une démonstration de justice (Grotius) ; une influence mystique (Schleiermacher) ; une victoire sur le mal (G. Aulen) ; une démonstration de l'amour de Dieu (le libéralisme). » « La croix : un sacrifice ? », *LRR* (1999), 76.

3. Pour une réflexion sur le présent, H. Blocher, « Le sacrifice de Jésus-Christ : la situation théologique présente », *Hokhma* (1999), n° 71, 15-35.

4. R. Gaffin, « Atonement in the Pauline Corpus », in *The Glory of the Atonement*, C.E. Hill and F.A. James III (ed.), Downers Grove, IVP, 2004, 158.

5. Cela ne signifie pas pour autant qu'elle en soit le « thème principal » ou le « centre » de la théologie paulinienne, comme le soutient R.P. Martin, *Reconciliation. A Study of Paul's Theology*, 5.

6. J.I. Packer, *God's Words*, Leicester, IVP 1981, 121.

7. J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, 39.

Même si toutes les perspectives évoquées font partie de la doctrine du salut et doivent ainsi être gardées ensemble, la réconciliation est liée, en particulier, au grand thème de la justification⁸. On pourrait dire qu'elle est sa conséquence directe. Romains 5.9-10 suggère un parallélisme entre la justification « par le sang de Christ » et la réconciliation avec Dieu par « la mort de son Fils ». D'après Romains 5.10, il y a un lien très étroit entre la réconciliation et la mort de Christ. « Etre justifiés » est mis en parallèle avec « être réconciliés ». La justification qui opère « par son sang » est associée à la réconciliation « par la mort de son Fils ». La justification concerne la nouvelle position que le pécheur a devant le Juge ; alors que la justification évoque la relation objective dont le pécheur jouit auprès du Père, la réconciliation est comme son aspect intérieur et personnel. On pourrait dire qu'elle participe à la sphère de l'interpersonnel.

Rm 5.9 : « déclarés justes grâce à son sacrifice » / « sauvés » /

« colère à venir »

Rm 5.10 : « ennemis » / « réconciliés par la mort de son Fils » /

« sauvés par sa vie »

Si, d'un côté, le thème de la réconciliation peut être lié au centre de la doctrine du salut, de l'autre il en montre les conséquences dans une perspective la plus élargie possible. Si la réconciliation touche la justification, elle en développe aussi les conséquences au niveau de la vie chrétienne. Le fait qu'elle atteint quelque chose de personnel rend ce thème très actuel. La recherche de relations authentiques qui caractérise notre temps contribue à rendre cette doctrine particulièrement séduisante. La nécessité de la réconciliation (dans le domaine familial, conjugal, amical, éducatif, social, politique, ethnique, international) occupe une place remarquable à tous les niveaux de l'agenda moderne.

Il faudrait, cependant, non pas s'enfermer dans une perspective « moderne », mais situer notre sujet dans l'histoire de la rédemption. Paul Wells suggère que la révélation biblique est

8. « La réconciliation est parallèle à la justification », F. Büchsel, *TWNTI*, 256 (GLNT, I, 685).

l'histoire de deux villes : Athènes et Jérusalem. L'une est celle de l'inimitié avec Dieu et l'autre celle de la réconciliation avec lui. La paix avec Dieu est une réalité grâce à la propitiation et à l'expiation du péché. La réconciliation apparaît donc comme étant l'état qui résulte de l'œuvre complète de Christ⁹.

I. L'initiative du Dieu réconciliateur

Le thème de la réconciliation implique de considérer quatre passages. Ils utilisent directement le terme *katallagè* : *a)* Romains 5.11 ; *b)* 11.15 ; *c)* 2 Corinthiens 5.18 ; *d)* 5.19. On trouve aussi le verbe *katallassein* : Romains 5.10 [deux fois] ; 1 Corinthiens 7.11 ; 2 Corinthiens 5.18-20. En 1 Corinthiens 7.11, on trouve *katallaghèto* avec référence au mariage. Le fait que seul Paul en parle signifie simplement que cet aspect était suffisamment évident comme conséquence de l'œuvre de Christ¹⁰. On pourrait le voir comme une conséquence de la réflexion paulinienne sur le sens d'être « en Christ ».

Spicq estime qu'il y a là une transformation des relations entre Dieu et les hommes conforme au schéma des réconciliations mentionnées dans les textes païens¹¹. La réconciliation est l'action par laquelle Dieu élimine les raisons de son aliénation du pécheur. Par sa nature, elle suppose l'initiative de Dieu face au péché des hommes. En affirmant cela, on souligne le fait que la réconciliation vient de Dieu et qu'elle est appliquée aux circonstances de l'homme lorsqu'il est sauvé par grâce¹².

Il est absolument nécessaire que Dieu prenne l'initiative de mettre fin au conflit. Le présupposé est que Dieu est en colère, car il y a une hostilité envers lui¹³. Dieu est justement en colère à

9. P. Wells, *Cross Words*, Fearn, Christian Focus Publ. 2006, 212.

10. I.H. Marshall, « The meaning of... », 127-8.

11. C. Spicq, *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1978, t. I, 407.

12. Cf. un classique comme L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* et *The Cross of Jesus*, 6-7.

13. Irénée : « Pour nous il réconcilia son Père, contre lequel nous avions péché et par son obéissance il a guéri notre désobéissance. » (*Adv. Haer.* V,17,1). L'obéissance du deuxième

cause des « fautes » des hommes (2Co 5.19), de leurs « œuvres mauvaises » (Col 1.21) et de leur opposition aux exigences de la loi (Ex 34.6-7). Grâce au sacrifice de Jésus qui s'est livré à la colère de Dieu, l'homme peut être réconcilié.

En dehors de l'alliance, l'homme est, en effet, opposé à Dieu et à tout ce qu'il fait (Rm 8.7). Dès sa naissance, il est ennemi de Dieu. Mais, à un certain moment, Dieu cesse de tenir compte des fautes et il choisit de restaurer la relation brisée par le péché grâce à l'œuvre de Christ.

Cette inimitié concerne l'homme et Dieu en même temps. Dieu est en colère légitimement. « La colère de Dieu est un thème persistant dans la révélation¹⁴. » C'est l'expression de sa sainteté. Si, à cause de son péché, l'homme est opposé à Dieu, à cause de sa sainteté, Dieu est opposé au pécheur. Etre sous l'emprise du péché signifie donc aussi être sous l'emprise de la colère divine. Celui qui a été offensé doit donc être réconcilié (Mt 5.23-24 ; Rm 11.15 ; 1Co 7.11). Comme les hommes sont ennemis de Dieu, ils doivent être réconciliés. La question à laquelle la réconciliation doit faire face est celle du péché. Romains 5 rapproche « sauvés par lui de la colère » (v. 9) avec « nous étions ennemis » (v. 10). Si la situation de l'homme pécheur devant Dieu est celle qui résulte de la juste colère du Créateur, le salut implique la nécessité d'être sauvés de la colère de Dieu. Dieu met fin à l'état existant d'hostilité et à sa juste colère.

Dieu est hostile au péché et « on peut affirmer que la Bible présente d'une manière nette et constante un Dieu qui agit d'une manière incessante contre toute forme de mal¹⁵. » Le péché est évidemment beaucoup plus sérieux du côté de Dieu que du côté de

Adam réconcilie Dieu offensé par le premier Adam. Augustin souligna que les hommes avaient besoin d'un Réconciliateur pour apaiser la haine de Dieu en offrant un sacrifice (*Enchiridion ad Laur.* X,33 : *in hac hora cum essent homines per originale peccatum... necessarius erat mediator, hoc est reconciliator, qui hanc iram sacrificiis singularis... oblatione placaret.*) CCL 46,68. Cf. aussi J. Calvin, *Inst.*, II.xvi.6 ; II.xvi.3.

14. R. Nicole, *Our Sovereign Saviour*, Fearn, Christian Focus, 2002, 96.

15. L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 196.

l'homme. François Turrettini souligne que l'aliénation existe du côté de Dieu comme du côté de l'homme. C'est pourquoi « il fallait une réconciliation des deux côtés : de la part de Dieu, en éloignant sa colère ; de la part de l'homme, au travers d'une conversion » (« *ut ergo utrinque fuit abalienatio ; ita utriunque reconciliatio praestari debuit, à parte Dei per irae aversionem, à parte hominum per conversionem* »). Et il poursuit : « La réconciliation est effectuée en faisant la paix par le sang de sa croix (Col 1.20) et par un sacrifice expiatoire (*hilasmon*, 1Jn 2.2). Mais cela n'implique pas seulement la conversion, mais avant tout l'apaisement de la colère de Dieu (qui est obtenue par la mort d'une victime). » (« *Reconciliatio fit per pacificationem in sanguine (Col 1.20) et hilasmon (1 Joh 2.2). At hoc conversionem non innuit, sed primario irae Dei placationem, quae morte victimæ procuratur*¹⁶. »)

Le péché ne suscite pas seulement l'hostilité de l'homme, mais aussi celle de Dieu. A cause du péché, les hommes sont aliénés de Dieu et objets de sa juste malédiction. Le véritable problème est justement le péché. La vérité est que l'homme n'est jamais dans une position de neutralité. Ou il essaie d'attenter à la souveraineté de Dieu, ou il lui est soumis. A cause de cela, l'homme a un grand problème. « Le problème de l'humanité n'est pas qu'elle a quelque chose contre Dieu, mais que lui a quelque chose contre nous¹⁷. » D'un point de vue linguistique, les mots « ennemi », « inimitié », « hostilité » impliquent une réciprocité¹⁸. Il serait donc injuste de penser que l'inimitié concerne seulement l'homme. Tout en étant réciproque, la réconciliation n'est pas la rencontre de deux volontés, elle est « surtout une initiative de Dieu¹⁹. » « De Dieu » (*ek Theou*) signifie que « Dieu

16. F. Turrettini, *Institutio theologiae elencticae, in qua status controversiae perspicue exponitur, Praecipua Orthodoxorum Argumenta propomuntur & vindicantur, & Fontes solutionum apertuntur*, Genevae [1679-85]; citation de la meilleure version par Benedict Pictet, *Trajecti ad Rhenum, Ernestum Voskuyl, 1696, pars secunda, 471*; tr. angl. *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 2, Phillipsburg, Presb. and Ref., 1994, 433.

17. P.G. Ryken, *The Message of Salvation*, Leicester, IVP 2001, 120.

18. J. Stott, *La croix de Jésus-Christ* (orig. *The Cross of Christ*, Leicester, IVP 1987), Bâle, Editions Brunnen, 1988, 191.

19. F. Büschel, *TWNTI*, 255 (*GLNTI*, 684).

est le réconciliateur. L'homme n'est jamais l'auteur de la réconciliation²⁰. » Il s'agit de l'action décisive de Dieu par laquelle il cesse de tenir compte des fautes grâce au sacrifice de son Fils.

L'homme a besoin d'être réconcilié, car il a été créé pour être en communion avec Dieu. Sans une telle relation, l'homme n'est pas humain. Il a besoin de cette relation, car le péché l'a aliené de Dieu et l'a rendu incapable d'être en communion avec son Créateur. Il paraît évident que, dans une telle situation, l'homme ne peut pas se réconcilier lui-même. Il n'en sent même pas le besoin. D'ailleurs, il serait incapable de mettre fin à une inimitié aussi profonde. Il a donc besoin d'une intervention surnaturelle.

Dieu est toujours celui qui réconcilie. Il est le sujet par excellence de la réconciliation. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'exhortation « Soyez réconciliés (...) » (2Co 5.20). Le verbe est au temps actif lorsque Dieu est le sujet et au passif lorsque c'est l'homme qui doit être réconcilié²¹. Avec la philologie, on ne bâtit pas la théologie, mais elle est un élément à prendre en compte. La réconciliation est tout entière œuvre de Dieu. C'est ainsi que l'on souligne son initiative miséricordieuse. Il n'y a pas de réciprocité, comme si les deux partenaires étaient mis sur le même plan. Avant que l'homme en sente le besoin, avant qu'il puisse se rendre compte du drame de son existence, Dieu a pris l'initiative. En venant sur terre pour expier les fautes des pécheurs, Jésus-Christ a accompli la volonté de Dieu. La réconciliation va donc être comprise comme une décision de la part de Dieu. « Tout cela vient de Dieu » (*ek Theou* : 2Co 5.18).

La réconciliation apparaît donc comme l'harmonie retrouvée, comme un acte paternel de la part du Père. Un acte qui implique une pleine restauration dans la relation. A la colère de Dieu suscitée par l'offense faite contre lui et sa loi, suit le salut de l'orgère vengeresse avec le rétablissement de la paix. Dieu renonce à sa

20. C. Hodge, *Second Epistle to the Corinthians. An Exposition*, Londres, Banner of Truth 1959, 142.

21. J. Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, Carlisle, Paternoster 1998, 233ss ; J. Stott, *La croix de Jésus-Christ*, 190 : « Lorsque le verbe est à la voix passive, c'est l'homme qui est le sujet. »

juste colère et redevient bienveillant. C'est comme si un couple marié en arrivait jusqu'au divorce avant de se réconcilier²². L'état de paix est un élément propre à développer une atmosphère de confiance et de liberté avec Dieu. La paix de la réconciliation n'est pas seulement une affaire privée et individuelle entre Dieu et l'homme. Elle est aussi l'état de *shalom*, chanté par les psalmistes.

II. Jésus-Christ est le moyen de la réconciliation

Après avoir considéré la nature de la réconciliation, il nous faut en considérer le moyen. La réconciliation ne peut pas se produire sur un simple décret de Dieu, qui ne peut pas abaisser ses exigences. Dieu ne s'est pas adapté à la situation. L'Ecriture affirme que « Dieu nous a réconciliés avec lui par Christ » (2Co 5.18 ; aussi Col 1.22). Grâce à la mort de Christ, Dieu met un terme à sa juste hostilité vis-à-vis de nous. Il nous a donc réconciliés avec lui à la croix. La réconciliation est en Christ. C'est dans sa mort que se trouve le fondement de la réconciliation²³. Si le péché a bouleversé, la grâce a restauré.

Comme cela a déjà été souligné, l'homme est passif dans la réconciliation. C'est Christ qui le sauve de la colère de Dieu. Ce ne sont pas les pécheurs qui sollicitent la grâce ou qui peuvent demander à être réconciliés avec Dieu. C'est Dieu qui prend l'initiative. Il la prend, car il est un Dieu de grâce et de miséricorde.

« Dieu était en Christ réconciliant le monde » (2Co 5.18-19) est au passé et évoque l'œuvre complète de Christ non pas tant par l'incarnation que par son expiation à la croix. Christ est notre représentant dans l'alliance avec Dieu et, à cause de notre union avec lui, nous devenons « justice de Dieu » (2Co 5.21). « La croix de Christ n'est pas seulement un acte pénal, mais aussi *fédératif*, car Christ y a accepté son office de médiateur et s'est identifié à notre condamnation. La mort de Christ a le caractère juridique de la représentativité²⁴. »

22. L'exemple paradoxal est suggéré par R. Nicole, *op. cit.*, 91.

23. H. Ridderbos, *Paul. An Outline of His Theology*, 186-7; T.R. Schriener, *Paul Apostle of God's Glory in Christ*, Downers Grove, IVP, 2001, 222-223.

24. P. Wells, « La croix : un sacrifice ? », *op. cit.*, 82.

Par le sacrifice du Fils, Dieu révèle la profondeur de son amour. Et, du même coup, il définit quelle était la condition antérieure du pécheur sous la colère de Dieu (Rm 1). Le sacrifice de la croix apparaît donc essentiel pour le salut du pécheur. Le péché du pécheur est transféré à Christ et la justice de Christ est transférée au pécheur. Les pécheurs échangent leur péché avec la justice du Christ. En Christ, Dieu ne tient pas « compte de leurs fautes » (2Co 5.19) et il condamne « l'innocent... à notre place » (2Co 5.21). C'est que Dieu s'est effectivement et non pas fictivement montré solidaire du pécheur en prenant sa place, en portant et ôtant le péché.

L'œuvre est donc achevée en Christ. Elle s'appuie sur son sacrifice une fois pour toutes. « Le Dieu qui a refusé de tenir compte de nos péchés en a tenu compte en Christ²⁵. » Il a été fait péché pour nous afin que nous devenions justice de Dieu en lui²⁶. Ainsi, grâce à la mort de son Fils, l'hostilité de Dieu est passée sur Jésus-Christ et elle a pris fin pour ceux auxquels Christ s'est substitué. Par ce sacrifice, Dieu rétablit une confiance obscurcie et détruite. Il se réconcilie avec le pécheur. La nouvelle création de Dieu n'est pas observable par tous, mais elle est là, efficace et pleine d'espérance.

Il s'agit, comme après les sacrifices de l'ancienne alliance, de retrouver la joie de la communion. De la détresse, on passe à l'allégresse, de la perdition au salut. En présence de l'Eternel, il y a place pour une relation restaurée (Lv 7.15-18 ; Ps 51.12-19, 16.7-9, 19.12-15). Mais cela demande un sacrifice. Entre l'adorateur et l'offrande, il y a un échange. Il ne s'agit nullement d'un échange impersonnel, mais plutôt d'un rapport impliquant la foi.

Entre le sacrifice de Jésus et les exigences de Dieu, il n'y a pas opposition, mais une totale harmonie. L'extraordinaire de l'Evangile est dans le fait que Dieu lui-même a porté le poids de

25. J. Stott, *La croix de Jésus-Christ*, op. cit., 193.

26. Cf. J. Calvin, *Inst.*, II.xvi.2. Sur le sujet de la satisfaction, voir aussi F. Turrettini, op. cit., vol. II, 418ss.

notre péché et en a payé le prix. Et tout cela afin que des pécheurs puissent bénéficier de la plénitude de la grâce.

On comprend ainsi que, avec ce thème, on touche au cœur la doctrine du salut (*sōtēria*). C'est un sujet qui plonge au cœur du merveilleux « échange » qui a eu lieu à la croix. « Le prix de notre réconciliation a été l'aliénation de Christ²⁷. » Par rapport aux autres *loci* de la doctrine du salut, le *locus* de la réconciliation donne à la dimension personnelle sa véritable qualité. Comme la rupture de l'alliance a été non seulement une fracture juridique, mais aussi relationnelle, la réconciliation présente les mêmes caractéristiques. Elle apparaît donc comme son aspect intérieur et personnel. Ce que la justification a annoncé prend vie. La réconciliation est, à la fois, objective et subjective, accomplie et appliquée, un acte de Dieu et un état de l'homme, *Extra nos* et *In/pro nobis*, abstraite et concrète, indicative et impérative, kerygmatische et parénétique, verticale et horizontale, déjà présente et pas encore, personnelle et cosmique. Colossiens 1.19-22 va dans le même sens lorsque il évoque la perspective universelle de la réconciliation.

La réconciliation a une connotation juridique²⁸. « Tout sacrifice presuppose une certaine notion de la Loi... toute peine sacrificielle n'existe qu'en conséquence d'un principe antérieur de légalité qui a été bafoué, qui la structure matériellement... Tout langage sacrificiel est juridique par nature. Dans l'Ecriture, les langages légal, juridique et sacrificiel sont tellement fréquents, à propos de la mort de Christ, qu'il est difficile de ne pas conclure que certains mots, lorsqu'ils sont utilisés, sont chargés de signification²⁹. » A la croix, le Fils s'est livré pour le pécheur en rétablissant une relation personnelle et formelle. Il s'agit d'un acte par lequel l'acte accusateur a été cloué (Col 2.14).

27. S.B. Ferguson, « Preaching the Atonement », in *The Glory of the Atonement*, C.E. Hill and F.A. James III (ed.), *op. cit.*

28. J. Murray, *Redemption Accomplished...*, 39.

29. P. Wells, « La croix : un sacrifice ? », *op. cit.*, 77, 79.

III. L'annonce de la réconciliation par les ambassadeurs

Après avoir vu l'initiative de Dieu en tant que réconciliateur, perçu la *nature* de la réconciliation et réfléchi au *moyen* donné par Dieu, Jésus-Christ, il nous faut réfléchir à ses *effets*. La réconciliation doit être reçue. Elle engage toute la personne qui désire que l'offensé abandonne sa juste inimitié. Il s'agit non pas seulement de comprendre sa nature et comment l'envisager, mais d'en saisir les effets. Pour être effective, la réconciliation doit donner lieu à une sorte d'acceptation de la part de l'homme. « Soyez réconciliés (...) ! » (2Co 5.20) La réconciliation comporte donc une responsabilité vis-à-vis de toutes relations. On pourrait parler d'une dimension ethnique, personnelle et cosmique.

– *Ethnique*. La réconciliation a pour effet d'abattre le mur spirituel qui séparait les Juifs des païens (Ep 2.14). Grâce au sacrifice de Christ, les païens qui étaient « étrangers aux alliances conclues par Dieu pour garantir sa promesse » sont entrés et font partie d'un nouveau peuple, d'une nouvelle humanité formée de Juifs et non-Juifs (Ep 2.15). Eux qui étaient à la fois « loin de Dieu et loin d'Israël » sont « devenus proches par le sang de Christ ». Christ qui est notre paix a rendu possible la paix (Ep 2.15) en détruisant le mur de séparation, car il a fait de deux « un seul » (Ep 2.14).

Si on pense au mépris et à la haine réciproque des Juifs et des païens, on peut saisir quelque chose du miracle de la réconciliation. L'hostilité a été effacée. La séparation a été dépassée. Les deux ethnies participent au royaume de Dieu, à la même famille (Ep 2.19), à la même promesse messianique (Ep 3.6). Ceux qui étaient exclus sont devenus « concitoyens » et « membres de la famille de Dieu » (Ep 5.19). Toute supériorité est effacée.

Cela doit se manifester aussi à l'intérieur de la communauté chrétienne. Les Eglises doivent devenir des microcosmes de la communauté finale réunie, sans plus aucune séparation, aux pieds de l'Agneau. C'est peut-être à cause des divisions existant parmi les chrétiens de Corinthe que Paul les implore : « Soyez

réconciliés (...) ! » (2 Co 5.20) Il ne s'agit pas de trouver un compromis entre chrétiens, ni de faire assaut de charité chrétienne, mais d'être réconciliés avec Dieu par Christ. A l'horizon de la promesse faite à Abraham, toutes les familles de la terre sont bénies par le peuple de Dieu réconcilié avec lui.

A partir de là, l'Eglise peut être un véritable modèle de relations. Elle ne prêche pas seulement la réconciliation, mais elle est elle-même un modèle de réconciliation. La réconciliation avec Dieu et la réconciliation avec ses fils sont inséparables au point que toute scission ou discorde lacère ou déchire la personne de Christ lui-même (1Co 1.13).

D'un point de vue apologétique, la vision d'une réconciliation entre des gens divers est un des messages les plus frappants qu'on puisse communiquer. Les conflits sont partout présents et le peuple de Dieu a la possibilité d'incarner une nouvelle société libérée des conflits traditionnels. Apaisées avec Dieu, les personnes peuvent vivre une véritable communauté.

– *Personnelle.* Dans la réconciliation, il y a aussi un élément très personnel. Le pécheur est en paix avec Dieu. Ses conflits sont apaisés. Il a la liberté de s'approcher de Dieu dans une prière confiante. Il s'agit de « l'accès (*prosagôgè*) à Dieu » (Rm 5.2). « Accès à Dieu » implique aussi retrouver sa propre place dans la création et le sens de sa vocation dans son dessein. Par l'alliance, Dieu restaure l'unité de la personne. Il est inimaginable d'être réconcilié avec Dieu et de ne pas partager une telle délivrance avec soi-même.

S'il est vrai que « celui qui est en Christ est une nouvelle créature » (2Co 5.17), on pourrait évoquer la guérison personnelle dans un sens strict. En réconciliant le pécheur avec lui, Dieu lui montre comment dépasser la compartmentation de sa vie. L'acceptation de la part de Dieu est un puissant moteur pour être réconcilié avec son propre passé. L'homme se sent aussi poussé à renouveler toutes ses relations dans le présent et à anticiper le renouvellement de la création.

Le renouvellement dégage une nouvelle énergie. Le rétablissement de la relation du fils prodigue avec le père semble solliciter l'autre frère d'adopter une nouvelle position. Tout se passe comme si l'énergie libérée par la réconciliation met en marche de nouveaux questionnements là où la conviction d'un droit avait étouffé une véritable relation.

La réconciliation transforme les hommes en ambassadeurs de la réconciliation. Si les évangélistes peuvent annoncer la paix (Ep 2.17), c'est parce que Dieu a accompli la réconciliation. L'œuvre de la réconciliation accomplie en Christ n'est pas une décision impersonnelle. Elle vise des pécheurs qui ont à se repentir et à croire. Ceux-ci doivent être exhortés à être réconciliés avec Dieu. Il faut donc qu'une annonce soit faite.

La figure de l'ambassadeur comporte en général autorité et dignité. L'ambassadeur parle avec une parole forte qui n'a pas besoin de recommandations. A l'arrière-plan, il y a l'autorité de la personne qui l'a envoyé. Il jouit donc d'une bonne réputation. Cependant, la figure de l'ambassadeur est plutôt liée ici à une invitation³⁰. « C'est au nom du Christ que nous vous supplions. » (2Co 5.20) Les ambassadeurs bibliques sont marqués par une sorte de faiblesse, qui se nourrit constamment de la grâce de Dieu. Malgré leurs limitations, Dieu se sert d'eux, « comme si Dieu exhortait par nous » (2Co 5.20) !

Il y a dans l'œuvre de Dieu une formidable énergie. C'est pourquoi « l'amour de Christ nous oblige » (2Co 5.14). Paul se sentait poussé par l'amour de Christ. C'était une force irrésistible. Se savoir en paix avec Dieu l'incitait à aller vers les pécheurs encore hostiles à Dieu. L'idée de paix est d'une extraordinaire richesse³¹. Elle n'est pas seulement absence d'hostilité, mais pleine harmonie. Elle n'est pas seulement loin de ce qui est faux, mais proche de ce qui est juste. C'est le terrain sur

30. A. Bash, *Ambassadors for Christ : An Examination of Ambassadorial Language in the New Testament* (WUNT 2/92), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997.

31. W. Foerster, « *Eirēnē* », ThWNT II, 398 (tr. it. GLNT III, col. 191).

lequel il est possible de grandir et de viser la plénitude. Tous les bienfaits sont désormais accordés.

Les réconciliés deviennent à leur tour des messagers et des ambassadeurs. Ils éprouvent peut-être une certaine faiblesse, mais ils savent aussi qu'ils n'annoncent pas un message ayant leur propre autorité. Ce qu'ils annoncent ce n'est pas leur expérience, ni leur réflexion, mais ce dont ils ont été chargés. La force de leur message vient de la réconciliation accomplie par Dieu au moyen du sacrifice de Jésus-Christ. Tel est leur message. A cause de la merveilleuse œuvre accomplie par le Fils, les chrétiens sont en ambassade.

– *Cosmique*. L'œuvre de la réconciliation n'a pas seulement une signification ethnique et personnelle, elle a aussi un effet cosmique. Pour Paul, le Christ est le « cosmocrator » aux pieds de qui le Père a placé toutes choses (Ep 1.22). Par une telle vision, on est comme éblouis³². Pour Paul, la mort et la résurrection de Jésus-Christ ont un effet universel et cosmique.

D'après Colossiens 1.20, la primauté de Christ indique que le Père a réconcilié toutes choses (« tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux »). Sa seigneurie concerne l'œuvre de la création comme celle de la rédemption ; l'univers et aussi l'Eglise. A cause de son sacrifice, Christ est entré dans son règne (Ep 1.21-23) et il a instauré l'ordre nouveau au sein de la création. Dès ce moment-là, il y a comme une réconciliation progressive qui touche tous ceux qu'il sauve. Par ses ambassadeurs, il réconcilie à soi-même. « Il réconciliait le monde avec lui-même » (2Co 5.19: forme imparfaite « *èn katallassōn* »).

Paul semble utiliser un néologisme (*apokatallasō*) pour souligner avec encore plus de force ce qu'il veut dire. Pour certains, ce que Paul veut souligner n'est pas tout à fait clair. Il y a sûrement un accent sur la souveraineté de Christ sur les hérétiques de

32. Pour la vision cosmique, voir P.E. Hughes, qui affirme « *that the cosmic rehabilitation is brought about through the salvation of fallen mankind* », *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans 1962, 209.

Colosses, qui semblaient enseigner l’existence d’intermédiaires angéliques entre le Créateur et la réalité matérielle. Il y aussi le bouleversement intervenu au niveau cosmique³³. Paul avait déjà parlé de façon générale d’une création qui aurait dû être « libérée de la servitude de la corruption » (Rm 8.21). Cet événement se situerait dans le futur. Une sotériologie individualiste ne semble pas adéquate dans la perspective biblique.

Les puissances doivent être soumises et mises dans l’impossibilité de nuire, étant placées sous ses pieds³⁴. Il y a vraiment un grand contraste avec leur activité actuelle (Ep 6.12). Elles plieront les genoux dans une soumission obligée (Ph 2.9-11). Il s’agirait donc d’une « pacification... force à une puissance irrésistible³⁵ ». Dieu a, en effet, tout mis sous les pieds de Jésus-Christ (Ep 1.10, 22). Comme une nouvelle création (*ktisis*, 2Co 5.19), une résurrection (Rm 11.15), il y a place pour une assurance confiante, fière, joyeuse (*kauchēma*: 2Co 5.11).

Il s’agit d’un sens cosmique général. Parce que Paul a parlé de la nouvelle création en Christ comme de quelque chose qui dépasse la vieille création ruinée par le péché d’Adam (2Co 5.17), il est difficile de limiter la pensée de Paul seulement aux êtres humains. Il n’est pas non plus vraisemblable qu’il pense seulement à tous les croyants ou les païens opposés à Israël (comme en Rm 11.15). Il semble envisager l’univers dans son ensemble. « Toutes choses » sont en train d’être réconciliées au travers de la croix de Christ.

Les effets de l’obéissance du deuxième Adam ne peuvent être moindres que les effets de la désobéissance du premier Adam. Comme la désobéissance d’Adam a eu des répercussions sur la création entière, l’obéissance de Christ portera l’harmonie dans l’univers entier. Le cosmos sera, enfin, en paix avec Dieu grâce

33. P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon*, Waco, Word 1982, 53.

34. J. Murray, « The Reconciliation », *WTJ* XXIX (1966), maintenant dans *Collected Writings of John Murray*, vol. 4, 99.

35. F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, Grand Rapids, Eerdmans 1984, 210 ; P.T. O’Brien, aussi.

à l'œuvre rédemptive de Christ (*cf.* Rm 8.18-21; Ep 1.10 ; Ph 9-11 ; Col 1.20). Il ne s'agit pas d'un universalisme sotériologique. Ce qui est visé, ce sont les hommes. « Et vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis par vos pensées et par vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés par sa mort dans le corps de sa chair. » (Col 1.21) Si on veut comprendre quelque chose de la glorieuse amplitude de l'œuvre de la rédemption de Christ, il faut aussi penser à sa dimension cosmique. Tous les ennemis seront soumis.

Paul semble illustrer la nature de la réconciliation à l'aide d'un motif militaire (2Co 2.14, 10.3-5 ; Col 1.13, 2.15). C'est comme si la guerre décisive avait déjà eu lieu et il est seulement question du temps avant que les armes soient déposées. Dans sa sagesse, le ministère de la réconciliation est déjà en train d'encourager les ennemis à déposer les armes. La contemplation de la glorieuse vérité du programme de Dieu de réconcilier le monde au travers l'Evangile de Christ pousse Paul à une exhortation pleine de force : « Soyez réconciliés avec Dieu ! »

Dans ses multiples résonances, la réconciliation nourrit une énorme dynamique théologique. Elle est une de ces vérités qui touchent l'homme au plus près. Comme elle enseigne que Dieu est désormais apaisé, elle le pousse en avant. Comme à cause de l'Evangile, toute hostilité a pris fin, on peut jouir de la paix qui a commencé à la croix et être, à tous les niveaux, un ambassadeur pour la seule gloire de Dieu.

L'ÉGLISE, AMBASSADRICE DE LA RÉCONCILIATION

Nicolas FARELLY*

La réconciliation est au cœur de la mission de Dieu dans et pour le monde. Tel est mon point de départ, mais telle est aussi la proposition que j’aimerais démontrer à travers ce qui va suivre. Ce faisant, je voudrais replacer la thématique de la réconciliation dans le contexte du grand récit biblique, en proposant un survol des étapes successives de sa mise en application, prenant en compte les différents obstacles que Dieu a voulu franchir et les moyens mis en œuvre pour arriver à ses fins. Il s’agira ainsi de faire de la théologie biblique, de lire le récit biblique en suivant le fil conducteur qu’est la réconciliation. C’est donc sur la base de ce grand récit que je voudrais traiter du thème de l’Eglise comme « ambassadrice de la réconciliation », car, à mon sens, ce rôle, cette vocation, n’a de sens qu’au sein de ce récit. Si tel est le cas, alors aujourd’hui encore, c’est en réalisant qu’elle est « actrice » d’un tel récit que l’Eglise pourra pleinement jouer son rôle d’ambassadrice de la réconciliation. La trajectoire, l’intrigue du récit seront pour elle autant de guides structurant sa pensée et son action dans le monde.

I. La promesse de Dieu à Abraham

La Bible, écrite par des dizaines d'auteurs sur une période longue de plusieurs siècles, contient un grand nombre de genres

* N. Farellly est professeur associé en Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté Libre de Théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

littéraires (poésie, récits historiques, littérature sapientielle, épîtres, biographies, apocalypses, et ainsi de suite), mais elle est néanmoins le lieu d'un seul et même récit. La Bible est le récit de Dieu et de son implication dans sa création. C'est le récit, en effet, de la bonne création de Dieu qui s'est détournée, rebellée contre lui, mais du désir de Dieu de bénir ce monde malgré tout, d'être réconcilié avec lui. Oui, la réconciliation est au cœur du projet de Dieu pour le monde, et ce de la Genèse à l'Apocalypse. La première indication, l'élan initial de ce projet se trouve en Genèse 12.1-3, où Dieu choisit Abraham et lui fait une promesse :

Le Seigneur dit à Abram : « Pars **de** ton pays, **de** ta famille et **de** la maison **de** ton père vers le pays **que** je te ferai voir. Je ferai **de** toi une **grande** nation et je te bénirai. Je rendrai **grand** ton nom. Sois en bénédiction. Je bénirai ceux **qui** te béniront, **qui** te bafouera je le maudirai ; en toi seront bénies toutes les familles **de** la terre. » (TOB)

Dans cette promesse (reprise en Gn 18.18, 22.18, 26.4-5, 28.14), Dieu est dépeint comme désirant, à travers Abraham, bénir « toutes les familles de la terre », ou « toutes les nations ». Or, l'expression de ce projet se trouve à la fin de la promesse faite à Abraham, car elle est son paroxysme. Le désir de bénir toutes les nations à travers Abraham, loin d'être un appendice à la promesse, est le but recherché par Dieu, son désir le plus fort¹. Si Dieu veut faire d'Abraham et de sa descendance une « grande nation », c'est pour que celle-ci soit une bénédiction pour « toutes les nations ». Dieu choisit Abraham et veut le bénir, mais pas comme une fin en soi. Il le choisit et lui donne une mission, une vocation, celle de bénir à son tour.

1. C.J.H. Wright, *The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, IL, IVP Academic, 2006, 194. Voir également P.D. Miller, « Syntax and Theology in Genesis xii 3a », *Vetus Testamentum* 34 (1984), 472-75, qui interprète les versets 2-3 comme des subordonnées de conséquence.

Nous ne pouvons relativiser l'importance centrale, fondamentale de cette promesse. Son importance est non seulement théologique, mais aussi tout simplement narrative, car la réalisation du projet formulé ici par Dieu occupera une place centrale dans le reste du récit biblique. C'est vers ce but que son intrigue tendra², et ce, jusqu'à la vision merveilleuse d'Apocalypse 7.9-10, où des gens de toutes nations et de toutes langues sont réunis pour louer le Dieu vivant. L'apôtre Paul reprendra d'ailleurs à son compte cette promesse, la caractérisant d' « évangile annoncé d'avance à Abraham » (Ga 3.6-9).

Mais en quoi cette promesse est-elle, déjà, « Evangile » ? En quoi est-elle indicative du projet de *réconciliation* de Dieu avec sa création ? Pour le comprendre, il faut prendre en considération le contexte littéraire et théologique dans lequel ce texte se trouve. En effet, dans les chapitres précédant la promesse à Abraham, l'œuvre créatrice de Dieu a été dépeinte (Gn 1-2). Là, la création fut déclarée « très bonne », l'humanité à « l'image de Dieu » et mandatée comme représentante de Dieu, gérante de la création. Cette vocation devait être accomplie par l'humanité dans son ensemble, pas simplement par des individus isolés³. Dieu a créé l'humanité, l'homme et la femme, et a fait d'eux des êtres communautaires : c'est ensemble qu'ils devaient œuvrer, en communion entre eux et avec Dieu.

L'harmonie présente (entre Dieu et la création et au sein de la création) se fissure pourtant très tôt dans ce récit des origines. L'humanité, dès le chapitre 3 de la Genèse, manque de faire confiance à son créateur, elle lui désobéit, mettant de côté les

2. Une manière simple de concevoir l'intrigue d'un récit est à travers la triade « Charge, Complication, Résolution ». Ici, Abraham est chargé par Dieu d'être une bénédiction pour toutes les nations, mais nous verrons plus loin que bien des complications sont intervenues pour rendre la réalisation de cette mission difficile, sinon impossible, avant que Dieu lui-même envoie son Fils résoudre notre intrigue. En lui, toutes les nations sont bénies.

3. Le mot souvent traduit par « homme » (*Adam*) en Gn 1.26-27 désigne l'humanité : « Ce n'est pas l'individu mais l'humanité tout entière qui a été créée à l'image de Dieu. Ce n'est pas l'individu mais les hommes dans leur ensemble qui reçoivent la mission d'être les administrateurs de la création. » Voir B. Ott, *Shalom. Le projet de Dieu*. Coll. « Les dossiers de Christ Seul » n° 1-2, Montbéliard, Editions Mennonites, 2003, 20.

bornes qu'il avait fixées dans sa bonté. Et cette fente, qui pourrait paraître anodine, n'en est pas moins radicale et dramatique. Dorénavant, l'homme et la femme évitent Dieu, effrayés qu'ils sont à cause de leur propre culpabilité. Ils n'assument pas leurs torts, l'homme blâmant la femme et la femme le serpent. Ils se cachent l'un à l'autre, honteux de leur propre corps. Cette image est celle, affligeante, de la communauté humaine qui se déchire. A partir de ce moment, la réalisation du mandat donné par Dieu ne sera plus joie et reconnaissance, mais labeur et douleur. C'est donc tôt dans le récit biblique que l'harmonie originelle s'est morcelée, fragmentée.

Les chapitres suivants (Gn 4-11) décrivent alors les conséquences de cette fissure initiale. Et, dans ces chapitres, la fissure se fait profonde crevasse, le mal allant crescendo dans la bonne création de Dieu. Caïn, ne supportant pas que l'offrande de son frère soit agréée par Dieu, l'assassine. Un de ses descendants, Lamek, annonce s'être vengé en tuant « un homme pour une blessure, un enfant pour une meurtrissure » (Gn 4.23). Dieu se dit profondément affecté par l'état de sa création, par les attitudes et les actes de ses créatures : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal, et le Seigneur se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre. Il s'en affligea. » (Gn 7.5-6) Ceci conduira au déluge, qui n'épargnera des humains que Noé et sa famille. Après le déluge, cette humanité est de nouveau envoyée pour qu'elle se multiplie et remplisse la terre (Gn 9.1), et Genèse 10 dépeint cette expansion d'un œil plutôt favorable (puisque en lien avec le mandat originel d'être fécond, de se multiplier et de remplir et soumettre la terre en Gn 1.28). Mais ce n'est pas le cas de Genèse 11, où se trouve le fameux épisode de la tour de Babel⁴. Là, l'expansion, la dissémination des humains

4. C. Wright, *op. cit.*, 196, analyse correctement le lien entre les chapitres 10 et 11 de la Genèse. Selon lui, ceux-ci sont théologiquement complémentaires et non chronologiquement séquentiels. Sinon, comment comprendre Gn 11.1 (« La terre entière se servait de la même langue et des mêmes mots ») après Gn 10.31 (« Tels furent les fils de Sem selon leurs clans et leurs langues, groupés en pays selon leurs nations ») ?

cesse, car les peuples décident de s'installer dans une plaine du pays de Shinéar (Gn 11.2), où ils construisent une cité comprenant une tour. Leurs motivations, exprimées en Genèse 11.4, sont équivoques : il y a, semble-t-il, de l'arrogance (ils veulent se faire un nom), mais peut-être aussi un certain manque de confiance en soi et en Dieu (ils ne veulent pas être dispersés comme Dieu le désirait). Quelles que soient leurs motivations exactes, et le récit biblique ne s'y attarde pas, ces peuples semblent avoir voulu, à l'instar d'Adam et Eve, prendre le contrôle de leur propre destinée pour vivre hors de la volonté de Dieu pour eux : « Ils voulaient atteindre les cieux tout en résistant à la volonté de Dieu pour eux⁵. » Face à cet affront, la réponse de Dieu est, sinon punitive, au moins compulsive. Dieu les divise de force, disant : « Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres ! De là, le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. » (Gn 11.7-8) Alors que, dans les chapitres 3-10, Dieu avait fait grâce à de multiples reprises (habillant Adam et Eve, protégeant Cain, ne détruisant pas l'humanité tout entière mais sauvant Noé et sa famille, s'engageant même par une alliance), ici, aucune grâce n'est offerte.

Dans ce contexte, que Dieu vienne vers Abraham avec une promesse exprimant son désir de bénir toutes les nations de la terre ne va pas de soi. En l'espace de quelques chapitres, l'humanité en est arrivée à un tel état de corruption que tout espoir semble perdu. Les générations se sont succédé, et avec elles le catalogue de leurs méfaits s'est allongé : jalousie, colère, meurtre, vengeance, arrogance... jusqu'à ce que, à Babel, la patience de Dieu à l'égard des nations semble s'être éteinte. Comme le remarque Gerhard von Rad, à la fin de Genèse 11, aucun lecteur attentif et sensible au récit ne peut éviter de se poser la question suivante : « Les relations entre Dieu et les nations sont-elles définitivement rompues, la grâce et la patience de Dieu sont-elles épuisées et

5. *Ibid.*, 197.

Dieu a-t-il rejeté pour toujours les peuples dans sa colère ?⁶ » Faire parvenir le lecteur à une telle question serait d'ailleurs, selon lui, le but du narrateur jusqu'au récit de Babel. En insistant sur l'absence totale de paix et d'harmonie dans la bonne création de Dieu⁷, c'est « l'extraordinaire nouveauté qui suit le désespérant épisode de la tour » que le lecteur sera à même de saisir⁸.

II. La vocation et l'échec d'Israël

« L'extraordinaire nouveauté » de Genèse 12, c'est que Dieu choisit et mandate Abraham et sa descendance pour être ses ambassadeurs de réconciliation dans un monde fragmenté, déchu et rebelle. Dieu n'a pas abandonné les nations, sa création ! En choisissant une personne parmi la multitude des nations, il veut que cette personne devienne une « grande nation » qui sera une bénédiction pour les autres familles de la terre. Le choix particulier d'Abraham contient donc une intention universelle.

Les débuts d'Abraham et de sa descendance sont prometteurs, sans être pour autant parfaits. La promesse de bénédiction pour toutes les nations est répétée à Isaac, le fils d'Abraham, et à son petit-fils, Jacob. C'est d'ailleurs dans le récit de Jacob et de ses fils que la bénédiction commence à se répandre⁹. Tout d'abord, le Seigneur bénit Laban par l'intermédiaire de Jacob (Gn 30.27), puis Potiphar, un haut fonctionnaire égyptien, par l'intermédiaire de Joseph (Gn 39.5). De plus, en arrivant en Egypte, le patriarche Jacob donnera lui-même sa bénédiction au pharaon (Gn 47.7). Le peuple de Dieu, la descendance d'Abraham, débute donc son rôle de conduit de bénédiction pour les nations.

6. G. von Rad, *La Genèse*, trad. E. de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1968, 153.

7. B. Ott, *op. cit.*, 27 : « La paix disparaît de tous les domaines de la vie, l'harmonie voile en éclats. Tout n'est plus très bien. L'homme court après l'amour et ne trouve que domination et oppression. Il soupire après la communion, mais trouve la guerre. Il a envie de travailler, mais se trouve aux prises avec épines et chardons. Il recherche le progrès et s'éloigne de plus en plus de Dieu. Il aspire à l'unité du monde et le trouve dispersé. »

8. G. von Rad, *op. cit.*, 153, continue : « Nous sommes donc parvenus à un point où s'engrènent l'histoire des origines et celle du salut, un des sommets de l'A.T. »

9. R. Bauckham, *Bible and Mission : Christian Witness in a Postmodern World*, Milton Keynes/Grand Rapids, MI, Paternoster/Baker Academic, 2003, 29-30.

Mais, et c'est un terrible « mais », la vocation de la famille d'Abraham, malgré ces bons débuts, sera vite oubliée par le peuple lui-même. A travers son histoire, Israël considérera généralement les nations comme des ennemis à combattre plutôt que comme des peuples à bénir. De plus, au gré de ses propres difficultés, le peuple se montrera infidèle à Dieu, endurci, si bien que c'est sur cette infidélité généralisée que se concentreront dorénavant les récits et les prophéties vétérotestamentaires. Dans l'Ancien Testament, la promesse faite à Abraham ne sera d'ailleurs mentionnée explicitement qu'à trois ou quatre reprises, pour rappeler au peuple infidèle sa vocation initiale. Un texte en particulier, Jérémie 4.1-2, mérite d'être cité¹⁰ :

1 Si tu reviens, Israël – oracle du Seigneur –,
c'est à moi que tu dois revenir.
Si tu ôtes tes ordures de devant ma face,
alors tu ne vagabonderas plus.

2 Si tu prêtes serment : « Par la vie du Seigneur ! »,
dans la vérité, dans le droit et la justice,
alors les nations se béniront en son nom ;
c'est de lui qu'elles se loueront. (TOB)

Selon Jérémie – et c'est sur ce point que j'aimerais insister – le retour d'Israël vers Dieu était la condition de l'accomplissement de la vocation d'Israël dans le monde. En étant fidèle à Dieu, en pratiquant la vérité, le droit et la justice (c'est-à-dire en pratiquant la Torah), Israël serait à nouveau en mesure d'être une bénédiction pour les nations, d'œuvrer pour la réconciliation du monde. Pour Israël, obéir à la Loi ne devait donc pas être une fin en soi, mais un moyen. Son obéissance devait faire office de témoignage envers les nations avoisinantes, démontrant que ce peuple était différent parce qu'il était lui-même un peuple racheté, réconcilié avec Dieu. En cela, il faisait office de prêtre, d'enseignant, de modèle, de lumière démontrant le souci, l'amour de Dieu pour les nations, et son désir intense d'être réconcilié avec elles¹¹.

10. Les autres échos explicites de la promesse d'Abraham se trouvent en Ps 72.17 ; Es 19.24-25 et Za 8.13.

11. Voir en particulier Ex 19.4-6 ; Es 42.5-7.

Dans l'ensemble, nous l'avons dit, Israël a lamentablement échoué dans cette tâche. Lui-même était un peuple fragmenté, violent, pécheur. Lui-même pratiquait l'injustice, qu'il tentait d'expier par des sacrifices que Dieu abhorrait¹². Tout peuple élu qu'il était, il ne vivait pas en paix en son sein. Et d'ailleurs, son élection devint vite pour lui plus une fierté, un droit, qu'une responsabilité missionnaire. En se concentrant sur ses propres priviléges de peuple élu, il ne pouvait que perdre de vue sa vocation missionnaire. L'infidélité et l'injustice d'Israël, comme cela fut annoncé dans le Deutéronome (Dt 27-30), conduiront ultimement le peuple vers l'exil babylonien, Dieu devant faire saisir à Israël l'écart absurde entre son attitude et sa vocation initiale. Seul un retour radical vers Dieu et sa Loi pourrait permettre à Israël de vivre pleinement la bénédiction divine, de voir YHWH revenir à Sion, et ainsi de réaliser sa vocation : être une bénédiction pour toutes les nations de la terre.

III. Le ministère de réconciliation de Jésus

Une des grandes erreurs de certaines lectures bibliques, et en particulier de certaines lectures évangéliques, est de ne pas prendre en compte cette dynamique théologique et narrative dans leur compréhension du ministère de Jésus. En effet, en omettant de le placer dans la continuité de la promesse faite à Abraham et dans le contexte de l'incapacité d'Israël à accomplir sa vocation réconciliatrice, Jésus est souvent compris comme un envoyé qui « tombe du ciel », apportant un salut dissocié de toute histoire préalable¹³.

12. Dans l'Ancien Testament, les prophètes n'auront donc de cesse d'adresser des critiques à l'égard d'Israël, tout simplement parce que, malgré les sacrifices, l'injustice continuait de déborder dans la vie sociale. Es 1.11-17 est éloquent sur ce sujet : « Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices ? dit l'Eternel. Je suis rassasié des holocaustes de bœufs et de la graisse des veaux. Je ne prends pas plaisir au sang des taureaux, des brebis et des bœufs. [...] Quand vous étendez vos mains, je détourne de vous mes yeux. Quand vous multipliez les prières, je n'écoute pas : vos mains sont pleines de sang. Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de devant mes yeux la méchanceté de vos actions. Cessez de faire le mal. Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, protégez l'opprimé. Faites droit à l'orphelin, défendez la veuve. » (NBS)

13. Un auteur comme N.T. Wright insiste depuis plusieurs années sur l'importance de prendre en compte le récit d'Israël dans l'étude des évangiles. Voir, en particulier, les deux premiers volumes de son projet de théologie du Nouveau Testament : N.T. Wright, *The*

A l'inverse, dans le Nouveau Testament, Jésus est celui qui est envoyé dans le monde, réalisant pour Israël ce qu'Israël ne pouvait pas faire lui-même. Pris dans ce grand contexte narratif, le message du Nouveau Testament est qu'en Jésus, le Messie, le roi, le représentant du peuple, Israël a pu accomplir sa vocation divine¹⁴. En cela, le ministère terrestre de Jésus constitue le paroxysme du récit biblique, le dénouement de son intrigue. Jésus avait pour tâche de restaurer, de guérir, de réconcilier le peuple dont il est le représentant, car tel était, comme l'indiquait déjà le prophète Jérémie, le préalable à l'action réconciliatrice de Dieu en faveur des nations¹⁵.

1. Réconciliation avec Dieu

Dans les évangiles, Jésus est présenté comme accueillant toute personne qu'il rencontre, sans discrimination d'aucune sorte, refusant les barrières sociales, religieuses, ethniques et sexuelles pourtant admises en son temps. Jésus allait à la rencontre de pécheurs, tels des péagers, des prostituées, des adultères, communiant avec eux en partageant leurs repas. Il parlait à des femmes, quand bien même celles-ci étaient socialement discriminées. Les enfants, qui étaient peu considérés dans la société de l'époque, furent élevés par Jésus au rang d'exemples. Les Samaritains, un peuple « bâtarde » du fait de ses nombreux compromis ethniques et religieux avec les nations, furent les récipiendaires de paroles et d'actions de grâce de la part de Jésus (Jn 4). Finalement, Jésus anticipera même la bénédiction des nations, guérissant des païens et leur annonçant que la foi (et non l'appartenance ethnique) était le critère d'entrée dans le royaume de Dieu. Toutes ces rencontres révèlent une volonté d'accueil de

New Testament and the People of God. Christian Origins and the Question of God, vol. 1, Minneapolis, MN, Fortress, 1992 ; et *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God*, vol. 2, Minneapolis, MN, Fortress, 1996.

14. R. Bauckham, *op. cit.*, p. 33, remarque à ce titre que l'évangile selon Matthieu débute la généalogie de Jésus avec Abraham (Mt 1.1-2) et se conclut par l'envoi des disciples en mission pour qu'ils fassent « de toutes les nations des disciples » (Mt 28.19). Il est ainsi le descendant d'Abraham en qui toutes les nations de la terre seront bénies.

15. De plus, déjà à travers l'Ancien Testament, les actes de salut en faveur d'Israël étaient des signes faisant connaître Dieu à toutes les nations (Ex 18.11 ; Jos 4.24 ; 1R 19.19 ; 2Ch 6.32-33 ; Ez 36.22-23).

la part de Dieu. Jésus témoigne d'un Dieu compatissant, sans parti pris, qui aime son peuple dans son ensemble, et qui vient le trouver pour lui offrir le salut, pour le guérir, pour le restaurer. Jésus dira lui-même : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. » (Lc 19.10) Le Fils, envoyé du Père, est donc venu en Israël tel un berger vers des brebis perdues. Et il leur a proposé une relation renouvelée avec le Père. Il leur a proposé d'être réconciliés avec lui¹⁶.

2. Réconciliation communautaire

Mais Jésus ne s'est pas simplement intéressé au renouvellement de la relation du peuple d'Israël avec Dieu. La réconciliation qu'il a mise en application servait aussi à unifier le peuple en son sein, à abattre les barrières d'exclusions et d'oppressions sociales. Puisque l'échec d'Israël dans l'accomplissement de sa vocation était dû, entre autres, à sa désobéissance, à son injustice et à sa méchanceté, Jésus appelait son peuple à une tout autre manière de vivre. En Israël, comme dans toute société, le pouvoir politique dépendait en grande partie du maintien d'un certain *status quo*. Par exemple, dans la Palestine du I^{er} siècle, des présupposés comme ceux-ci étaient admis et strictement appliqués :

- Certaines personnes sont pures, d'autres non, et il faut éviter de toucher les impurs car ils sont contagieux (e.g., les lépreux, les morts).
- Certains sont « justes », d'autres non. Les justes étant ceux qui pratiquent la Loi, ostensiblement et à la lettre (comme l'observance du sabbat).
- Les Juifs et les non-Juifs ne doivent avoir aucune relation (e.g., ils ne peuvent pas prendre de repas ensemble).
- Le pardon est régulé religieusement, tout le monde ne pouvant pas l'accorder¹⁷.

16. Comme l'écrit P. Keller, « Le salut comme réconciliation », in *Rédemption et salut. La portée de l'œuvre de Christ pour la vie d'Eglise, pour l'éthique*, sous dir. C. Baecher. Coll. Perspectives Anabaptistes, Charols, Excelsis, 2011, 136 : « Avant d'être pensée théologiquement, l'expérience du salut est une expérience concrète de réconciliation. »

17. Cette liste est une adaptation de celle qui est proposée par C. Wright, *op. cit.*, 310.

Or, Jésus a remis en question ces présupposés, en abolissant certains et en ignorant d'autres. En cela, il a délibérément rompu avec le *statu quo* et ses nombreuses ramifications sociales (*i.e.*, l'exclusion des impurs, des injustes, des pécheurs...). Il a refusé ce modèle de société hiérarchisé, autoritaire, oppressif, qui, sous couvert d'application de la Loi, manquait complètement sa cible. A l'inverse, ce que Jésus proposait était un « vivre ensemble » différent. Il avait un projet communautaire qui se fondait sur une éthique, celle du Royaume, dont l'amour était au cœur (Mt 22.32-40 ; Mc 12.28-34 ; Lc 10.25-28 ; Jn 15.9-17). Ainsi, c'est la grâce, le pardon réciproque, l'accueil de l'autre dans sa différence, le service mutuel, le don de soi, la vulnérabilité et l'acception de la faiblesse que Jésus mettait en avant. Et, en cela, il proposait un modèle communautaire entièrement renouvelé. Il prônait un vivre ensemble où la réconciliation était à l'œuvre¹⁸. Pour Jésus, la restauration du peuple impliquait qu'il vive la réconciliation en son sein (*e.g.*, la parabole de l'esclave impitoyable en Mt 18.23-35).

3. La croix comme lieu de la réconciliation

Ce que Jésus a prôné, enseigné et appliqué dans son ministère terrestre, il l'a accompli, ultimement, à la croix. C'est ainsi que la croix fut le lieu par excellence de la réconciliation : réconciliation avec Dieu et réconciliation les uns avec les autres. En cela, c'est sur la croix que Jésus a suprêmement assumé la vocation d'Israël : être une lumière, une bénédiction pour les nations.

En effet, selon le témoignage biblique, la croix fut l'instrument choisi par Dieu pour régler le problème du péché et de la culpabilité humaine. En Jésus, Dieu a, par amour pour l'humanité, pris cette culpabilité sur lui (Es 53.6 ; 1P 2.24). La croix est donc le lieu du pardon et de la réconciliation des pécheurs avec Dieu (Rm 5.5-10). Mais la valeur réconciliatrice de la croix va plus loin encore. Son but était aussi de vaincre les puissances du

18. Voir P. Keller, *op. cit.*, 140-42.

mal (Col 2.15 ; Hé 2.14) et de mettre à mort l'hostilité, l'inimitié qui existait entre Juifs et non-Juifs (Ep 2.14-16). Ultimement, sur la croix, ce sont toutes les formes d'aliénation qui furent vaincues, et ce en vue d'une paix cosmique. Par la croix, Dieu voulait guérir et réconcilier sa création tout entière. Comme le dit Paul en Colossiens 1.19-20, à la fin de son merveilleux hymne chrysologique :

Car il a plu à Dieu **de** faire habiter en lui toute plénitude
et, par lui, **de** tout réconcilier avec lui-même,
aussi bien ce **qui** est sur la terre **que**
ce **qui** est **dans** les cieux,
en faisant la paix par lui,
par le sang **de** sa croix. (NBS)

Selon le Nouveau Testament, le ministère de Jésus et l'accomplissement de la croix sont la garantie de la guérison, de la restauration et de la réconciliation de toute la création de Dieu¹⁹. Jésus, le représentant d'Israël, le fils d'Abraham, a donc donné là une impulsion déterminante au projet divin de réconciliation.

IV. La bénédiction des nations appliquée à travers l'Eglise

Si j'ai voulu jusqu'à présent survoler les grandes étapes du récit biblique, de la bonne nouvelle de la réconciliation, c'est pour en arriver à l'Eglise et à son rôle d'ambassadrice de la réconciliation. En effet, le Nouveau Testament montre à maintes reprises que l'Eglise est appelée à rentrer pleinement dans le projet réconciliateur de Dieu, initié avec Abraham et accompli par Christ sur la croix. L'Eglise, elle-même bénéficiaire du projet de réconciliation de Dieu en Jésus-Christ, est envoyée pour œuvrer, à la suite de Christ, pour la réconciliation du monde²⁰.

Le projet de Dieu de bénir les nations prend d'ailleurs un tournant décisif dès les tout débuts de l'Eglise, lors de la Pentecôte

19. C. Wright, *op. cit.*, 313.

20. Comme évoqué précédemment, l'allusion à la promesse **de** Dieu à Abraham est évidente dans le fameux envoi en mission **des** disciples en Mt. 28.19 : « Allez, faites **de toutes les nations** **des** disciples (...). »

(Ac 2.5-12). Là, la bénédiction est visible dans un renversement dramatique de Babel. La Pentecôte, comme beaucoup l'on remarqué, peut être considérée comme une sorte d'« anti-Babel²¹ » :

Or, à Jérusalem, résidaient des Juifs pieux, venus de toutes les nations qui sont sous le ciel. A la rumeur qui se répandait, la foule se rassembla et se trouvait en plein désarroi, car chacun les entendait parler sa propre langue. Déconcertés, émerveillés, ils disaient : « Tous ces gens qui parlent ne sont-ils pas des Galiléens ? Comment se fait-il que chacun de nous les entende dans sa langue maternelle ? Parthes, Mèdes et Elamites, habitants de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Egypte et de la Libye cyrénaique, ceux de Rome en résidence ici, tous, tant Juifs que prosélytes, Crétois et Arabes, nous les entendons annoncer dans nos langues les merveilles de Dieu. » Ils étaient tous déconcertés, et dans leur perplexité ils se disaient les uns aux autres : « Qu'est-ce que cela veut dire ? » (TOB)

Avec la venue de l'Esprit, don du Christ ressuscité, les gens de toutes les nations commencent à se comprendre les uns les autres, à entendre la bonne nouvelle de Dieu dans leur propre langue. De la confusion de Babel, nous sommes arrivés à une compréhension mutuelle des peuples et à leur écoute favorable de la parole de Dieu. La bénédiction divine en faveur des nations fait donc ici un extraordinaire bon en avant. Certes, à la Pentecôte, l'Evangile ne fut entendu qu'à Jérusalem par des Juifs et prosélytes (Ac 2.5, 11), mais très vite, à travers le ministère des apôtres et de leurs associés, un élan missionnaire hors des frontières ethniques et géographiques d'Israël s'opéra (en suivant le programme d'Ac 1.8 : les Samaritains en Ac 8.5-25 ; l'eunuque égyptien en Ac 8.26-39 ; Corneille en Ac 10 ; et ainsi de suite). Ainsi, à partir de la Pentecôte, les morceaux disparates et ennemis de la bonne création de Dieu se sont rapprochés. La réconciliation voulue par Dieu était inexorablement en marche.

21. Pour les arguments en faveur de ce lien, voir C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, Edinburgh, T&T Clark, 1994, 119 ; G. Chereau, « De Babel à la Pentecôte. Histoire d'une bénédiction », in *Nouvelle Revue théologique* 122 (2000) : 19-36. Pour une critique de ce lien, qui nous semble pourtant fondamental, voir S.D. Butticaz, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres. De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin/New York, NY, de Gruyter, 2011, 93-98.

Bien sûr, il ne faut pas penser l’expansion rapide de l’Eglise à partir de la Pentecôte comme un long fleuve tranquille. Au-delà des dangers encourus et des persécutions reçues par les missionnaires, ce qui retient le plus l’attention du Nouveau Testament est justement le manque d’harmonie, au sein même de l’Eglise, quant aux conditions d’inclusion des « nations » dans le peuple de Dieu. A bien des égards, si cette inclusion n’avait pas posé problème, une grande part du Nouveau Testament n’aurait pas lieu d’être ! Mais Paul, « l’apôtre des non-Juifs », s’est employé à faire admettre aux piliers (Ac 15) et à certaines franges judaïsantes de l’Eglise que les pagano-chrétiens faisaient partie intégrante de l’Eglise. Face à ceux qui auraient voulu contraindre, dans les communautés naissantes, ces pagano-chrétiens à se comporter comme de bons Juifs (*e.g.*, Ga 2.14)²², face à cet ethnocentrisme malsain, Paul s’est inlassablement battu en faveur d’une réconciliation pleine et entière, avec Dieu et dans l’Eglise, des Juifs et des non-Juifs.

Le ministère de Paul et de l’Eglise s’inscrivait pleinement et volontairement dans le grand projet réconciliateur de Dieu. Paul le savait : « Il nous a donné le ministère de la réconciliation. » (2Co 5.18) A plusieurs reprises, Paul parlera d’un « mystère », c’est-à-dire d’une réalité jusqu’alors cachée, mais maintenant révélée par Dieu à travers sa prédication de l’Evangile. Pour Paul, ce mystère était l’action décisive de Dieu en Christ pour la réconciliation et l’inclusion des païens dans l’Eglise (*e.g.*, Rm 16.25-27 ; Ep 3.8-10 ; Col 1.25-27). Plus encore ce « mystère » était le plan de Dieu pour l’unité (la « récapitulation ») cosmique de tout ce qui est sur la terre et dans les cieux (Ep 1.9)²³. Dans la pensée de l’apôtre, l’Eglise, composée de Juifs comme de non-Juifs, était donc l’expression tangible de ce « mystère », la preuve irréfutable de la victoire de Dieu sur les puissances

22. Ces juidéo-chrétiens insistaient avant tout sur l’importance des marqueurs d’identité juive : la circoncision, l’observation du sabbat et la réglementation alimentaire. Paul insistera, lui, sur la foi comme seul « badge » d’appartenance au peuple de Dieu.

23. P.T. O’Brien, *The Letter to the Ephesians*, PNTC, Leicester/Grand Rapids, MI, Apollos/Eerdmans, 1999, 108-11.

séparatrices et hostiles à son action (Ep 3.8-10). L'Eglise incarnait le grand mouvement rédempteur et réconciliateur engagé par Dieu à la faveur de tout le cosmos.

Ainsi, Paul, convaincu qu'il était, voulait que l'Eglise s'empare elle aussi de ce ministère de réconciliation, de bénédiction des nations. Car, selon lui, si Dieu est l'agent et l'instigateur de la réconciliation, l'Eglise est non seulement l'objet, mais aussi l'ambassadrice de la réconciliation dans le monde. Paul désirait donc voir l'Eglise s'allier à lui pour proclamer l'œuvre réconciliatrice de Christ. Ensemble, ils suppliaient quiconque les écouterait : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu. » (2Co 5.20)²⁴

V. La communauté cruciforme comme « vectrice » de la réconciliation

Si l'Eglise a réellement pour mission d'être ambassadrice de la réconciliation, la question des moyens mis en œuvre pour accomplir cette mission doit aussi être posée. Evoquer les champs d'action de l'Eglise en faveur de la réconciliation dans le monde prendrait bien trop de place, car ces champs, dans le Nouveau Testament comme aujourd'hui, sont très divers, nombreux²⁵. En revanche, j'aimerais m'attarder sur un élément de réponse qui me semble fondamental.

Selon le Nouveau Testament, pour que l'Eglise soit cette ambassadrice, elle doit constamment se référer à la croix de Christ comme paradigme fondamental de sa vie. Non seulement elle doit

24. Selon S.E. Porter, *Dictionary of Paul and his Letters*, eds. G.F. Hawthorne, R.P. Martin et D.G. Reid (Downers Grove, IL, InterVarsity, 1993), s.v. *Peace, Reconciliation*, contrairement à la manière dont est généralement compris ce texte, Paul ne supplie pas, ici, les Corinthiens de se laisser réconcilier avec Dieu, mais exprime bien que cet appel est celui, concerté, de toute l'Eglise envers ceux qui ne sont pas encore réconciliés avec Dieu (686).

25. *L'engagement du Cap. Une confession de foi et un appel à l'action.* Mouvement de Lausanne (Marpent, BLF Europe, 2011), 56-63, est sur ce point exemplaire de clarté et de synthèse. Sur la base de la paix réalisée par Christ, il appelle l'Eglise à s'impliquer pour la paix dans les conflits ethniques, en faveur des victimes de la pauvreté et de l'oppression, envers les personnes handicapées et celles vivant avec le VIH, et dans le domaine de la protection de l'environnement. Voir également le très beau livre d'E. Katongole & C. Rice, *Reconciling All Things. A Christian Vision for Justice, Peace and Healing*, Downers Grove, InterVarsity, 2008.

proclamer l'accomplissement de la croix pour la réconciliation de toutes choses avec Dieu, mais elle doit également *incarner* cette croix dans sa vie communautaire. L'Eglise, à travers le Nouveau Testament, est appelée à une vie, à une spiritualité « cruciforme²⁶ ». Autrement dit, elle est appelée à vivre en son sein l'éthique du Royaume enseignée par Jésus (*e.g.*, Mt 5-7), cette même éthique qui le poussa jusqu'à la croix. Selon cette éthique, les membres de l'Eglise, vivant de la grâce, apprennent à faire grâce à leur prochain. Ayant été pardonnés, ils pardonnent en retour. Ayant reçu le don de la vie de Christ, ils se donnent eux-mêmes pour autrui. Ayant été servis par Christ, ils se font serviteurs de tous. Ayant été accueillis dans leur différence, ils reçoivent et chérissent « l'autre », sans partialité, dans la communauté. Ayant été réconciliés avec Dieu, ils deviennent artisans de paix.

Un des lieux privilégiés dans lequel cette éthique de la croix prend forme, de manière symbolique mais néanmoins réelle, est le culte. Prenons quelques exemples. Rassemblé, le peuple de Dieu forme un corps uni, aimant et réconcilié (Mt 5.23-24), tourné vers la louange de Christ et à l'écoute de sa Parole. Dans ce corps, aucune division sociale, économique, ethnique ou culturelle n'est censée être maintenue : elles n'ont plus aucun sens. Les membres de ce corps ne viennent pas au culte simplement pour leur bien-être et leur édification personnelle, mais aussi et surtout en vue de l'édification *commune* (1Co 14.26). C'est pourquoi, lors du culte, ils mettent leurs dons spirituels au service de la communauté (1Co 12.4-11 ; Ep 4.11-16). N'étant pas animés par les critères et normes sociales de ce monde, tous se réunissent autour d'une même table pour partager un même repas (1Co 11.17-34). Finalement, connaissant les besoins financiers survenant dans la communauté, ils partagent une partie de leurs revenus pour le bien commun²⁷.

26. Sur le concept de « cruciformité » chez Paul, voir M.J. Gorman, *Cruciformity : Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2001.

27. On pourrait ajouter à cette liste le fameux « baiser de la paix » ou « baiser fraternel » (Rm 16.16 ; 2Co 13.12 ; 1Th 5.26 ; 1P 5.14), qui n'est plus guère pratiqué aujourd'hui. Sur ce point, voir N. Blough, « Le culte comme rite de réconciliation », *Cahiers de l'Ecole pastorale* 75 (2010) : 23.

Bien évidemment, proposer ceci ne signifie pas que l'Eglise, réconciliée en son sein, demeure exclusivement centrée sur elle-même. Ce serait là un contresens fatal. Bien au contraire, la paix qui l'anime ne peut qu'être « débordante », impactant le monde dans lequel elle est appelée à être sel et lumière. Comme Israël était appelé à être une lumière pour les nations, la vie cruciforme de l'Eglise est un signe, un panneau indicateur, révélant au monde une autre manière de vivre sur cette terre. Ainsi, à travers l'Eglise, le monde découvre qu'une paix authentique, même encore imparfaite, est possible. A travers l'Eglise, le monde réalise que l'amour, le service et le don de soi sont plus puissants que l'égoïsme et la violence²⁸. A travers l'Eglise, le monde découvre un Dieu compatissant, aimant, voulant être réconcilié avec toute sa création. C'est donc à travers une Eglise cruciforme, conformant sa proclamation et sa vie à celles de Christ, que Dieu continue d'œuvrer pour la réconciliation de toutes choses en lui.

Certes, cette vision peut paraître idyllique, alors que les chrétiens savent tous combien ce combat pour la paix est loin d'être aisé. Cela ne doit pas les surprendre : une Eglise *cruciforme* ne saurait emprunter un autre chemin que celui du calvaire ! Qu'elle n'oublie cependant pas que le calvaire fut porteur de vie, d'espérance et de paix. Comme Dieu a agi avec force à travers la faiblesse de son Fils sur la croix, il continue d'agir à travers la vulnérabilité, la fragilité et la dépendance de son Eglise.

Conclusion

Le récit biblique de la bonne nouvelle de la réconciliation que j'ai tenté de survoler ci-dessus n'est pas terminé. Les lecteurs de la Bible connaissent, certes, déjà la fin de l'histoire (Ap 7.9-10 ; 21-22), mais l'Eglise est toujours en mouvement, en chemin vers la paix cosmique qu'elle anticipe et qu'elle espère. Actrice au sein de ce grand récit, elle agit, forte de sa connaissance de

28. L'Eglise, malheureusement, a très souvent eu du mal avec cette idée (e.g., les croisades, les guerres de religions, mais aussi aujourd'hui un certain fondamentalisme chrétien, haineux et violent).

l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ, équipée du Saint-Esprit et désireuse de remplir son rôle d'ambassadrice de la réconciliation. Mais elle remarque qu'aucun script ne lui est fourni, rendant du même coup sa tâche ardue. En effet, les défis de la paix et de la réconciliation sont constamment mouvants, changeants dans notre monde. Les arguments et les solutions d'hier ne sont plus forcément ceux d'aujourd'hui. Face à des situations ô combien complexes, l'Eglise se sent parfois impuissante, interdite devant l'ampleur et la difficulté de la tâche. Face à ce manque, elle ne peut alors qu'improviser, c'est-à-dire être créative tout en se souciant de garder une vraie cohérence d'action au sein du grand mouvement réconciliateur initié par Dieu. Tel un musicien qui improvise dans le cadre d'une base rythmique et mélodique établie, l'Eglise doit, elle aussi, faire preuve d'imagination tout en se référant au cadre narratif de la bonne nouvelle de la réconciliation, annoncée depuis Abraham et portant du fruit dans le monde jusqu'à aujourd'hui. Comme le musicien, c'est la cohérence, la beauté d'ensemble et l'harmonie qu'elle recherche. Or, quoi de mieux pour nourrir sa propre créativité que de considérer et se laisser inspirer par ceux qui l'ont précédée et qui ont fait preuve d'originalité, de beauté d'âme et surtout de fidélité à Jésus-Christ dans leur combat : l'apôtre Paul, bien sûr, mais aussi saint François d'Assise, mère Teresa, Martin Luther King, Desmond Tutu, Jean Vanier... Autant de héros de la réconciliation qu'il vaut la peine de découvrir encore et toujours.

L'ESPÉRANCE D'UNE RÉCONCILIATION UNIVERSELLE

Henri BLOCHER*

Je propose comme sous-titre, ou comme titre de rechange : « La paix et l'épée ». L'allusion au dit de notre Seigneur, « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée » (Mt 10,34), est transparente. Je ne prends pas, cependant, les mots dans le même sens. Là où Jésus opère une disjonction, opposant la paix à l'épée (comme il entend alors les termes), je plaide pour la conjonction : la paix *et* l'épée.

La paix et l'épée peuvent évoquer commodément deux thèmes capitaux de l'Écriture, deux vérités, ou constellations de vérité – *antagonistes*. L'antagonisme ne doit pas nous faire peur ! Il existe des antagonismes de complémentarité bienfaisante (pensons aux muscles « antagonistes » sans lesquels nous serions incapables de mouvement), et la Bible nous en propose. Calvin se signale, j'ai eu naguère l'occasion de le faire ressortir, par son respect de ces tensions ou équilibrages internes, par son tact très sûr qui épouse la texture du vrai. Il montre aussi, par son exemple, que l'antagonisme n'est pas si facile à penser !

La *paix*, la grâce pour tous : quel message serait plus biblique ? Paix sur la terre ! Il est notre paix ! Il récapitule tout en lui-même ! Il est le Sauveur du monde ! Il envoie proclamer la Bonne Nouvelle

* H. Blocher est professeur de théologie systématique, responsable du cycle doctoral à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.

à tous les humains. L'ultime perspective est celle de « Dieu tout en tous ». Et pourtant, aussi l'épée. L'insistance sur la décision est également scripturaire (le mot « décision » vient de la racine signifiant « couper », cf. *incision*, ce qui se rattache aisément au symbole de l'épée). Pour bénéficier du salut, il faut prendre la décision de la repentance et de la foi, de la rupture avec une « génération perverse » (préposition *apo* pour indiquer cette exigence de coupure en Ac 2.40) ; tous ne le font pas ; c'est le choix de la porte étroite et du chemin resserré. Et première comme dernière, au-dessus de la décision humaine et fondatrice : la décision divine ! La décision du Juge final séparera les « brebis » et les « boucs ». La décision élective, dès avant la fondation du monde, distingue les individus. Il n'est pas correct, bibliquement, de ramollir le thème de l'élection dans l'idée d'une bienveillance indifférenciée ; le préfixe latin *e* dans *é-lection* comme le préfixe grec *ek* dans le mot néotestamentaire *ek-logè* reflètent la notion biblique d'un choix qui tire de la *massa damnata*, de la pâte commune selon Romains 9.21, ceux que Dieu prépare à partager sa gloire.

Comment traiter l'antagonisme ? Je commencerai par dénoncer des « solutions » qui me semblent illusoires, ou pires, pour aboutir à quelques propositions positives. La confiance en la vérité de la Bible, Parole de Dieu, en sa supérieure sagesse, c'est la disposition que j'espère garder – sans prétendre, malgré l'effort pour comprendre, en atteindre la maîtrise.

1. Ne pas conclure à la contradiction réelle

La solution la plus simple – aux yeux de certains la plus honnête – serait d'imputer à l'Ecriture deux thèses rationnellement incompatibles, deux théologies qui s'excluent mutuellement. Son discours mêlerait le Oui et le Non (cf. 2Co 1.18), son esprit soufflerait le froid et le chaud, tantôt la paix pour tous, tantôt la décision qui divise.

Il y a deux façons d'adopter cette (pseudo)solution. La plupart se pensent supérieurs, dans leur jugement, aux auteurs bibliques, ou, du moins, à plusieurs d'entre eux. Ils recourent, certes, à l'Ecriture, et même pour y entendre la Parole de Dieu, mais sans lais-

ser le texte régir leur pensée ; ils taxent de « fondamentalisme » ceux qui en restent à la bibliologie traditionnelle. Quelques-uns, cependant, plus émouvants, font de la contradiction qu'ils croient constater (entre la paix et l'épée) une contradiction que leur impose Dieu lui-même, une contradiction *à embrasser dans la foi*. La raison éclate : le sacrifice rend hommage à la transcendance ineffable, impensable. Ils se réclameraient de Tertullien, qui n'a pas dit *Credo quia absurdum*, mais bel et bien l'équivalent : « Le Fils de Dieu est mort : il faut le croire, absolument, parce que c'est absurde [*ineptum*]. Et il a été enseveli, puis est ressuscité : c'est certain, parce que c'est impossible¹. »

La première manière est ruineuse. Si l'Ecriture mêle lumière et ténèbres, elle cesse d'être lumière pour guider nos pas. Si elle empoisonne le miel de la Parole du fiel d'une sagesse trop terrestre, voire démoniaque (Jc 3.15), elle rend vulnérable à tous les mensonges du monde. L'état d'une théologie qui en prend et qui en laisse dans la Bible ne l'honore plus comme la norme normante et le principe externe de connaissance le montre assez. Une mode idéologique chasse l'autre, jusqu'à la mode du déni des idéologies. L'opposition est flagrante avec l'attitude de Jésus lui-même à l'égard de l'Ecriture et le traitement qu'il lui donnait².

1. De *la chair du Christ*, chap. 5 (j'accède au texte de l'Ante-Nicene Christian Library).

2. Les arguments de la riposte ne tiennent pas. « Accommodation » plus ou moins kénotique du Christ à l'opinion de son environnement ? Il n'a pas hésité, sur bien des points, à défier les croyances courantes à son époque, et s'il a reproché quelque chose aux docteurs contemporains, c'est d'ignorer les Ecritures et de saper leur autorité (Mt 22.19 et 15.6, et parallèles). La seigneurie de Jésus serait-elle religieuse-existentielle, sans pertinence pour autoriser les énoncés factuels ou doctrinaux ? Cette dissociation typiquement moderne doit être combattue, et n'a aucune caution biblique. La vérité de l'Ecriture serait-elle « dialectique », jouant du Oui et du Non ? Cette thèse est la plus difficile à réfuter, parce qu'elle profite de l'ambiguité du mot « dialectique » : il ne veut pas dire la même chose chez Platon, Kant, Hegel ou Bachelard ! Si on use du terme pour les « antagonismes » que nous mettons en valeur, il ne s'agit pas du Oui et du Non (du même point de vue, sur le même objet) ; si la dialectique embrasse le Oui et le Non, elle est radicalement étrangère à la Révélation et nous la combattrons résolument. (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché...*, Paris, NRF Gallimard, 1955, 187, rappelait : « Engels a un jour écrit que dire oui, ouïs ou bien non, non, c'est faire de la métaphysique, et on connaît le sens hautement péjoratif que ce mot revêtait sous sa plume. » L'allusion à Mt 5.37 est évidente.) Même la dialectique de frappe hégelienne, d'ailleurs, n'admet pas simplement la contradiction.

La seconde manière est sympathique, mais elle n'a pas non plus de caution biblique. Faire le sacrifice de l'intelligence (*sacrificium intellectus*) ? Oui, mais au sens vrai du sacrifice : de *consécration*, de purification. La grâce du Christ produit la transformation et le renouvellement de l'intelligence (*métamorphousthé*, Rm 12.2), de telle sorte que le fidèle peut s'approprier la parole de l'apôtre : « Nous avons la pensée [*nous*, raison, intelligence] du Christ. » (1Co 2.16) Les auteurs du Nouveau Testament à la suite du Seigneur lui-même ne cessent d'argumenter à partir de la *cohérence* du vrai. Admettre la contradiction, amalgamer le Oui et le Non, fait non seulement sombrer toute démarche de pensée (on peut dire n'importe quoi puisqu'on peut aussi bien dire son contraire) mais rend impossible l'obéissance – comment obéir à la fois à deux ordres contradictoires ? Une maison divisée contre elle-même ne peut subsister (Mt 12.25) : la complaisance pour la réelle contradiction ferait s'effondrer sur elle-même la maison de la Vérité.

Mais il n'y a pas lieu de s'alarmer, comme si l'évidence rendait fort difficile de nier la contradiction. C'est être bien imprudent – superficiel, voire arrogant – que de conclure à la contradiction réelle quand on a du mal à comprendre. Le réel nous apprend souvent que sont vraies *ensemble*, et tout à fait compatibles, des choses qui paraissaient d'abord s'exclure (l'exemple souvent cité en physique est la double nature corpusculaire et ondulatoire de la lumière, théorisée par Louis de Broglie). La paix et l'épée n'opposent pas les auteurs bibliques entre eux : le même auteur atteste les deux. Quand on refuserait de reconnaître l'inspiration divine de ces auteurs, qu'on leur accorde la puissance intellectuelle ! Elle a traversé les siècles, et rend invraisemblable une sotte incohérence. Pascal l'a écrit souverainement : « Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou n'a pas de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Ecriture et des prophètes : ils avaient assurément trop de bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés³ », qui traite adéquatement les « antagonismes ».

3. *Pensées*, n° 684 selon Brunschwig (257 Lafuma).

2. Ne pas laisser l'« épée » mettre en pièces la « paix »

On ne pourra pas parler de solution adéquate, sauf élucidation éclatante de rigueur et recouplements confirmatoires, si l'antagonisme se résout par l'exténuation de l'un des termes. Les présomptions ne sont pas favorables à la thèse qui subordonne radicalement le « tous » à la « décision ». L'universalité de la paix est comme absorbée par la particularité du choix humain et divin, si bien que la « contrariété » au sens pascalien se dissipe.

On reproche cette stratégie à certains calvinistes rigoureux – on a imputé à John Owen la négation de l'amour de Dieu pour tous les hommes (l'Ecriture dit elle-même : « J'ai hai Esaï »). Il me semble qu'il s'agit essentiellement d'embarras de langage, et la grande tradition calviniste a maintenu l'affirmation de l'amour pour tous, avec vigueur⁴. Le problème est plus sûrement présent chez ceux qu'on dénomme « hypercalvinistes ». Ils ont pratiqué l'absorption de la paix englobante par le pôle de l'élection particulière : le sens de « tous » a été réduit à celui des « élus ». Ils objectaient pour cette raison à l'offre universelle du salut. Harcelant, avec leur publication *The Earthen Vessel*, le jeune Spurgeon, ils restreignaient l'offre aux *sensible sinners*, aux pécheurs donnant quelque signe de leur élection. En anglais d'aujourd'hui, *sensible* signifie plutôt « sensé, raisonnable », mais je suppose que le sens ancien, plus proche du français, est en cause dans la formule : ils pensaient aux pécheurs qui ont manifesté la sensibilité de leur conscience au jugement de la Loi, et peut-être quelque pressentiment de la miséricorde divine.

L'accent « particulariste » convient, il faut le reconnaître, à nombre de passages bibliques mal compris de beaucoup. Ainsi d'Hébreux 2,9, souvent invoqué dans une perspective d'indifférenciation : le Christ « a goûté la mort pour tout homme ». Le mot « homme » n'est pas dans le texte original ! Le contexte favorise la concentration sur les seuls futurs croyants, cette multitude de

4. Un article m'a été d'un grand secours autrefois sur ce sujet : Andrew Swanson, « The Love of God for the Non-Elect », *Reformation Today* n° 31, mai-juin 1976, 2-13.

fils (et filles) conduits à la gloire et sanctifiés par leur Chef (v. 10s.) ; surtout le verset 16 précise la catégorie particulière de ceux que le Seigneur vient secourir : non pas les anges, mais « la postérité d'Abraham », expression particularisante pour les seuls croyants. De telles corrections d'exégèses rapides (ou infléchies par des préférences préalables) ne suffisent pas, cependant, pour étouffer le puissant témoignage à l'amour de Dieu pour l'humanité entière, pour le monde. Cet amour est tel que Dieu ne souhaite pas qu'aucun périsse, qu'il ne veuille pas la mort du pécheur, qu'il ordonne de prêcher l'Evangile à toute créature sous le ciel... Fidèle à l'Ecriture, écrit Donald MacLeod, « la théologie réformée n'a jamais exclu des affirmations comme celles de la mort du Christ et de l'amour de Dieu pour tous les hommes. Pour elle, telle a été son insistance, il y a un amour spécial qui n'a pas seulement racheté tous les hommes à condition qu'ils croient, mais a résolu de leur conférer cette foi elle-même⁵. » L'offre de l'Evangile *sans discrimination*, souligne encore MacLeod, est restée au cœur de l'orthodoxie calviniste⁶ ; sous cet angle, les « hypercalvinistes » ne sont pas de vrais calvinistes.

Les enjeux pour la pensée de la foi ne sont pas minces. L'ampleur cosmique des effets de la réconciliation/rédemption opérée par Jésus-Christ — que nous évoquerons plus loin — risque de se tristement rétrécir dans la vision qu'on en garde. Plus encore, la victoire de Dieu sur le mal est sérieusement réduite si l'on imagine l'humanité, sauf quelques-uns, persévérant à jamais dans la haine de Dieu ; l'éclat du triomphe est terni si l'on sait une grande province toujours révoltée.

3. Ne pas émousser l'« épée » au nom de la « paix »

La fausse solution symétrique de la précédente est beaucoup plus populaire. On l'appelle couramment « universalisme », bien

5. « *Amyraldus redivivus : A Review Article* », *Evangelical Quarterly* 81/3, 2009, 218. MacLeod, en parlant d'un rachat de tous à condition qu'ils croient, ne souscrit pas à l'universalisme hypothétique de Moïse Amyraut ; la condition de la foi délimite, dans le projet divin, la catégorie des bénéficiaires de la substitution.

6. *Ibid.*, 220.

que les théologiens préfèrent le terme plus technique d'« apokatastase » (décalque du mot grec signifiant « rétablissement »). La tradition l'a imputée à Origène, mais il est douteux qu'il l'ait vraiment professée (il ne l'a pas toujours fait, le fait est avéré). Sa diffusion aujourd'hui est assez liée à l'influence de Karl Barth du côté protestant et de Karl Rahner du côté catholique, le plus conservateur Hans Urs von Balthasar ayant, lui aussi, incliné dans ce sens. Tous trois ont pris soin d'arrêter la machine quelques centimètres avant le fossé – ils n'enseignent pas formellement l'apokatastase⁷ – mais leurs disciples, le plus souvent, n'ont pas cette retenue ; certains évangéliques accueillants pour leur influence, cependant, choisissent la station intermédiaire du non-savoir, « espérant » que l'enfer, à la fin, soit vide.

Dans la mesure où l'autorité biblique pèse encore d'un bon poids, malgré l'écart avec la bibliologie orthodoxe, le plaidoyer se déploie d'abord selon l'axe *exégétique*. L'universalisme invoque les passages qui célèbrent la « paix » obtenue par le Christ, les textes totalisants. N'est-il pas écrit que tous revivront en Christ (1Co 15.22), et qu'à tous les hommes advient la justification donatrice de vie (Rm 5.18) ? Dieu n'a-t-il pas enfermé tous [les hommes] dans la désobéissance pour faire miséricorde à tous (Rm 11.32) ? Dieu n'a-t-il pas réconcilié par le Christ, avec lui-même, tous les êtres, aussi bien terrestres que célestes (Col 1.20) ? Au premier regard, ce langage paraît très fort.

L'inspection plus rigoureuse des textes dissipe un tel sentiment. C'est pourquoi, par contraste avec des versions plus naïves typiques du XIX^e siècle, l'argument exégétique se fait timide parmi les partisans de l'apokatastase. Comme le notait N.T. Wright, « beaucoup d'avocats de l'universalisme abandonnent toute tentative de plaider leur dossier à partir de la

7. Typiquement barthienne, cette confidence à Eberhard Jüngel sur l'apokatastase : « Je ne l'enseigne pas, mais je ne dis pas non plus que je ne l'enseigne pas », que Jüngel livre dans son étude (traduite par Paul Corset) « La vie et l'œuvre de Karl Barth », in *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie*, sous dir. Pierre Gisel, « Lieux théologiques » 1, Genève, Labor et Fides, 1987, 86.

Bible⁸ ». Le « tous » de Romains 5 et 1 Corinthiens 15 intervient dans le parallélisme des deux « Adam », et le contexte montre qu'il désigne, du côté du Christ, tous les membres de la nouvelle humanité, dont il est le Chef, ceux qui lui appartiennent (1Co 15.23), ceux qui reçoivent (présent) sa grâce et le don de la justice (Rm 5.17), et non pas tous les membres de l'humanité naturelle. Le « tous » de Romains 15.32 ne désigne pas, pour ceux qui suivent la pensée de l'apôtre, les individus additionnés, mais les deux *catégories* des Juifs et des Gentils, selon leurs masses majoritaires (peut-être le sens de *plérôma*) : successivement en situation d'inimitié contre Dieu (les Gentils idolâtres avant Jésus-Christ, les Juifs qui refusent le Messie dans l'ère présente), puis d'accès à la grâce du salut (les Gentils aujourd'hui, les Juifs dans la réintégration que Paul attend⁹). Bien compris, ces passages ne soutiennent pas la thèse universaliste : ils la rendent improbable.

Colossiens 1, lui, déchaîne l'orchestre pour chanter la réconciliation universelle, sans exception, et non seulement des humains mais aussi, intérêt prononcé de cet hymne à la plénitude, des êtres célestes révoltés contre Dieu, principautés et puissances invisibles. La question, cependant, est celle de la *réconciliation* proclamée. Comment la concevoir ? On va trop vite si on présuppose que le texte vise la réconciliation *salvifique*, comme habituellement dans les épîtres néotestamentaires. Le mot lui-même ne le dit pas. « Le Bailly », le gros dictionnaire du grec classique, donne pour premier sens au verbe employé : « changer, échanger » (la racine est *allos*, « autre »). La réconciliation change la relation, qui était (entre Dieu, les puissances et l'humanité pécheresse) d'hostilité, de guerre ; ce changement, dans l'offre de l'Evangile, instaure l'amitié qui entraîne le salut – d'où le

8. « Towards a Biblical View of Universalism », *Themelios* 4/2, janvier 1979, 55. La théologie de N.T. Wright, aujourd'hui l'un des théologiens les plus en vue, a évolué depuis son œuvre de jeunesse, mais il résiste toujours à l'universalisme.

9. Le *nun*, « maintenant », des meilleurs manuscrits au v. 31b, et qui rompt la symétrie (quelques manuscrits tardifs, de peu de poids, ont « ultérieurement » selon la symétrie) suggère que l'événement fait encore partie de l'actuelle dispensation.

sens habituel dans le Nouveau Testament ; mais il peut n’impliquer, après tout, que la cessation de l’hostilité, la restauration de l’ordre voulu par Dieu, la reconnaissance de sa souveraineté. Le dernier sens convient ici, et l’application aux puissances spirituelles rend ce choix nécessaire, comme l’a bien vu un exégète aussi prestigieux que F.F. Bruce : la réconciliation est « pacification »¹⁰, par l’entièrre soumission des ennemis. Il est intéressant de noter que le verbe grec (*katalassō*) n’est employé qu’une seule fois dans la LXX, en Jérémie 31 (= 48 en hébreu et dans nos Bibles françaises). 39 : « Comme il a changé ! » Il s’agit, dans l’hébreu original, de la déroute et soumission de Moab (Nouvelle Bible Segond : « Comment ! Il est terrifié. » Traduction œcuménique de la Bible : « Comment ! Il s’est effondré ! »), et l’on n’est pas si loin de la victoire de Dieu sur tous ses ennemis en Colossiens 1 ! Un écho possible mérite mention : Hippolyte, dans sa *Réfutation de toutes les hérésies*, parle des croyances des Naasséniens, secte gnostique ; ils disent de l’homme primordial Papas, qui semble identifié à Attis : « Le nom de Papas est de tous les [êtres] célestes, terrestres et sous-terrestres ensemble qui disent : Fais cesser, fais cesser, la discorde du monde... »¹¹ L’épître aux Colossiens, en tout cas, vise bien la cessation de la discorde, la restauration de l’harmonie par la soumission des rebelles « pacifiés », et non l’extension du salut à tous les individus : le verset 23 marque vigoureusement la condition, pour le salut, d’une foi ferme jusqu’au bout.

Le deuxième axe du plaidoyer universaliste est *herméneutique*. Il s’agit d’écarter la masse des textes sur la perdition finale des impénitents, formidable réfutation de la thèse. La stratégie

10. *The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1993^{réimp.}, 74-76 (le mot « pacification », 76).

11. Texte grec cité par Martin Dibelius, *Die Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Handbuch zum Neuen Testament, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1912, 73 (la triade est exactement celle de Ph 2,9, épouranón, épigéion, katachtonion ; le mot traduit « discorde » est asumpphónia). Traduction anglaise de J.H. MacMahon dans l’Ante-Nicene Christian Library, vol. VI, 143 (livre V, chap. 3).

choisie, dont on trouve l'amorce dès Origène¹², revient à interpréter comme pur avertissement ce qu'on a pris comme une prédiction. L'Écriture brandit la menace de l'enfer éternel, mais elle ne s'exécutera, heureusement, pour personne. Le choix herméneutique se consolide par des considérations générales sur la « vérité » dont est porteuse l'Écriture : non pas factuelle, doctrinale, objective, mais existentielle, pratique, relationnelle ; la gémene ne saurait être un fait dont la permanence future serait objectivement vraie ; elle sert d'interpellation vive pour nous faire sortir de nous-mêmes et projeter en Dieu...

L'idée de proclamation menaçante proférée dans l'intention que la menace ne se réalise pas n'est pas absurde (*cf.* Jon 3.4ss). Il ne suffit pas, cependant, qu'une parole ait fonction d'avertissement pour qu'elle cesse d'être une prédiction objective : c'est quand le désastre est sûr qu'on sonne le tocsin avec le plus de fièvre ! L'examen des passages sur la perdition finale, particulièrement nombreux sur les lèvres de Jésus, rend invraisemblable l'interprétation non prédictive. Certains sont très loin de la fonction d'avertissement (*cf.* 2Th 1.6ss ; l'Apocalypse souvent). Il faut vouloir imposer au texte le sens réduit pour ne pas voir son intention de dire ce qui sera. Dieu a voulu que nous sachions le sort de Judas, « fils de perdition », de l'antichrist, du faux prophète... Quant à la disjonction entre vérité existentielle et vérité objective, elle est perverse : typiquement moderne, elle est vulnérable à la critique et ne trouve aucun appui dans la Bible ! La stratégie détourne l'épée de la Parole.

Le troisième axe est celui du motif le plus fort, à la fois *spirituel* et *théologique*. Incline à l'universalisme le sentiment que l'amour de Dieu n'est pas compatible avec le châtiment éternel – le châtiment éternel d'individus réprouvés depuis la fondation du monde par un Dieu souverain. Qui ne partage ce sentiment ?

12. *Contre Celse (Kata Kelsou)*, livre V, chap.15 : « La Parole use de ménagements [*oikonomouménos*] par des choses adaptées aux multitudes qui ont commerce avec l'Écriture : avec sagesse, elle dit de façon cachée les choses sombres pour faire peur [*eis phobon*] à ceux qui ne peuvent pas autrement se convertir du flot de leurs actes pécheurs. »

Se branche sur cette considération une considération subordonnée sur l'amour devenu parfait que les élus éprouveront et exercent dans leur éternité bienheureuse : comment cet amour supporterait-il béatement de savoir le tourment simultané d'autres humains, nos voisins, nos amis, nos parents... Richard Bauckham relève qu'une mutation de la sensibilité s'est produite, à partir du XVII^e siècle : « Avec Schleiermacher, nous ressentons maintenant [au contraire de générations antérieures] que nous n'avons pas à jouir de la souffrance justement infligée à d'autres mais à les prendre en pitié¹³. » A nous croire moralement supérieurs à nos pères, nous risquons de nous enferrer dans une vilaine illusion – mais j'ose estimer, quand même, que la mutation en cause a été saine et rapproche de l'esprit de la Bible : Dieu lui-même ne veut pas la mort du pécheur, il n'y prend pas plaisir (Ez 18.23, 32 ; 33.11, avec écho, pour le judaïsme intertestamentaire, en *Sg* 1.13)... Timothy George cite un « cantique » de baptistes « particuliers » (c'est-à-dire calvinistes) qu'on pourrait imaginer une horrible caricature :

We are the Lord's elected few,
Let all the rest be damned ;
There's room enough in hell for you,
We won't have heaven crammed !¹⁴

Rarement s'est exprimée une piété plus nauséabonde, dont je souhaite me désolidariser totalement. D'où la force de l'objection universaliste à la doctrine de la perdition finale d'êtres humains aimés de Dieu et que Dieu nous appelle à aimer à son image.

Attention, cependant ! Une présomption malodorante peut se cacher sous l'invocation de l'amour. Elle s'y cache, dès que les misérables égoïstes que nous sommes se croient de tels experts en amour qu'ils peuvent juger la Parole de Dieu. Ce que nous savons, *en vérité*, de l'amour, nous le devons à l'Instruction divine – reçue dans l'humilité de la foi. Sachant ma condition, je

13. « Universalism : A Historical Survey », *Themelios* 4/2, janvier 1979, 51.

14. *Theology of the Reformers*, Nashville, Broadman Press, 1994^{réimp.}, 233. On pourrait traduire approximativement : C'est nous la petit' troupe élue,/ Et qu'ils soient damnés tous les autres ! L'enfer pour vous et pour les vôtres./ Au paradis, pas de cohue !

ne présumerai pas quels corollaires se déduisent de l'amour de Dieu. Je *crois*, sans le voir, que le châtiment prédit ne se révélera pas contraire à l'amour de Dieu. Je *crois* que Dieu ne laissera à ses élus aucune occasion de regret, aucune ombre pour altérer la lumière qui les baignera. La révélation que l'attachante mystique Julian de Norwich semble avoir reçue du Christ lui-même n'est pas canonique, mais je la crois fidèle à l'Ecriture : « Tout sera bien, et tout sera bien, et tout, à tous égards, sera bien¹⁵. »

4. Penser ensemble la « paix » et l'« épée »

Il semble possible, sans escamoter l'enseignement très clair sur l'élection et le jugement, de mettre en valeur le message de plénitude, de réconciliation universelle, c'est-à-dire de restauration englobante de l'harmonie comme effet de l'œuvre du Christ. Plus que ne l'a fait, dans sa majeure part, la tradition qui nous a nourris. L'interprétation du sort final des impénitents, de la « seconde mort » qui les attend, est logiquement part de cette entreprise théologique ; je la laisse cependant de côté, puisque j'en ai traité il n'y a pas si longtemps¹⁶.

Pour ne pas se contenter de l'attention au seul salut des individus, il est bon de rappeler d'abord l'ampleur cosmique de l'œuvre réconciliatrice : universelle parce qu'elle renouvelle l'*univers*. La résurrection des corps participe, en quelque sorte, à la résurrection du monde (le corps est participation au monde) : la nouvelle création des cieux et de la terre, après le déluge de feu (2P 3). Un verset trop négligé présente les croyants sauvés comme « les prémices des créatures » (Jc 1.18). On relève une précieuse promesse : toute valeur produite par la culture humaine

15. « All shall be well, and all shall be well, and all manner of things shall be well. » La traduction (partielle) des Révélations en français rend la dernière clause « et absolument tout sera bien » : *Révélations de l'amour divin à Julianne de Norwich*, textes choisis et traduits par des moniales de la Congrégation de Solesmes, Paris, Téqui, 1986, 49. La parole répond à l'inquiétude de Julian (Julienne) concernant le châtiment éternel, sans effacer celui-ci.

16. « Les peines éternelles », *La Revue réformée* 51/n°206, janvier 2000, 21-38. Je signale qu'un jeune théologien anglican a soutenu une thèse de doctorat qui valide et qui développe mes propositions. Un article de lui introduit le sujet : Andy Saville, « Hell without Sin – a Renewed View of a Disputed Doctrine », *Churchman* 119/3, 2005, 243-261.

(ce qui fait « la gloire et la valeur des nations ») sera recueillie, sans perte aucune, dans la Jérusalem finale (Ap 21.24, 26).

Le thème de l'universalité, cependant, intéresse surtout dans son rapport à l'humanité. A cet égard, on peut déplorer que la seule perspective habituellement retenue (et qui garde sa mesure de validité) soit celle d'une humanité perdue, de laquelle sont prélevés les rachetés comme des tisons arrachés à l'incendie. Une autre, symétrique, a été déployée avec puissance par Abraham Kuyper¹⁷. Elle se construit sur cette donnée de l'anthropologie biblique : l'humanité possède une unité plus forte qu'aucune espèce animale, elle constitue un grand corps, sous un Chef, capable d'engager les destinées collectives. Il est juste de parler de l'*homme* au singulier. Si on le fait, on peut dire que « l'homme est sauvé ». Le Christ, nouveau Chef, rend à la vie ce corps qui mourait « en Adam » ; il l'assume en en prenant la tête, et les individus qui n'en bénéficient pas se retranchent du corps à titre individuel – refusant l'offre du salut, ils se débranchent de la transition rédemptrice assurée par le Nouvel Adam.

Abraham Kuyper pose que le sujet de cette transition « n'est pas la personne individuelle mais le «je» général [*het generale ik*] de l'humanité croyante » et il poursuit :

(...) il est faux de penser que le tronc même de l'humanité va à la perdition et que seul un agrégat d'individus élus sera sauvé. Plutôt l'inverse : il faut confesser que seul un agrégat d'individus perdus se trouve en enfer, individus qui ont été retranchés du tronc de l'humanité, tandis que ce tronc comme tout organique a été racheté et, comme tel, forme le *sôma tou Christou* [le corps du Christ]. Par l'humanité croyante, nous entendons le genre humain comme tout organique, pour autant qu'il est vivant, c'est-à-dire pour autant que l'*apistia* [incrédulité] s'est renversée ou se sera renversée en *pistis* [foi]¹⁸.

17. Je l'ai découvert, jadis, grâce à Benjamin B. Warfield qui l'approuve, « Are They Few That Be Saved ? », *Biblical and Theological Studies*, édité par Samuel G. Craig, Philadelphia, Presbyterian & Reformed, 1952, 336s. Warfield cite aussi dans le même sens Herman Bavinck.

18. *Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid*, vol. II, Amsterdam, J.A. Wormser, 1894, 233. Kuyper est mû par le souci de la théodicée (232) : la victoire de Dieu doit être entière.

Kuyper développe ailleurs l'image qu'implique le mot « tronc » [stam] dans le paragraphe :

Si nous comparons l'humanité, comme elle est procédée d'Adam, à un arbre, les élus ne sont pas des feuilles arrachées de l'arbre pour composer une guirlande à la gloire de Dieu, tandis que l'arbre serait abattu, déraciné, jeté au feu ; mais justement le contraire, les perdus sont les branches, rameaux et feuilles détachés du tronc de l'humanité, tandis que les élus seuls y subsistent. Le tronc lui-même n'est pas détruit, pour ne laisser que quelques brins dorés parsemant les champs de la lumière éternelle, mais, au contraire, le tronc, l'arbre, le genre humain, demeure ; est perdu ce qui est retranché et perd sa liaison organique¹⁹.

Cette vision se dessine déjà chez saint Augustin, quand il dit des prédestinés : « tout le genre humain est en eux²⁰ ». Elle permet de confesser la réconciliation du monde (2Co 5.19), le triomphe du Seigneur par le sang de sa croix, que toute langue confessera (Ph 2.10s.), la *pax* universelle.

Le profit pour la foi, et pour l'intelligence de la foi, me paraît incontestable. On ne doit pas cacher, pourtant, que subsiste le problème des rameaux retranchés, des individus qui ne bénéficient pas du salut en Christ, Nouvel Adam (nous ne spéculerons pas sur leur nombre, qui n'est pas révélé). Leur existence fait la différence entre l'universalité déployée et l'universalisme qu'interdit l'Ecriture – l'écart reste douloureux. Si l'unité organique de l'humanité joue dans la rédemption, sa condition n'est plus la même qu'en Adam, justement parce qu'il s'agit de *racheter* la vieille humanité, devenue en sa « nature » corrompue et condamnée (Ep 2.3) : elle n'est plus naturelle (ce qu'elle est en Adam, par filiation) mais surnaturelle, opérée par l'Esprit de Dieu et du Christ qui œuvre par la foi. Or tous n'ont pas la foi...

Je n'ai pas de solution. Je n'en tirerai pas de mon chapeau, comme un prestidigitateur éblouissant les spectateurs. Que le Dieu

19. *E voto dordraceno* II, 178, comme cité, en anglais, par Warfield, 336.

20. *De correptione et gratia*, XIV, 44 : *omne genus hominum in eis est*.

souverain, dont les yeux sont trop purs pour voir le mal, le Dieu qui *est* amour, ne donne pas la foi à tous demeure *mystère opaque*. C'est, appliqué au mal particulier de l'incrédulité telle qu'elle persiste, chez certains, jusqu'au terme de leur vie, c'est le mystère opaque de la *permission souveraine du mal*. Il demeure – et doit demeurer, ai-je plaidé – l'écharde dans la chair de notre raison.

L'opacité humilie l'intelligence théologienne. L'humiliation est bonne, car elle nous rappelle notre dépendance entière et nos limites. L'humiliation est bonne, car elle dissipe tout rêve de maîtrise et fait de la théologie un exercice de la *foi*. Parce que Dieu a tout réconcilié par le sang de la croix, nous *croyons* qu'en Jésus-Christ, par Jésus-Christ et pour sa gloire, tout sera bien – tout, à tous égards, sera bien.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2013

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

Il aura lieu les **1^{er}** et **2 mars**

La Bible au prisme des idéologies, hier et aujourd'hui

Conférences

Texte sacré et idéologie

P. BERTHOD, professeur émérite de la FJC

L'Ancien Testament entre idéologie et histoire

M. RICHELLE, professeur à la FLTE de Vaux-sur-Seine

Le message de Jésus face aux idéologies de son temps

D. COBB, professeur FJC

L'instrumentalisation de l'Ecriture par les idéologies

Y. IMBERT, professeur FJC

Lecture évangélique de la Bible : le cas de L. Gaußen

J. DECORVET, directeur de l'IB Emmaüs

Entre texte et interprétation : le mariage protestant au XVIII^e siècle

M. JOHNER, professeur FJC

Idéologie et idolâtrie dans l'Ancien Testament

G. KWAKKEL, professeur à la FJC et à Kampen

La Bible face à la société idéologique

P.-S. CHAUNY

Etude biblique : Ne vous conformez pas aux idéologies actuelles

(Rm 12,2)

J.-P. BRU, coordinateur de théologie pratique, FJC

Ateliers avec M. Richelle, J. Decorvet et P.-S. Chauny

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@facultejeancalvin.fr>

LAÏCITÉ ET RÉCONCILIATION : ENJEUX ET LIMITES

Prisca ROBITZER*

I. La laïcité, objet d'histoire et de mémoire

Pour commencer, il est bon de se rappeler que la laïcité est à la fois objet d'histoire et objet de mémoire. Or, comme l'indique P. Nora, la mémoire « est la vie (...), elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations ... [Elle] ne s'accorde que des détails qui la confortent¹. » Quant à l'histoire, Nora la décrit comme « la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. (...), une représentation du passé qui appelle analyse et discours critique. » P. Nora de conclure : alors que « La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque² ». Sur ce fond de raisonnement qui appelle à la prudence et à l'humilité, il s'agit donc de rendre compte de quelques traits de l'histoire de la laïcité, en tant qu'elle constitue la nécessaire instance critique de la mémoire³.

* P. Robitzer est docteur de l'Ecole des hautes études et chercheuse en psychosociologie.

1. P. Nora, *Les lieux de mémoire, I, La République*, Paris, Gallimard, 1984, 19.

2. *Loc. cit.*

3. J. Baubérot, « La séparation et son contexte historique », *De la séparation des Eglises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité*, sous dir. J. Baubérot et M. Wieviorka, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2005, 61-74.

Un consensus facile semble d'abord s'établir : l'histoire de la laïcité, quoiqu'elle vise un vivre ensemble pacifié, n'est pas sans conflit ni combat. C'est qu'en effet, bien que la République française n'ait été qualifiée de laïque qu'en 1946 (titre premier, article 1, de la Constitution), la construction française de la laïcité s'ancre dans l'imaginaire collectif de la Révolution française de 1789, alors que s'opposent l'idéal républicain d'un Etat indépendant de toute référence religieuse et la volonté conservatrice de l'Eglise catholique d'exercer un pouvoir puissant sur la France. Or, face aux prétentions englobantes de l'Eglise catholique, les premiers épisodes de la laïcisation française s'accompagnent de l'instauration d'une sorte de religion civile célébrant un culte aux déités Raison, Liberté, Patrie (dès 1792-1793). Par une forme de transfert de sacralité, la désacralisation du religieux passe à une sacralisation du politique. Ainsi, l'association de l'image de la laïcité française à une volonté anticléricale, voire antireligieuse n'est vraisemblablement pas étrangère au contexte historique révolutionnaire. Et bien que, sous la III^e République, les hommes politiques républicains se soient éloignés des différentes politiques religieuses menées sous la Révolution⁴, l'Etat était néanmoins comme investi d'une véritable mission éthique de régénération individuelle et de réforme de la société⁵. Aussi la laïcité française était-elle portée par une vision du monde alternative sacralisant la citoyenneté républicaine française (l'appartenance nationale primant sur toutes appartenances communautaires, aucune ne faisant office d'intermédiaire entre le citoyen et l'Etat français). Ainsi, l'avènement de la République française rend également compte de la connotation conflictuelle attachée à la laïcité française.

De là, il n'est pas étonnant que l'idée du combat fasse consensus dans l'histoire de la laïcité. En revanche, selon le travail de

4. J. Baubérot, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Editions de l'Aube, La Tour d'Aigues, 2006.

5. J.-P. Willaime, « Etat, éthique et religion », *Cahiers internationaux de sociologie*, 88, 1990, 189-213.

mémoire opéré, elle prendra une coloration différente : de fait, elle tend soit à exacerber l'idée d'un combat émancipateur où l'Etat se libère du pouvoir de l'Eglise catholique, soit la mémoire exacerbe la pensée d'un combat persécuteur où l'Etat relègue l'Eglise dans la sphère privée. C'est qu'en effet, et comme le rapporte P. Rosanvallon, c'est dans sa rupture avec le monde religieux (perçu comme clérical) plutôt que dans sa différence avec l'Etat que la III^e République a fondé la société civile⁶. La construction historique et sociale de la laïcité française est donc elle-même en tension, tiraillée entre des tendances autoritaires et des tendances libérales.

Cet ensemble de considérations rend de ce fait assez complexe l'appréhension de l'histoire de la laïcité et de la mémoire qu'elle a engendrée : parce que la laïcité française relève de ce double héritage paradoxal – hostilité à la religion et séparation accommodante à son égard ; volonté de neutralité et tentation de devenir une religion civile – sa mémoire sociale elle-même est ambivalente. En un certain sens, l'instrument juridique, qui a su prendre distance avec ce contexte socio-historique marqué et constitue plutôt un outil de pacification, entre en conflit avec l'instrument idéologique dont est avide la communication politique et médiatique. Or, la traduction juridique de la laïcité française reste un objet méconnu de la majorité, et largement teintée par ces filtres de la pensée.

II. Contribution de la laïcité à la pacification, voire au dépassement du conflit

En réalité, s'il y a bien eu conflit entre les « deux France », une démarche historienne permet de rendre compte du souci de ménagement et de compromis dont a aussi fait preuve la III^e République française. Sur la période de 1882 à 1887, lors de la laïcisation de l'école, P. Cabanel dénombre, par exemple, huit accommodations laïques spontanés favorisant la réduction, voire

6. P. Rosanvallon, *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris, 2004.

la pacification, du conflit des deux France⁷ : le fait d'instituer un jour de congé hebdomadaire pour l'instruction religieuse (1882), le fait de conserver une référence aux devoirs envers Dieu dans les programmes de morale (1882), le fait d'interrompre les classes avant l'heure habituelle dans la semaine précédant la première communion des élèves – dans un sincère désir de bonne entente et de paix (1887) –, le fait de ménager les populations lorsque les emblèmes religieux étaient retirés des salles de classe : « avec toute la prudence et le respect désirables, là où on ne risque pas de choquer ouvertement le sentiment des populations, et en ayant soin de profiter des époques réglementaires des vacances, afin d'éviter toute agitation et tout scandale⁸ », et ainsi de suite. De même, une étude des archives effectuée sur cette période met en évidence que, loin d'une application intangible et homogène de la loi scolaire, le cas par cas a partout prévalu⁹. Vingt et un ans après la loi de 1882, de nombreux manquements à la laïcité étaient notamment constatés (dont la persistance d'emblèmes religieux dans les salles de classe) ; pourtant, le gouvernement s'abstint de toute action. On se souviendra également de la lettre de J. Ferry aux instituteurs (17 novembre 1883), affirmant que s'il se trouvait « un seul honnête homme qui puisse être froissé » de ce qu'ils pourraient dire, les instituteurs devaient s'en abstenir. Dans un même esprit de conciliation, le gouvernement opte pour un compromis face à la seconde querelle des manuels scolaires (1907-1913) : tout en réaffirmant, en effet, que le choix des manuels scolaires incombe strictement à l'instituteur, le gouvernement accorde aux pères de famille un rôle consultatif leur permettant de s'exprimer et de demander leur éventuelle interdiction.

Quant à la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, et contrairement à ce que donnait à penser la commémoration en 2005 du

7. P. Cabanel, *Entre religions et laïcité : la voix française : XIX^e-XXI^e siècles*, Privat, Toulouse, 2007.

8. F. Buisson, « Laïcité », *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 2, Hachette, Paris, 1887, 1473-1474.

9. J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, Seuil, Paris, 2011.

centenaire de la loi, elle n'a jamais fait l'objet d'un consensus. Elle avait plutôt, selon les mots de J. Baubérot et de M. Milot, « de quoi déplaire à tout le monde », ayant pour visée un équilibre de frustrations¹⁰. Pour indice de cette volonté, la loi de séparation de 1905 affirme (article 2) la prise en charge par le budget public des aumôneries. Si donc la première partie de l'article 2 est bien faite de suppressions et de négations (« La République ne reconnaît, ne finance ni ne subventionne aucun culte (...) seront supprimées des budgets de l'Etat, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice du culte »), la seconde – toute en tension – prévoit le financement des aumôneries, et par là même le financement (indirect) des cultes. C'est qu'en effet : « Rendre la laïcité patrimoniale oblige à vouloir mettre fin au conflit des deux France, à inclure le catholicisme dans la laïcité par des accommodements¹¹. » A. Briand, le père de la loi de 1905, déclarait bien son intention : « En cas de silence des textes ou de doute sur leur portée, c'est la solution libérale qui sera la plus conforme à la pensée du législateur. »

Les lois de séparation suivantes (1905-1908) ont ensuite entériné le dépassement du conflit des deux France, grâce à l'élaboration progressive d'un pacte laïque¹². Petite parenthèse : dans son acception idéal-typique, la notion de pacte d'un point de vue sociologique ne suggère pas un contrat de puissance à puissance, un accord négocié ou un rapport de force symétrique, mais le dépassement d'un conflit par un lent processus d'adhésion sociale. Il ne s'agit pas de douter du caractère unilatéral de la séparation. Le pacte est bien « laïque », il émane bien au départ de la volonté de l'Etat républicain de rompre avec la tradition de l'infiltration de l'Eglise catholique dans la société politique¹³. Cependant, des concessions sont faites dans chaque camp, rendant à la fois possible un vivre ensemble relativement paisible des deux France,

10. *Ibid.*, 274.

11. *Ibid.*, 259.

12. J. Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque ?* Seuil, Paris, 1990.

13. J. Boussinesq, *La laïcité française*, Seuil, Paris, 1994.

et rendant simultanément impossible « quoi que fasse Rome et quelle que soit l'attitude qu'on adopte » l'illégalité du catholicisme au regard de la loi. (Déclaration de Briand à la Chambre et au Sénat lors de la présentation du projet de loi du 2 janvier 1907, après que le pape eut interdit aux catholiques de se conformer à la loi de séparation de 1905.)

Le pacte laïque, pour sa pérennité, devait mettre fin au conflit des deux France. Il y a relativement réussi. Mais, au final, cette focalisation sur la France catholique, de qui dépendait en grande partie la pacification des esprits, a eu pour effet de rendre la séparation plus favorable à l'Eglise catholique qu'aux autres cultes qui avaient appliqué la loi de 1905¹⁴. Le pacte laïque français se réalise donc, malgré le pluriel de l'intitulé de la loi de séparation (les Eglises), un peu au détriment du principe d'égalité de traitement.

III. Redéfinition des contours actuels de la laïcité

Cette dernière observation nous amène à redéfinir les contours actuels de la laïcité. D'abord, faisons quelques remarques très courtes sur les représentations qu'elle active : certes, la laïcité fait aujourd'hui l'objet d'un consensus en France, mais elle active des représentations très variées. L'identité française se sait et se veut laïque, mais elle se révèle à la fois incertaine dans la mesure où (caricaturalement) elle ne sait pas ce que laïque veut dire ou n'en a pas une version unifiée. En France, la laïcité donne cette impression qu'elle est comme le creuset d'aspirations puissant dans l'idéal d'un mode de vivre ensemble, mais qu'elle est aussi comme un miroir dans lequel chacun projette ses désirs et y est adéquatement renvoyé¹⁵. Nous n'emploierons pas l'expression de catégorie « fourre-tout citoyen », mais la représentation sociale de la laïcité se caractérise particulièrement par sa capacité à absorber des expériences individuelles et collectives fort variées...

14. A. Boyer, *Le droit des religions en France*, PUF, Paris, 1993.

15. P. Robitzer, *La construction mentale de la laïcité : étude de représentation et mise en évidence de mécanismes cognitifs constitutifs de l'idéologie*, thèse de doctorat, Ecole pratique des hautes études, Paris, 2008.

Ce constat n'est certainement pas étranger à sa constitution juridique : la notion de laïcité comme principe juridique n'est jamais définie en tant que telle par un texte de droit. La loi de séparation de 1905 n'emploie d'ailleurs pas le mot laïcité. Ce n'est que dans la Constitution de 1946 que le mot apparaît explicitement, mais il n'est jamais précisé. De là, on peut considérer que la laïcité est définie par l'ensemble des textes de loi du droit français des religions. De ce point de vue, caractériser la laïcité exigerait de répondre à cette question : quels principes communs motivent l'ensemble des lois qui règlent la place du religieux dans l'espace public français depuis l'affirmation du principe de séparation des Eglises et de l'Etat ? Simultanément, l'imprécision juridique du principe de laïcité permet que prévale une interprétation libérale des textes de la séparation¹⁶ et assure les conditions de la perdurance de la laïcité, puisque ses capacités adaptatives sont par conséquent illimitées.

Au niveau académique, la difficulté à circonscrire le sens de la laïcité n'est pas moindre. Les fréquents recours à des définitions négatives du principe de laïcité en témoignent (« la laïcité n'est pas ceci... n'est surtout pas cela... »), sans toutefois que soit toujours proposée une définition positive claire du principe. P. Cabanel affirme d'ailleurs qu'elle est un des mots les plus difficiles de la langue française contemporaine¹⁷.

Un peu contre-intuitivement, ce n'est que lorsqu'elle est dégagée du contexte d'émergence français, conçue comme une réalité internationale et comprise comme un processus dynamique, que la laïcité devient un objet d'étude plus accessible. Dans cette approche qui rompt avec une acceptation figée, intemporelle ou absoluisée de la laïcité, il est alors possible d'attribuer une définition (presque) structurelle à la laïcité, c'est-à-dire faisant sens en dehors des conjonctures particulières dans lesquelles elle prend

16. P. Mazet, « La construction contemporaine de la laïcité parle et juge la doctrine », *La laïcité : une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, sous dir. J. Baudouin et P. Portier, PUR, Rennes, 2001, 263-283.

17. P. Cabanel, *Les mots de la laïcité*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 2004.

socialement formé. Cette dernière considération exige de rompre avec une définition très populaire de la laïcité qui la résume à une séparation des Eglises et de l'Etat¹⁸. Quelques précisions concernant la caractérisation de la laïcité sont donc utiles, travaillant à ne pas confondre l'ordre de la visée et l'ordre des moyens du régime laïque.

Dans la perspective défendue par J. Baubérot et M. Milot, la laïcité, en tant que mode d'organisation politique, peut se définir à partir de quatre principes fondamentaux : l'égalité de traitement entre religions, la liberté de conscience (de croire ou de ne pas croire), la neutralité étatique (entendue comme l'« impartialité de la gouvernance à l'égard des divers groupes convictionnels de la société civile ») et la séparation des religions et de l'Etat¹⁹. Ces composantes, dans leur interprétation, leur mise en œuvre et leur aménagement, sont ensuite modulées dans le temps, selon les divers contextes sociopolitiques des pays qui les mettent en œuvre et les enjeux sociaux qui y sont attachés. Mais un examen des racines historiques des divers régimes laïques, notamment en France, fait émerger une constante, essentielle pour notre réflexion : alors que l'égalité de traitement entre religions et la liberté de conscience ont valeur de finalité pour la laïcité, la neutralité étatique et la séparation des religions et de l'Etat apparaissent comme les moyens qui en garantissent le déploiement.

Partant de cette caractérisation, ces chercheurs décrivent six idéal-types de la laïcité c'est-à-dire six portraits possibles de la laïcité, selon que l'on insiste sur tel principe ou plutôt sur tel autre (au gré des valeurs dominantes, des impératifs politiques, des imaginaires sociaux d'une époque)²⁰ : une laïcité séparatiste, une laïcité anticléricale, une laïcité autoritaire, une laïcité de foi

18. Une illustration de ce que laïcité et séparation ne se recouvrent pas : alors qu'aux Etats-Unis elle a servi à garantir l'autonomie des Eglises et la liberté de conscience, la séparation dans l'ancien bloc communiste a justifié la persécution des religions.

19. J. Baubérot et M. Milot, *Laïcités sans frontières*, 77.

20. Ces portraits-robots ne sont pas des descriptions historiques des formes que la laïcité a objectivement prises. D'ailleurs, plusieurs peuvent interférer et coexister les uns avec les autres selon les enjeux, les contextes ou les acteurs en présence.

civique, une laïcité de reconnaissance et une laïcité de collaboration. Or, la laïcité française prend elle-même, selon les périodes, tantôt les traits typiques d'un régime de laïcité, tantôt d'un autre.

Dans le premier portrait de la laïcité, *la séparation des Eglises et de l'Etat* apparaît comme une norme surdéterminante par rapport aux trois autres principes. Visée comme une finalité, elle a alors tendance à radicaliser la rupture entre la sphère privée et la sphère publique. En France notamment, bien que la loi de séparation de 1905 n'ait pas suivi la logique radicale séparatiste et qu'elle autorise les manifestations extérieures de la religion, on la confond périodiquement avec l'idée d'une séparation absolue entre le public et le privé (relayée par la radicalité de la conception de la citoyenneté de la Révolution française, mais ni exigée par la loi 1905, ni exigée par le principe d'autonomie du politique et du religieux).

Dans le second portrait-robot réalisé, *la laïcité est dite autoritaire* au sens où l'Etat pourra avoir tendance à exercer une surveillance à l'égard de la religion et à s'ingérer dans ses affaires, en limitant, par exemple, sa liberté d'expression. En agissant ainsi, l'Etat aura pris le risque de stigmatiser certaines expressions du religieux et de s'en faire l'interprète (donc de se faire théologien). Les principes de neutralité, de séparation mais aussi la liberté de conscience et de religion s'en trouvent affaiblis.

Dans *sa forme anticléricale*, la laïcité vise les autorités religieuses qui tendent à influer directement ou indirectement sur le pouvoir politique. De prime abord, la laïcité anticléricale n'a donc rien d'antireligieux puisqu'elle ne vise que l'emprise que la religion prétend exercer sur l'Etat. Mais elle peut, cependant, devenir antireligieuse en cherchant à imposer à l'ensemble de la société civile la norme de la sécularisation de la société moderne et à ôter toute légitimité à la religion, surtout lorsqu'elle encadre de manière importante les différentes expressions de la vie sociale.

Dans *la laïcité de foi civique*, la logique dominante est une logique d'allégeance, de loyauté à l'égard des valeurs communes

dominantes. Les minorités peuvent alors être incitées à modérer l'expression de leur différence religieuse afin de prouver leur allégeance à la nation et à ses valeurs civiques. D'où le risque de faire de l'abdication de la liberté d'expression religieuse le critère d'intégration du bon citoyen. En nourrissant une conception de l'égalité qui signifierait conformité de la conduite sociale, la neutralité et la liberté de conscience et de religion se trouvent simultanément affaiblies.

La laïcité de reconnaissance prône, au contraire, en premier lieu la justice sociale et le respect des choix individuels. Elle repose sur le postulat de l'autonomie morale de chaque individu dans la conduite de sa vie et dans le choix de ses conceptions du monde. De là découle que « toutes les conceptions de la vie (hormis celles qui briment les droits d'autrui) méritent la même protection de la part de l'Etat²¹. » Principale difficulté, l'action de l'Etat en vue du bien commun et la protection de la liberté de conscience se trouvent en tension.

Dans *la laïcité de collaboration* enfin, l'Etat – bien qu'indépendant des autorités religieuses – a la volonté affirmée de solliciter la collaboration de groupes de sensibilité religieuse ou philosophique de la société civile (dans certains domaines, éthiques, éducatifs...). Le régime des « cultes reconnus » en est un exemple. Mais là encore, si le critère d'ancienneté historique ou la norme du religieux acceptable priment, l'égalité et la neutralité peuvent se trouver affaiblies selon le poids institutionnel que l'Etat reconnaît ou accorde à chaque groupe.

Comme le montre cette typologie, la laïcité incarne à la fois des réalités et des représentations différentes, plus ou moins dogmatiques, de ce qu'elle devrait être et de ce que devrait être sa (ses) finalité(s) et son (ses) moyen(s). D'où la difficulté, quand bien même tous s'en réclameraient, à s'entendre sur l'art du vivre ensemble laïque.

21. *Ibid.*, 111.

En ce sens, la laïcité française invite à être perçue comme une tour de Babel contemporaine, à la différence près que nous pensons souvent toujours parler le même langage à son évocation, alors qu'il est généralement brouillé. La laïcité française, forte d'un héritage historique complexe et ambivalent, se révèle donc simultanément facteur d'identité (à la moindre menace, la laïcité française est brandie tel un étendard) et facteur de dissonance. En réalité et en représentation. A ce stade, il importe donc de déterminer les conditions dans lesquelles elle est un vecteur de paix et les conditions dans lesquelles elle est un vecteur de division.

IV. La laïcité, potentiel de réconciliation et de division

En tant qu'elle est une réalité sociale, la laïcité n'est pas de nature, elle est un produit de culture. Aussi est-elle un processus sans cesse reconstruit. Des réalités plurielles, mais également des représentations plurielles incarnent la laïcité. Dans ce sens, il serait insensé d'affirmer de manière manichéenne qu'elle ne porte ou n'a porté que la paix ou la guerre. La visée idéologique qui l'entoure ou non suffit à affirmer qu'elle porte en elle les germes de la réconciliation et ceux de la division.

J'aimerais, pour illustrer cette pensée, suggérer un parallèle possible avec le serpent d'airain mentionné dans Nombres 21.8-9 et 2 Rois 18.4. Participant tantôt au salut, tantôt à la perte du peuple d'Israël, la composition objective du serpent d'airain n'a pas changé, mais sa composition subjective a été modifiée en profondeur. Non qu'il n'ait pas été un objet de culture dès l'origine, ni qu'il n'ait pas induit une représentation dès son érection. L'élément de changement est ailleurs : en ce que la représentation mentale du serpent d'airain outrepasse la vocation de son être. Il était emblème, moyen, image, figure, signe de... Dans 2 Rois, il existe à présent pour lui. Perverti, il n'est plus perçu comme préfigurant une autre réalité. Devenu l'objet d'un culte, le serpent prend mentalement les traits d'un absolu, existant indépendamment de sa vocation première. Autrement dit, sa raison d'être n'étant plus subordonnée à une réalité ultime à laquelle il serait soumis, le serpent d'airain

n'existe plus comme support, mais comme finalité. Ce n'est plus un support du culte mais l'objet du culte, l'objet adoré. C'est-à-dire que la conscience humaine vise cet objet comme possédant les caractéristiques d'être nécessairement et d'être indubitable. Elle en fait l'objet d'une croyance idéologique. Le serpent d'airain finit d'ailleurs par être appelé *Nehouchtân*, signe de cette distance psychique prise avec son être originel.

De même, la laïcité (comme tout autre objet de représentation de forte valence culturelle) est susceptible d'être le lieu de stratégies idéologiques de naturalisation. Ainsi, l'hypothèse pouvait être faite qu'en France la représentation de la laïcité serait construite telle qu'intouchable, engendrée et construite à l'image d'un absolu, à toute fin de garantir sa perdurance dans le temps et dans l'espace français : ni construit de l'homme, ni repérable empiriquement. Selon cette hypothèse, toutes informations qui seraient susceptibles de mettre en cause le caractère d'être nécessairement de la laïcité seraient l'objet de filtres cognitifs infléchissant ces informations, les occultant, les recomposant.

Dans les faits, les travaux de recherches effectués vérifient cette hypothèse²². Le traitement des informations relatives à la laïcité se révèle être la cible de mouvements d'occultation, d'exacerbation et de recomposition à la faveur de la préservation de la laïcité et de l'identité française. Par exemple, après l'affirmation du fait que des départements français dérogent à la laïcité, on assiste à une forme de durcissement de l'opinion selon laquelle la France est laïque ; et tandis qu'une transgression réelle de la laïcité (statut dérogatoire à la laïcité de départements français) apparaît comme minorée, l'on observe que la menace ressentie et l'impact d'une transgression fictive de la laïcité sont au contraire exacerbés. Entre le jeu de filtres cognitifs et l'usage de stratégies de résistance socio-cognitive se confirme la pensée qu'en France la représentation sociale de la laïcité est construite telle qu'elle échappe à toute mise en cause ou mise à l'épreuve

22. P. Robitzer, *ibid.*

de la réalité empirique à toute fin de préserver l'idée d'un absolu culturel. Comme si la construction mentale de la laïcité française était le lieu du passage d'une ontologie contingente à une ontologie nécessaire – l'objet de culture devenant objet de nature. Le relatif devenant absolu.

Or, élevée par l'entremise de stratégies idéologiques au rang d'absolu social, la laïcité peut constituer un vecteur de division particulièrement résistant, mais aussi un vecteur de coalition particulièrement efficace. Vecteur de division ? Oui, en ce que, au nom de cette laïcité absolutisée, l'individu dont les convictions et les conduites sociales ne sont pas conformes aux valeurs dominantes communes (dites républicaines) peut ne plus apparaître comme un vis-à-vis potentiel et comme un sujet libre. Ainsi, les polémiques portant sur le voile ou la burqa ont mis en évidence cette tendance générale à considérer ces tenues comme imposées à des victimes soumises à une autorité aliénante, et manipulées par l'obscurantisme religieux²³, quand enfin elles ne sont plus considérées autrement que sous le prisme d'une religiosité intégraliste et déloyale à la citoyenneté. Déconsidérées comme sujet autonome susceptible de rationalité, comment alors ne pas réaliser les attentes tant exprimées et ne pas se replier sur sa communauté culturelle ou religieuse d'identification, qui, pourtant, n'englobe ni ne résume leur identité individuelle ? Dans une laïcité érigée en *valeur* républicaine au même titre que l'égalité de traitement ou la liberté de conscience, l'impasse se profile. Car, détournée des finalités qu'elle sert en devenant une sorte de « supra-religion », elle n'offre plus un espace politique capable d'accueillir la pluralité des croyances et des appartences. Aussi cette laïcité devient-elle un vecteur de division et d'exclusion particulièrement résistant et efficace, parce que tentée par la « normalisation » de la citoyenneté et par l'uniformisation du rapport à la croyance, tentée par le relativisme et le confinement de la foi dans la sphère privée.

23. R. Liogier, *Une laïcité « légitime » : la France et ses religions d'Etat*, Editions Médicis-Entrelacs, Paris, 2006.

En même temps, crier au loup a la vertu avantageuse de provoquer la formation de coalitions et d'en minimiser les éléments problématiques. Mais coalition ne signifie pas réconciliation. L'induction de menaces et de dangers compte, en effet, parmi les plus fidèles serviteurs... de la perduration et de la reproduction idéologique de l'institué politique, savoir de l'objet laïcité absolutisé et du groupe référent français. Or, que la laïcité puisse mentalement prendre les traits caractéristiques d'un dieu implique qu'elle puisse se viser elle-même comme étant cet « au-delà » auquel aspirer au lieu d'être le support d'une finalité qui la transcende. Non subordonnées à la réalité ultime de la réconciliation, la laïcité et l'identité française manquent ainsi de se trouver. De même que la recherche du bonheur lorsqu'elle n'est pas subordonnée à sa finalité transcendante détourne du bonheur, la laïcité et l'identité nationale française, non subordonnées à l'esprit de la réconciliation sociale – sous-tendant la liberté de conscience et de culte et l'égalité de traitement entre individus ou entre groupes quelles que soient leurs appartenances – s'écartent vraisemblablement de leur vocation et manquent d'atteindre leur destination. Pareillement, la liberté et l'égalité, la séparation de l'Etat et des Eglises et la neutralité étatique considérées pour elles-mêmes et indépendamment l'une de l'autre manqueraient d'atteindre leur destination.

A ces considérations, dans quelle mesure le fait d'associer les termes laïcité et réconciliation a-t-il du sens ? Faudrait-il réserver le même sort à la laïcité qu'au serpent d'airain (mis en pièce par Ezéchias) ? Ce n'est pas la ligne que nous préconiserons. En revanche, il est vrai que déconstruire efficacement une représentation idéologique implique de viser une autre cible. Il ne suffit pas, comme l'avait fait Jehu, de bâti^r des toilettes publiques sur un lieu d'idolâtrie (temple érigé pour le culte de Baal) pour rétablir l'ordre des choses (c'est efficace pour être ramené à l'idée que « ça empête », mais ce n'est pas suffisant). Avant toute chose, il importe de prendre acte du fait que la laïcité, prise comme mode de régulation politique du vivre ensemble, s'applique à des individus

et à des groupes qui entretiennent des rapports très différents à la sécularisation. Ensuite, il s'agit d'entendre que rapportée à la visée de réconciliation sociale et détachée de ses prétentions d'absolu, la laïcité devient, par l'entremise de la séparation des instances politiques et religieuses et par la volonté de neutralité de l'Etat, le support possible de la protection de la liberté de conscience et de culte et de la non-discrimination entre citoyens. En tant qu'aménagement politique et juridique, la laïcité peut, à sa mesure, être l'instrument d'une réconciliation sociale, comme elle a pu l'être par le passé. A sa mesure, car cette réconciliation sociale ne repose pas sur la puissance de la réciprocité du pardon, mais sur l'affirmation théique de l'égalité et de la liberté de tous les citoyens, entendant que tout individu est un vis-à-vis (égal) pour son prochain, mais également qu'il est un être responsable (libre). La réconciliation est simultanément à la mesure de la laïcité dans le sens où elle est un *aménagement* de l'existant. Ce faisant, elle n'est pas en marche vers un nouvel Eden ou vers un Eden perdu, mais tente d'offrir une réponse politique pertinente à la difficulté du vivre ensemble.

Maintenant, il me semble qu'il ne tient qu'à l'Eglise de Christ d'initier le processus de réconciliation, non à partir de l'affirmation théique désincarnée de la liberté et de l'égalité des citoyens, mais à partir de la révélation biblique incarnée de l'amour du prochain... Entendant que si Dieu a accordé à l'homme la responsabilité de ses choix, comment – quand bien même cela semblerait parfois légitime – ne pas la respecter ? Et, si Dieu a souverainement déclaré de création, dans la réciprocité du vis-à-vis, que l'autre humain est un égal à soi, comment ne pas se soumettre par un consentement libre à cette relation d'égalité et d'aide mutuelle – alors que Jésus lui-même n'a pas estimé comme une proie à arracher le fait d'être considéré comme l'égal de Dieu

ŒUVRES DE JEAN CALVIN

Rééditées par les éditions Kerygma

I. L'INSTITUTION DE LA RELIGION CHRÉTIENNE <i>en français moderne</i> , un volume relié, édition 2009	56,00 €
II. COMMENTAIRES BIBLIQUES (en français modernisé)	
Le livre de LA GENÈSE, <i>relié</i>	25,00 €
L'HARMONIE ÉVANGÉLIQUE (en 4 volumes, <i>reliés</i>)	80,00 €
Commentaires parallèles des évangiles de Matthieu, Marc et Luc	
L'évangile de JEAN, <i>relié</i>	25,00 €
Le livre des ACTES DES APÔTRES, <i>relié</i>	38,00 €
L'épître aux ROMAINS, <i>reliée</i>	20,00 €
1 ^{ère} épître aux CORINTHIENS <i>reliée</i>	20,00 €
II ^{ème} épître aux CORINTHIENS <i>reliée</i>	20,00 €
Les épîtres aux GALATES, ÉPHÉSIENS, PHILIPPIENS, COLOSSIENS, <i>reliées</i>	20,00 €
Les épîtres pastorales : 1 et 2 THESSALONICIENS, 1 et 2 TIMOTHÉE, TITE, PHILÉMON, <i>reliées</i>	20,00 €
Les épîtres catholiques I. : HÉBREUX, <i>relié</i>	20,00 €
II. : JACQUES, 1 et 2 PIERRE, 1, 2, 3 JEAN..., <i>reliées</i>	20,00 €
III. AUTRES TEXTES (en coédition avec les éditions Excelsis)	
. Instruis-moi dans ta vérité (Brève instruction chrétienne)	8,00 €
. Une spiritualité à visage humain	9,00 €

Frais d'envoi et de port en sus

DISTRIBUTEUR : EXCELSIS,
BP 11 F-26150 Cléon d'Andran
INTERNET : www.XL6.com

DU PRIX DU PARDON AU DON DE LA PAIX

Yannick IMBERT *

La réconciliation est un thème d'une brûlante actualité. Si nous en doutions encore, voici quelques éléments de réflexion. Pour commencer, même nos outils technologiques ont besoin de « réconciliation ». Des messages s'affichent régulièrement sur les iPhones et autres smartphones synchronisés les uns avec les autres : « réconcilier maintenant ». La réconciliation ! C'est une grande fonctionnalité technologique qui sert à synchroniser, à trouver une harmonie entre deux fichiers corrompus, entre deux listes d'adresses conflictuelles, entre deux fichiers essentiellement différents.

La réconciliation entre les peuples est aussi d'actualité comme en témoignent les commissions de réconciliation qui se forment dans beaucoup de pays à la suite d'affrontements politiques, ethniques et civils. Les rencontres politiques se préoccupent aussi, de plus en plus souvent, de réconciliation et de coopération, comme en témoigne la récente visite du président ivoirien Alassane Ouattara au président de la République française¹. C'est ainsi que l'ancien directeur de rédaction du journal *Réforme*, Jean-Luc Mouton, vient d'être invité, par le gouvernement ivoirien, à se joindre à la Commission

* Y. Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. « France-Côte d'Ivoire : Ouattara et Sarkozy signent le retour de la Françafrique », *Le Point*, 27 janvier 2012, publié en ligne http://www.lepoint.fr/monde/regardez-france-cote-d-ivoire-ouattara-signe-le-retour-de-la-francafrique-27-01-2012-1424569_24.php.

vérité et réconciliation dont la nomination traduit l'espoir que soient dépassées les tensions existantes entre les partisans des deux anciens candidats présidentiels. Ces commissions occupent une place d'importance dans la résolution des conflits ainsi que dans la restauration de la société civile. La réconciliation, dans ces cas, cherche à dépasser les traumatismes, les divisions et à mettre en lumière, en formulant la vérité, les fautes et les abus commis².

En théologie chrétienne aussi, la réconciliation est l'un des thèmes, avec la justice et la paix divine, les plus abordés dans les dernières décennies³. Dans le monde, les œuvres chrétiennes se préoccupant de « réconciliations » sont nombreuses et s'intéressent à tous les conflits. Qu'ils soient ethniques, religieux, sociaux ou autres, ils font tous l'objet de l'action réconciliatrice de l'Eglise, au risque, parfois, que soient confondues réconciliation et acceptation. Peu le connaissent, mais il existe un *Cahier de la Réconciliation*, publication de la branche française du Mouvement international de la réconciliation⁴.

L'importance du thème de la réconciliation suscite cependant une question : de quelle sorte de réconciliation s'agit-il ? La réponse à cette question est plus difficile à formuler qu'il n'y paraît. La réconciliation est-elle uniquement spirituelle ? Est-elle personnelle, communautaire ? Ou bien encore synonyme de réconciliation politique, conditionnée par la résolution politique des conflits ? Au Moyen-Orient, qui nous est si proche à cause de notre histoire biblique, une association affirme, par exemple, qu'œuvrer pour la réconciliation dans cette région demande une totale solidarité avec la société liant toute possibilité de réconciliation à la nature sociopolitique des conflits. D'autres associations œuvrent

2. En ce sens, le travail de réconciliation apparaît donc premièrement comme un dévoilement de la gravité des actes ayant été perpétrés. A. Martin, *La mémoire et le pardon : les commissions de la vérité et de la réconciliation en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009, 26.

3. Arthur Pink note cependant que ce thème avait été longtemps négligé et fait l'objet de nombreuses erreurs d'interprétation, notamment concernant le sujet de la réconciliation. A. Pink, *The Doctrine of Reconciliation*, Jay P. Green, 2006, 2.

4. *Mouvement international de la réconciliation*, <http://www.mirfrance.org/>, accédé le 5 juin 2012.

pour une réconciliation à l'intérieur du corps de Christ, entre chrétiens d'origine palestinienne ou juive.

Quoi qu'il en soit, on ne saurait réduire la réconciliation à son aspect social. En effet, si la réconciliation est tout aussi nécessaire socialement que spirituellement, il est *impossible* de disjoindre toute action réconciliatrice de son fondement théologique. C'est ainsi que le thème de la réconciliation a pour origine le tragique de la condition humaine⁵. Ce thème occupe une place importante dans la théologie paulinienne, étant donné le contexte missionnaire de l'apôtre⁶. Dans ses lettres aux Corinthiens, par exemple, l'accent mis sur la réconciliation, terme aux accents diplomatique⁷, prend une tonalité bien particulière si on se rappelle que la ville, rasée par le général et consul romain Mummius en 146 av. J.-C., a été re-fondée, sur décret de Jules César en 44 av. J.-C., afin de se « re-concilier » avec les habitants de la région⁸. Même si, dans le langage néotestamentaire, le terme « réconciliation » n'est pas aussi fréquent que celui de justification, il est possible de dire que ce faible emploi est inversement proportionnel à l'importance qu'il revêt⁹. La

5. Ralph Martin commente : « Dès que nous concérons au moins la possibilité que dans la tradition paulinienne le concept de réconciliation a joué un rôle substantiel – supposée la compréhension que Paul a de la condition humaine comme désordre cosmique et aliénation humaine résultant de l'inimitié avec Dieu conduisant à la peur de la mort et l'aliénation sociale – alors il est possible de construire une trajectoire expliquant le développement paulinien. » R.P. Martin, *Reconciliation : A Study of Paul's Theology*, John Knox Press, 1981, 80-81.

6. « La justification acquitte le pécheur de la culpabilité de ses péchés ; la réconciliation rétablit la communion entre l'homme justifié et Dieu. Si Paul n'a pas consacré beaucoup de place à cette seconde doctrine, elle n'en joue pas moins un rôle essentiel dans l'ensemble de sa théologie et dans l'articulation de sa réflexion. » G.E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran, Excelsis, 1999, 495.

7. S. Kim, « The Origin of Paul's Concept of Reconciliation », in R.N. Longenecker, ed., *Road to Damascus. The Impact of Paul's Conversion on his Life, Thought, and Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 102-124, 104.

8. Voir D.W. Engels, *Roman Corinth : An Alternative Model for the Classical City*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, 16 ss. Concernant l'arrière-plan corinthien des épîtres pauliniennes, on lira avec profit J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth : Text and Archaeology*, Liturgical Press, 2002, ainsi que l'introduction de B. Witherington III, *Conflict and Community in Corinth : A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, 1-34.

9. Sœur Anne-Etienne « Réconciliation. Un aspect de la théologie paulinienne », *Foi et Vie*, LXXXIV, 1-2, 1985, 49-57.

« réconciliation » est un thème si discuté dans les études pauliniennes qu'un auteur constate qu'étant donné la complexité du langage de la réconciliation, ce thème est presque devenu le sujet d'une science à part¹⁰.

Ce thème est également important dans la littérature intertestamentaire. Howard Marshall a montré que le terme *katallage* est utilisé, dans certains passages deutérocanoniques, comme en 2 Maccabées 8.29¹¹, pour désigner la réconciliation de Dieu avec son peuple ; il en est de même dans l'utilisation qu'en font Philon d'Alexandrie ou l'historien Josèphe¹². Le thème de la réconciliation semble donc bien être incontournable, dans les contextes à la fois sociopolitique, religieux et biblique. En théologie chrétienne, il convient de ne pas se tromper sur la nature de la réconciliation. Deux écueils, en particulier, sont à éviter.

I. Deux écueils

Dans *Le Diable boiteux*, du romancier français Alain-René Lesage, le héros est transporté de toit en toit par le Satan afin d'observer ce qui se passe dans chaque demeure de la ville. L'infortuné héros expose son aversion pour l'un de ses congénères et il en donne la raison : « On nous réconcilia ; nous nous embrassâmes et, depuis ce temps-là, nous sommes ennemis mortels¹³. » De fait, une réconciliation superficielle peut avoir comme conséquence exactement l'inverse de ce qui était espéré. A la différence d'une relation restaurée, réparée, d'une

10. C. Stenschke, « The Death of Jesus and the New Testament Doctrine of Reconciliation in Recent Discussion », *European Journal of Theology*, IX, 2000, 131-158, 132.

11. « Après le sabbat, ils distribuèrent une part du butin aux victimes de la persécution, aux veuves et aux orphelins, et partagèrent le reste entre eux et leurs enfants. Ayant disposé ainsi du butin, ils firent une supplication commune, priant le Seigneur miséricordieux de se réconcilier entièrement avec ses serviteurs. » Traduction œcuménique de la Bible.

12. I. H. Marshall, « The Meaning of Reconciliation », in R. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology : Essays in Honor of G.E. Ladd*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, 117-132. Un complément utile à cette discussion de Marshall est, du même auteur, « A New Understanding of the Present and the Future : Paul and Eschatology », in Longenecker, *Road to Damascus*, 43-61.

13. A.-R. Lesage, *Le Diable boiteux*, vol. 1, Paris, Bureaux de la Publication, 1870, 26. Les deux tentateurs se battaient afin de déterminer l'avenir d'un jeune homme.

harmonie suscitée par la grâce divine, la réconciliation à bon marché peut n'être qu'une parodie de la *paix* essentielle à une vraie réconciliation.

Le premier écueil

Dans les textes bibliques, surtout néotestamentaires, la réconciliation est intimement liée à la rédemption. Aussi est-il facile de les assimiler trop rapidement. Etre réconcilié avec Dieu, n'est-ce pas en fin de compte être sauvé par lui ? Question légitime, surtout au regard de passages comme Colossiens 1.19-20 :

Car il a plu à Dieu de faire habiter en lui toute plénitude et, par lui, de tout réconcilier avec lui-même, aussi bien ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix.

Dans ces deux versets, il semble bien, en effet, que l'apôtre lie étroitement réconciliation et rédemption. Cela fait dire au théologien allemand Albrecht Ritschl que l'expression « Dieu nous a réconciliés » signifie que Dieu a changé notre disposition et que nous devenons ainsi capables d'aimer Dieu et de lui être agréables¹⁴. Pourtant, réconciliation et pardon ne sont pas identiques. Comme le résume parfaitement Henri Blocher,

réconcilier n'a pas (en Col 1) le sens de sauver et pardonner, mais de restaurer l'ordre où chacun a sa place selon la justice et la sagesse divine, de rétablir l'harmonie et dans l'harmonie, pour toutes

14. Si Ritschl lie étroitement réconciliation et disposition du cœur, il a été tenté de séparer « justification » et « réconciliation » et de rendre la deuxième contingente de la première, c'est-à-dire non nécessaire. Ritschl conclut, par la suite, à une présence subjective de la réconciliation dans la conscience personnelle, la déconnectant ainsi de la réalité historique de la réconciliation par la mort de Christ. Ritschl nota, cependant, avec justesse que la réconciliation chez Paul n'avait pas comme seul objectif la justification de l'homme mais qu'elle embrassait une dimension cosmique. Voir aussi C.E. Gunton, *The Theology of Reconciliation*, London, T&T Clark, 2003, 26-31.

Contre la dissociation histoire-conscience, John Murray souligne l'importance objective, pour notre réconciliation, de l'accomplissement historique de celle-ci par la mort de Christ : « Présenté en termes exégétiques, cela signifie que les passages dans lesquels la mort de Christ est clairement une œuvre de réconciliation, en tant qu'événement accompli et historique, les auditeurs sont considérés comme étant les bénéficiaires de cette réconciliation. En d'autres termes, ils sont vus comme ayant reçu la réconciliation, comme étant possesseurs de la réconciliation et comme étant scellés par la réconciliation. » J. Murray, « Reconciliation », *Westminster Theological Journal* 29/1 (novembre 1966), 21.

les créatures (y compris les puissances et dominations célestes), de pacifier le territoire où la révolte a fait ses ravages¹⁵.

Les versets 21 et suivants du premier chapitre de l'épître aux Colossiens explicitent abondamment ce point :

Quant à vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis, dans votre façon de penser et par vos œuvres mauvaises, il vous a maintenant réconciliés, par la mort, dans son corps de chair, pour vous faire paraître devant lui saints, sans défaut et sans reproche ; si vraiment vous demeurez, dans la foi, fondés et fermement établis, sans vous laisser emporter loin de l'espérance de la bonne nouvelle que vous avez entendue, qui a été proclamée à toute création sous le ciel et dont moi, Paul, je suis devenu ministre.

La réconciliation n'est pas ici premièrement suscitée par la rédemption, le rachat des fautes, mais par la restauration de la communion : d'ennemis et d'étrangers, Dieu a fait de nous, *par l'intermédiaire de la rédemption* – c'est-à-dire, comme le rappelle si bien Calvin, par le Médiateur – de nouvelles créatures, réconciliées¹⁶. Il est même possible de lier plus étroitement « réconciliation » et « adoption », comme le langage de Romains 8 nous y invite. Un exégète anglican dit avec emphase : « Nulle part dans le Nouveau Testament nous ne trouvons de phrase plus profonde¹⁷. »

Afin de nous garder de confondre « réconciliation » et « rédemption », et ainsi de réduire cette réconciliation à sa plus simple expression, il convient de bien distinguer les bénéfices de

15. H. Blocher, « Les peines éternelles », *La Revue réformée* 206 (janvier 2000), 21-38, 29. Paraphrase de F.F. Bruce, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984, 76.

16. J. Calvin, *Commentaires bibliques. Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens et Colossiens*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1978, 335.

17. P.E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1962, 211. Un autre auteur remarque que, dans cette réconciliation, Dieu n'est jamais l'objet de la réconciliation et que, par conséquent, « nous ne lisons jamais que Dieu a été réconcilié ». J. Denney, *The Death of Christ*, London, The Tyndale Press, 1952, 85. Si l'observation de Denney est acceptable dans le contexte de l'épître aux Colossiens (voir aussi M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 440-441), la négation ne peut pas s'étendre à une affirmation systématique.

la rédemption de son rôle¹⁸. A noter, ici, que pour un théologien comme le Néerlandais Herman Bavinck, la réconciliation n'est pas un fruit de l'œuvre de rédemption mais bien l'inverse : c'est la rédemption qui est un fruit de la réconciliation acquise par Christ¹⁹. Si nous suivons Bavinck, nous pouvons aller jusqu'à affirmer que l'œuvre du Médiateur est résumée autant par le terme « réconciliation » que par celui de rédemption.

Le second écueil

Un second écueil consiste à supposer que, puisque rédemption et réconciliation sont distinctes, il est possible de penser l'une sans vivre l'autre. C'est là une erreur, car il est tout aussi impossible de penser la rédemption sans vivre la réconciliation que de penser la réconciliation sans vivre pleinement la rédemption. Pourtant, l'exhortation de Paul, en 2 Corinthiens 5.20-21, pourrait bien être lue dans cette perspective :

Nous sommes donc ambassadeurs pour le Christ ; c'est Dieu qui encourage par notre entremise ; au nom du Christ, nous supplions : Soyez réconciliés avec Dieu ! Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait pour nous péché, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu.

A première vue, ce texte indique qu'il serait possible de vivre la rédemption offerte en Christ sans ressentir nécessairement le bénéfice de la réconciliation, sinon Paul n'appellerait pas les Corinthiens à être réconciliés avec Dieu ! Mais, une fois de plus, cette lecture serait superficielle et ferait abstraction de

18. « La justification est le verdict par lequel Dieu acquitte le pécheur. Elle entraîne la réconciliation qui rétablit la communion entre eux. La justification, condition éthique de la réconciliation, est un don conférant au pécheur le seul statut qui lui permette de se réintégrer dans la communion avec Dieu. Une fois rétablie, cette relation donne lieu à des conséquences merveilleuses et, avant tout, à la paix avec Dieu. » G.E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, 500.

19. Les bénéfices de la réconciliation, pour Bavinck, sont juridiques, incluant le pardon (Mc 14.24 ; Hé 9.22), la justification (Rm 3.24 ; 1Co 1.30), l'adoption (Gal 3.26, 4.5-6) ; la relation mystique (crucifié et ressuscité en Christ) ; éthiques (régénération, cf. Jn 1.12-13 ; 1Co 1.30, 6.11 ; 1P 1.2 ; 1Th 5.23) ; moraux (l'imitation de Christ, cf. Mt 10.38 ; 2Co 8.9 ; Ph 2.5) ; économiques (accomplissement en plénitude de l'Ancien Testament) ; et physiques (victoire sur la mort, cf. 2Tm 1.10). Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, Grand Rapids, Baker, 2006, 451.

l'intégralité du chapitre 5 de cette même épître, notamment des versets précédents, 16 à 19 :

Ainsi, nous, dès maintenant, nous ne connaissons personne selon la chair ; même si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière. Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle. Ce qui est ancien est passé : il y a là du nouveau. Et tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ, et qui nous a donné le ministère de la réconciliation. Car Dieu était dans le Christ, réconciliant le monde avec lui-même, sans tenir compte aux humains de leurs fautes, et mettant en nous la parole de la réconciliation.

Il n'y a nul doute que l'appel, l'exhortation vibrante que Paul adresse aux Corinthiens s'explique aussi par le contexte particulier de cet appel²⁰. Paul face aux Corinthiens, c'est une histoire pastorale de réconciliation. Dans l'exhortation que Paul adresse aux Corinthiens d'« être réconciliés », il faut voir aussi un appel à comprendre et à vivre pleinement la rédemption et la réconciliation en Christ et à être réconciliés avec lui-même²¹. Si Paul en appelle ainsi aux Corinthiens, c'est précisément parce qu'il estime impossible qu'ils aient pu comprendre toute la portée du kerygme évangélique sans être réconciliés avec Dieu et, par conséquent, sans vivre la réconciliation les uns avec les autres.

²⁰ L'exégèse attentive de ces versets indique, elle aussi, que cet appel à la réconciliation se situe plus dans l'ordre de l'exhortation que dans l'ordre de la prescription. Cette « plaidoirie » de l'apôtre – « soyez réconciliés ! » – résonne comme un ferme encouragement, mais aussi comme une demande de persévérance, soulignant la nécessité de vivre le plein accomplissement de cette réconciliation (Ridderbos, *Paul*, 255). De plus, comme le rappelle Martin dans son commentaire, l'insistance et la répétition font de cet appel paulinien un réel rappel à l'ordre. D'autres, et c'est la conclusion de Martin, ont vu dans la structure de ces versets un semblant de confession (versets 18 à 21). R.P. Martin, *2 Corinthians*, Waco, Word Books Publisher, 1986, 138-140. Ernst Käsemann voit plutôt en 2Co 5.18-21 un fragment hymnologique prépaulinien et non un élément confessionnel (cité par Martin, *The Theology of Reconciliation*, 94-95).

²¹ « Le mécanisme de la réconciliation sous-entend l'activité d'intermédiaires ; dans leur refus de Paul, l'ambassadeur de Dieu et du Christ, les Corinthiens portent atteinte à leur propre rapport avec Dieu. » P. Jones, *La deuxième épître de Paul aux Corinthiens*, Edifac, Vaux-sur-Seine, Editions de la Faculté libre de théologie évangélique, 1992, p. 115.

II. Une réconciliation conditionnelle ?

« Soyez réconciliés ! » exhorte l’apôtre Paul. Mais à quel prix ? A quelle condition ? Si une condition est liée à la réconciliation, quelles en sont les modalités ? C’est la première et grande question à se poser. En effet, si la rédemption et la réconciliation sont inextricablement liées, quelles conséquences ce lien a-t-il sur la réception et la pratique du pardon ? La rédemption a comme constituant central le pardon de l’homme pécheur, dans sa nature autant que dans ses actes. Faut-il alors considérer que ce pardon d’une ou de plusieurs offenses est en soi le « prix » de la réconciliation ? Autrement dit, le pardon, comme la réconciliation, sont-ils conditionnels ? Pour le philosophe Jacques Derrida, le pardon doit être absolument et entièrement inconditionnel :

Imaginez donc que je pardonne à la condition que le coupable se repente, s’amende, demande pardon et donc soit changé par un nouvel engagement, et que dès lors il ne soit plus tout à fait le même que celui qui s’est rendu coupable. Dans ce cas, peut-on encore parler d’un pardon ? Ce serait trop facile, des deux côtés : on pardonnerait un autre que le coupable même. Pour qu’il y ait pardon, ne faut-il pas au contraire pardonner et la faute et le coupable en tant que tels, là où l’une et l’autre demeurent, aussi irréversiblement que le mal, comme le mal même, et seraient encore capables de se répéter, « impardonnablement », sans transformation, sans amélioration, sans repentir ni promesse ?²²

Dans ces quelques lignes, Derrida s’exprime sans aucune ambiguïté sur la question de la conditionnalité du pardon et de la réconciliation : il n’y a pas de conditions. Dans cette optique : le pardon n’attend rien, ne demande rien à l’image de l’amour dans le chapitre bien connu de 1 Corinthiens 13. Notre pardon doit être tout aussi inconditionnellement extraordinaire et inattendu que celui que Dieu offre avec libéralité alors que nous « étions ennemis » (Rm 5.10). Tel est le pardon dans sa pureté, car si l’on pardonne seulement en vue d’une réconciliation, commente Derrida,

22. J. Derrida, « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, décembre 1999, <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html>, accédé le 5 juin 2012.

le pardon n'est pas pur, il n'est pas vraiment *don*. Cependant, cette radicalité de Derrida doit être re-équilibrée par une exigeante approche biblique de la *nature* du pardon et de la manière dont il est « donné », comme l'ont montré de sérieuses exégèses portant sur ce terme.

En contraste avec cette première perspective existe celle qui considère que le pardon est toujours conditionnel comme la réconciliation. A ce sujet, il convient de citer, en référence toujours actuelle, le livre de Jacques Buchhold, *Le pardon et l'oubli*, qui montre de façon convaincante que l'acte du pardon est conditionné par la confession et la repentance de l'offenseur²³. Comme le résume, au XVI^e siècle, le théologien luthérien Musculus :

La réconciliation ne peut avoir lieu sans la volonté des deux parties mais elle exige leur assentiment et leur consentement. Du point de vue de Dieu, notre réconciliation est accomplie (*perfecta*) dans la mort du Christ médiateur, mais en ce qui nous concerne, elle ne l'est pas encore à moins de nous soumettre sincèrement à ses exigences (*conditionibus*) pour que nous puissions la recevoir (*capaces*). Ces exigences sont la repentance et la foi en Christ²⁴.

Ce que souligne Musculus est d'une importance capitale. Ce qu'il dit au sujet du pardon divin est tout aussi important dans la pratique du pardon humain. Pour bien le comprendre, il convient de s'arrêter sur une importante distinction, présente dans le livre de Paul Wells *Du Notre Père à nos prières*²⁵: la disposition à pardonner – attitude de changement, de transformation, voire de repentance de la part de l'offensé – et l'acte même du pardon que tous ou presque s'accordent à définir comme un acte dirigé de l'offensé vers l'offenseur, visant à « passer au-dessus » de la faute confessée. C'est, à ce

23. J. Buchhold, *Le pardon et l'oubli*, Mery-sur-Oise, Sator, 1989.

24. Cité de Musculus, *Loci communes* in D. Wright, « The Atonement in Reformation Theology », *European Journal of Theology* 8/1 (1999), 37-48, 43. Louis Schweitzer ajoute : « La vraie réconciliation avec Dieu suppose la repentance. De même une vraie réconciliation entre des hommes suppose la reconnaissance de la faute et le pardon. Mais, dans les situations de ce monde, la faute est rarement exclusivement d'un côté. » L. Schweitzer, « Artisans de réconciliation », *Cahiers de l'Ecole pastorale* 32 (juin 1999), 3-10, 9.

25. P. Wells, *Du Notre Père à nos prières*, Bâle, EBV, 1997, 111-112.

moment précis, que l'offensé porte dans son cœur les prémisses de la réconciliation qui ne demande qu'à s'épanouir.

D'autres personnes ont voulu compléter cette perspective équilibrée en précisant que le pardon n'a pas premièrement comme objet l'offense mais l'offenseur²⁶. Ainsi le pardon n'est pas un « oubli » de l'acte commis, mais une démarche, une déclaration, allant de l'offensé vers l'offenseur, acte qui signale que la faute n'est plus *inscrite au débit de l'offenseur*. Là où il y a oubli, le pardon est inutile. L'actualité du pardon est toujours, dans le temps présent, une manifestation visible de la grâce. Cet acte qui, verbalement et spirituellement, « passe au-dessus » du péché, ne le considère plus comme un débit, dépend dans une large mesure de la confession de la faute. Ainsi la réconciliation ne consiste pas à « faire semblant » que rien ne s'est passé²⁷.

Le fait que l'offensé accorde le pardon est capital, comme le note Gérard Courtois, professeur en anthropologie du droit²⁸. Dans le cadre de la communion fraternelle, il est même possible de distinguer le pardon de toutes les fautes, déjà acquis par Christ – y compris le pardon des fautes non confessées – de l'acte même du pardon qui est tout aussi nécessaire. C.S. Lewis souligne bien que Dieu seul peut pardonner l'acte même, c'est-à-dire qu'il a la capacité de « passer au-dessus » du péché. Prenant l'exemple de Christ, il rappelle que

[Jésus] affirma aux contrevenants que leurs péchés étaient pardonnés, mais sans jamais consulter ceux qui avaient été lésés. Il se conduisait

26. Le théologien puritain John Owen note : « Les péchés ne peuvent être l'objet immédiat de la réconciliation ; mais est réconcilié celui seul qui a été offensé par ces fautes et par lequel, grâce à cette réconciliation, les fautes sont pardonnées et le pécheur acquitté. » J. Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, vol. 2, Edinburgh, Ogle, 1812, 151..

27. P. Wells, *Du Notre Père à nos prières*, op. cit., 110.

28. Gérard Courtois indique bien à propos : « Le pardon a deux présupposés. Le premier est que le sujet n'est pas tout entier dans son acte. Sa capacité d'agir n'est pas éprouvée par l'acte terrible qu'il a pu perpétrer. Le pardon ne porte pas sur l'acte, mais sur le sujet qu'il délie de ce qu'il a commis pour lui permettre de s'engager vers les autres possibles qu'il porte en lui. Le deuxième présupposé est qu'une zone d'ombre entoure tout acte humain. Jésus, dans cette voie, disait : < Pardonne-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. > Le (pardon) est celui qui a contrebalancé sa colère par une pensée de la finitude de tous sujet et il pardonne au nom de cette fragilité qui lui est commune avec son agresseur. » *Droit et cultures* 50 (2005), <http://droitcultures.revues.org/1138>, consulté le 1^{er} juin 2012.

sans la moindre hésitation comme s'il était concerné au premier chef, la personne principalement visée par toutes les offenses²⁹.

Jésus pardonne donc, mais il pardonne à un homme qui n'a pas confessé ou fait acte de repentance pour les fautes commises. Jésus se comporte comme si lui-même était le premier offendre par la faute commise, et non la personne offendue, montrant ainsi que notre pardon n'est jamais ce qui, à proprement parler, « couvre » le péché. Notre acte de pardon est, plutôt, l'expression de la disposition de notre cœur – l'offenseur ayant reconnu sa faute – à ne plus rappeler l'acte en question pour accuser celui qui nous a offensés.

Cependant, il ne faudrait pas tirer de l'exemple du pardon accordé par le Christ dans les évangiles la règle d'une amnistie automatique pour les offenses que nous commettons les uns envers les autres. Le pardon acquis pour nous par le Christ nous rappelle l'amour et la grâce de Dieu et constitue, pour nous, un archétype du pardon. Nous comprenons ainsi que la faute de mon frère, repentant ou non, étant déjà couverte en Christ, je peux, moi aussi, pardonner. Ainsi le pardon acquis en et par Christ n'exclut ni l'acte de repentance, ni celui du pardon. Ainsi le pardon ouvre sur un àvenir : la réconciliation finale.

III. Du pardon à la réconciliation

Après avoir rappelé ce qui fonde la réconciliation, nous allons évoquer quelques étapes nécessaires vers la réconciliation, en indiquant, chemin faisant, ce que la vraie réconciliation n'est pas.

Premièrement, le cheminement vers la réconciliation commence par la double étape de la confession et de la repentance de l'offenseur et, du côté de l'offensé, par une disposition, suscitée par l'Esprit de sanctification, à pardonner, ce qui, nous l'avons vu, peut parfois se confondre subjectivement chez l'offensé avec l'acte du pardon. Confession et disposition à pardonner, repentance et

29. C.S. Lewis, *Fondements du christianisme*, Guebwiller, Ligue pour la Lecture de la Bible, 1979, 65.

déclaration du pardon de la faute : tels sont les deux premiers éléments de la réconciliation.

Il serait facile de brûler les étapes et de prétendre que le pardon est déjà une réconciliation engagée. En réalité, la réconciliation elle-même n'a pas encore commencé. Si le processus de pardon a été correctement suivi par les deux parties ou par celui/ceux qui les accompagne(nt), l'offenseur et l'offensé auront déjà commencé à entrevoir l'importance de la compréhension mutuelle dans cette « conversion », ce retournement de leurs positions. Derrida, que nous avons déjà mentionné, soutient par exemple : « Même si je dis <je ne te pardonne pas> à quelqu'un qui me demande pardon, mais que je le comprenne et qu'il me comprenne, un processus de réconciliation a alors commencé, le tiers est intervenu³⁰. » Rien n'est plus dramatique qu'une telle gestion des conflits dans l'Eglise, rien de plus superficiel qu'une réconciliation sans pardon. Etre réconcilié est bien plus que simplement comprendre les motivations de l'autre. La réconciliation commence par le pardon, car le fondement de la réconciliation, c'est que la faute n'est plus inscrite au débit. Si la faute est toujours présente, mise de côté par l'offensé qui la rappellera à la moindre occasion, il est impossible de parler d'une vraie réconciliation. Plus encore, l'absence de pardon peut être dramatique pour l'offensé lui-même, comme l'a indiqué Thomas Chalmers avec beaucoup de lucidité lorsqu'il dit : « L'absence de pardon est le poison que nous buvons, dans l'espoir que quelqu'un d'autre en mourra³¹. » Il est aisément de passer de l'expression « nous sommes réconciliés » à l'expression « nous sommes ennemis mortels » tant que la faute n'est pas « remise ». Il ne faut pas oublier que la faute pardonnée n'est pas oubliée : elle est *remise*.

En effet, la réconciliation commence, à l'exemple de celle que Dieu a accordée à son peuple, par l'élimination des obstacles qui

30. J. Derrida, « Le siècle et le pardon », *art. cit.*

31. T. Chalmers, *The Selected Works of Thomas Chalmers*, vol. 3, New York, Robert Carter & Bros., 1850, 402. Chalmers reprend ici un thème classique de la théologie chrétienne : l'hypocrisie comme poison de l'âme.

l’empêchaient. En ce sens, la réconciliation est intimement liée à la notion de « propitiation », ce qui explique que, pour la théologie réformée, la propitiation soit le fondement « conceptuel » de l’idée paulinienne de réconciliation. Le premier pas vers la réconciliation consiste à « rendre propice » l’offensé et ainsi à supprimer la cause de l’inimitié. Par le pardon accordé, ce premier pas est franchi : offenseur et offensé peuvent désormais évaluer plus objectivement les priorités à fixer dans le processus de réconciliation³².

La faute n’étant plus comptée comme débit – la compréhension mutuelle de l’offensé et de l’offenseur est devenue la base nécessaire de la restauration à venir –, le processus de réconciliation en arrive à une *seconde* étape qui vient sceller la démarche entreprise : celle de la *réparation* qui aboutit à la *restauration*³³. Certains pourraient demander pourquoi, s’il y a eu pardon, la « réparation » serait nécessaire : ne serait-ce pas tomber dans une théologie des œuvres pour laquelle ne sont réconciliés que ceux qui œuvrent pour cette réconciliation ? La réconciliation, objectera-t-on, n’est-elle pas pure grâce ? En réalité, c’est tout l’inverse que le processus biblique de la réconciliation présente. Répétons-le, il ne faut pas confondre pardon et réconciliation : si le pardon ne se monnaie pas, la réconciliation entre offenseur et offensé a un prix. La grâce est celle du pardon vécu comme une promesse permanente. Une réconciliation qui n’inclurait aucune réparation se résumerait, pour reprendre les mots du missiologue David Bosch, à un « replâtrage superficiel appliqué à des divergences profondes » ; ce serait dramatiquement dissocier foi et justice³⁴.

32. En ce sens, les priorités établies annoncent une restauration eschatologique de l’offenseur et de l’offensé. Le théologien hollandais Herman Ridderbos souligne : « La réconciliation constitue le fondement de la nouvelle création, de ce constat que ce qui est vieux est passé et ce qui est nouveau est arrivé (2Co 5.17, 18)… » H. Ridderbos, *Paul. An Outline of his Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, 183.

33. Par contraste avec la position de Buchhold, nous dirions que l’« oubli » de la faute est plus proche de l’acte du pardon que de la réconciliation. J. Buchhold, *Le pardon et l’oubli, op. cit.*, 242.

34. D. Bosch, « Processus de réconciliation : douze thèses sur les exigences de l’obéissance », *Perspectives missionnaires* 18 (1989), 19-37, 21.

C'est ici qu'il faut introduire l'importante notion de justice souvent oubliée. Si le pardon est un geste de grâce de la part de l'offensé, la justice, aussi bien que l'amour, doit régner au sein du peuple de Dieu. Dans cette communauté, prémissse du royaume, la réconciliation implique la justice (*cf.* Actes 6)³⁵. Et, comme l'indiquent la plupart des auteurs traitant de la réconciliation, celle-ci est liée à la « justice réparatrice³⁶ ». Si le pardon, en tant qu'acte, va de l'offensé vers l'offenseur, la réparation à l'inverse va de l'offenseur vers l'offensé.

Dans l'acte de réparation fraternel³⁷, les deux parties découvrent que la vraie réconciliation a souvent une dimension sacrificielle car, comme le souligne Augustin, le sacrifice a toujours une dominante conciliatrice³⁸. Pour l'offenseur, de toute évidence, ce fait est le plus manifeste. Quant à l'offensé, il est conduit à re-évaluer, à la lumière du pardon et de la compréhension fraternelle maintenant obtenus, les conditions de la réparation demandée. Telle est la dimension de la grâce au sein de la réconciliation : l'offensé a la liberté de la demander ou non. D'abord le pardon, ensuite la paix et la guérison, tel est le chemin de la réconciliation dans le Corps de Christ. Le pardon suppose la réparation qui, elle-même, ouvre la porte à une restauration morale, spirituelle, voire financière.

35. Il est utile de rappeler, par exemple, que la justice, ou plutôt son absence, est la cause première qui a conduit l'Eglise naissante de Jérusalem à mettre en place le ministère diaconal. En Actes 6, c'est l'injustice envers les veuves hellènes, et non le besoin matériel, qui est la cause de la première élection diaconale. Sans nul doute, l'Eglise aurait pu atteindre la réconciliation entre les parties juives et grecques par l'exercice de la justice.

36. Afin de déterminer la réparation nécessaire, les deux parties pourront avoir recours à une troisième partie, à un médiateur.

37. Il n'est pas accessoire de souligner le lien entre « réconciliation » et « fraternité » (ou amitié au sens le plus fort du terme). J. Owen, dans son *Vindiciae Evangelicae* (ou *Mystery of the Gospel Vindicated and Socinianism Examined*), a défini ainsi la réconciliation entre Dieu et l'être humain : « La réconciliation est de manière générale le renouvellement d'une amitié et d'une paix perdues entre deux personnes opposées. » J. Owen, *The Works of John Owen*, vol. 12, London, The Banner of Truth Trust, 1966, 531.

38. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III.328.

Conclusion : réconciliés pour la paix

L'objectif de la réconciliation, initiée par le pardon, est la paix. L'offensé ne revenant plus sur la faute, ne l'utilisant plus comme une « arme de culpabilisation massive » et l'offenseur ayant entrepris la nécessaire réparation – morale, physique, financière, ou autre – , telle est la dernière étape de la réconciliation qui parachève le processus fraternel de restauration complète de la communion³⁹. Jean Calvin, pour sa part, indique

[qu'] en ce qui concerne la réparation des offenses et la réconciliation avec le prochain, la méthode est différente. Bien que cela tende aussi à apaiser les consciences, le but principal est le rétablissement de la paix dans les cœurs, après la résolution d'un conflit (Ephésiens 4.3)⁴⁰.

Avec raison, Calvin souligne ainsi que la paix peut difficilement être séparée de la rédemption et, donc, de la réconciliation. La paix est, dans cette perspective, le résumé et l'anticipation de la plénitude de la réconciliation à venir dans le royaume de Dieu. La paix et la réconciliation actualisées sont annonciatrices d'une eschatologie glorieuse déjà commencée, déjà réalisée. Aussi Jean Jaurès avait-il bien tort lorsqu'il concluait : « La paix n'est qu'une forme, un aspect de la guerre : la guerre n'est qu'une forme, un aspect de la paix. Il ne faut pas opposer l'une à l'autre ; ce qui lutte aujourd'hui est le commencement de la réconciliation de demain⁴¹. » La paix n'est pas une autre

39. C'est, à mon sens, le seul manque de l'étude, mentionnée plus haut, de Buchhold. Celui-ci mentionne certes, très rapidement, la réconciliation comme « fin de l'inimitié », mais la *shalom* ne fait pas partie intégrante du processus de réconciliation tel qu'il est envisagé. C'est pourtant, à l'image de la réconciliation divine, la dimension eschatologique inhérente à toute vraie réconciliation qui conduit offensé et offenseur vers la *paix*. Il faut noter, cependant, que cette paix se trouvera souvent être la dimension eschatologique de la réconciliation : la paix est donc parfois l'attente de la pleine réalisation, dans l'éon glorifié, de la réconciliation.

40. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III.iv.14, Aix-en-Provence, Kerygma, 2009, 573.

41. J. Jaurès, *L'esprit du socialisme: six études et discours*, Paris, Gonthier, 1964, 16. Jaurès se réfère ici à une citation dont il attribue la paternité à Héraclite par la filiation de Marx. Le fragment d'Héraclite en question est vraisemblablement le fragment 67 : « Le dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, satiété-faim. Il se change comme quand on y mêle des parfums ; alors on le nomme suivant leur odeur. » <http://philoctetes.free.fr/heraclitefraneng.htm>, accédé le 5 juin 2012.

forme de la guerre. La paix est plénitude du royaume de Dieu, plénitude de la réconciliation⁴².

L'importance de la paix dans le cadre de la réconciliation évangélique est immense. La conjonction entre langage de paix et celui de réconciliation est constante dans la littérature paulinienne (*cf.* Rm 16-20), comme elle l'est déjà dans la littérature prophétique – particulièrement dans le livre d'Esaïe (*cf.* Es 52.7, 61.1-2). Cependant, cerner avec précision la signification du terme « paix » demeure complexe et va bien au-delà de la signification que nous lui donnons en français⁴³. Considérée comme l'objectif du pardon, la paix ne peut pas simplement être réduite à la fin de l'inimitié entre offensé et offenseur.

De plus, l'absence de conceptualisation ou de définition abstraite de la paix est une grande difficulté⁴⁴. Deux emphases émergent de la diversité sémantique du terme « paix » : la plénitude et l'harmonie communautaire⁴⁵. La paix, la *shalom*, de Dieu est la plénitude d'harmonie communautaire qui régnera dans le royaume à venir et qui caractérise déjà le Corps de Christ. La paix, conséquence finale de la réconciliation, a trois dimensions : personnelle, interpersonnelle (entre personnes) et intercommunautaire (entre groupes ou communautés de tous types). Leur point commun est que toutes nécessitent la réconciliation avec Dieu ou avec le prochain.

42. La relation entre Evangile **du** royaume et Evangile **de** la croix – pour peu qu'on y voie un réel contraste – est établie, souligne Guelich, par l'accomplissement **de** la paix, **de** la *shalom* **de** Dieu. R.A. Guelich, « What is the Gospel », in R.A. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology* 7. Voir aussi W.M. Swartley, *Covenant of Peace : The Missing Piece in New Testament Theology and Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 23.

43. Ceci peut expliquer que W. Swartley ait pu documenter un manque d'accentuation **du** thème **de** la paix **dans** les études néotestamentaires – y compris pour celles portant sur l'éthique **du** Nouveau Testament. Swartley, *Covenant of Peace*, 5 ss. De plus, la « paix » a, en français, plus la connotation **de** « calme » **que** **de** restauration harmonieuse – même si l'apaisement a comme origine étymologique la venue **de** la paix (**du** latin : *ad pacem*).

44. S. Tahnon, « The Signification of *Shalom* and its Semantic Field », in Craig A. Evans et S. Tahnon, eds., *The Quest for Context and Meaning : Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden, Brill, 1997, 76.

45. L'accentuation sur la paix comme « plénitude » aurait probablement une origine ougaritique selon l'étude **de** Tahnon. Voir Tahnon, « The Signification of *shalom* and its Semantic Field », 81.

La réconciliation n'est donc pas l'un des nombreux accessoires d'une panoplie chrétienne modulable à souhait. Au sein de la communauté de foi, elle est une démonstration visible de conformité à l'image de Christ, Médiateur et réconciliateur de Dieu avec les hommes, dont nous avons à être les ambassadeurs⁴⁶.

46. Thomas d'Aquin le résume de très belle manière : « Voici comment il nous a confié le ministère de la réconciliation, c'est qu'il a mis en nous la parole de réconciliation, c'est-à-dire nous a donné la force et il a soufflé dans nos cœurs, afin que nous annoncions au monde que cette réconciliation a été opérée par le Christ. » Thomas d'Aquin, *Commentaire de la deuxième épître aux Corinthiens*, Paris, Le Cerf, 2005, 155.

LE PARDON

Paul WELLS*

« Pardonne-nous nos offenses, comme nous
pardonnerons aussi à ceux qui nous ont offensés. »
(Matthieu 6.12)

La deuxième moitié de la prière enseignée par Jésus à ses disciples commence en évoquant notre besoin matériel le plus concret : manger pour subsister. Nos besoins spirituels concernent les hommes et Dieu : le mal que nous faisons aux autres et le péché qui conduit dans la tentation et la rupture de toute relation avec Dieu.

Dans une perspective humaine, il importe d'avoir, dans nos rapports avec les autres, des relations réconciliées et, d'une façon spéciale, envers ceux qui nous ont fait du mal. Il est plus facile de recevoir le pardon que de l'accorder à ceux qui ont mal agi envers nous, et cela dans bien des domaines différents.

Pourquoi ? Parce que pardonner implique nos sentiments à l'égard d'autrui : la peur que l'offense se reproduise, un sentiment d'injustice, la jalousie, un ressentiment pour avoir été lésé et atteint dans notre fierté... Nous pensons volontiers que nous sommes meilleurs que les autres.

* P. Wells a été jusqu'à cette année professeur de théologie systématique et doyen de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

Pardonner est difficile à cause du ressentiment profond envers les autres que suscitent leurs torts réels ou imaginaires. Ne pas pardonner lance un processus qui approfondit le problème : du ressentiment à la colère, de la colère à la haine et de la haine à la violence. On entre dans le cercle vicieux de la violence dans lequel la revanche semble être la seule option acceptable. Comme l'indique René Girard, la violence contre les autres naît du sentiment que l'on a d'être menacé par leurs paroles, leurs actes ou même leurs émotions visibles. La violence contre les autres peut être également passive et silencieuse.

Ce n'est pas par hasard si, à la fin du Notre Père, un commentaire est ajouté, précisément sur cette pétition : « Si vous pardonnez aux hommes leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera aussi, mais si vous ne pardonnez pas aux hommes, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes. » (Mt 6.14, 15) Jésus comprenait combien il est difficile de pardonner ! Plus le préjudice est grand, plus il est difficile de recevoir et d'exercer le pardon. On nous affirme fréquemment à la télé qu'il est impossible de pardonner à un meurtrier, à un violeur ou à un pédophile, lesquels, par leurs actes, ont non seulement fait des victimes, mais blessé l'intégrité humaine de leurs victimes. Mais, bien souvent aussi, reconnaissons-le, ce sont des attitudes ou des paroles sans réelle importance ou grande conséquence que nous n'arrivons pas à accepter !

Jésus savait de quoi il parlait, lui qui a été « méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance » (Es 53.3), et qui était « haï sans cause » (Jn 15.25) par ses contemporains. Il est très étonnant que Jésus ait pu, au moment même où il a été cloué sur la croix, pardonner à ses ennemis, malgré la douleur et l'injustice dont il était l'objet. Jésus prie alors sa propre prière : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » (Lc 23.34)

Jésus dévoile ainsi le mécanisme du pardon. Celui-ci peut paraître bizarre : nous avons besoin de faire la volonté de Dieu

en pardonnant aux autres pour recevoir le pardon divin. Jésus nous a montré en quoi consiste une humanité authentique et, même si nous n'arriverons jamais à pardonner comme lui, il est le modèle à suivre.

C'est seulement lorsque nous nous rendons compte de la grandeur du pardon divin envers nous que nous comprenons la petitesse des pardons que nous accordons à notre prochain. « Pardonne-nous nos transgressions, comme nous pardonnons aussi... » Il ne s'agit pas d'un donnant donnant comme si le pardon de Dieu dépendait de celui que nous accordons aux autres. Si nous reconnaissons la profondeur de la grâce de Dieu, nous les enfants prodiges, nous serons alors capables de discerner le peu d'importance des fautes commises à notre endroit en comparaison de l'offense que représente notre rébellion contre Dieu.

D'une façon admirable, Dieu a ouvert le chemin du pardon en agissant d'abord lui-même. Il nous pardonne de façon coûteuse, en acceptant que son propre Fils paie à notre place le prix de nos péchés : « Il a été transpercé à cause de nos crimes, écrasé à cause de nos fautes, le châtiment qui nous donne la paix est sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. » (Es 53.5)

Le pardon authentique accordé implique une réparation du mal fait. Telle est la condition pour que le mal soit réparé et que la guérison des relations puisse être réelle. Dieu nous a donné le moyen de guérir nos fautes lorsque Jésus a pris notre place, souffrant comme un malfaiteur la condamnation et la mort. Ainsi le pardon divin n'est pas fictif, mais bien réel et coûteux.

Face à la grâce du pardon de Dieu, pardon tellement coûteux pour lui, mais gratuit pour nous, ne serait-il pas anormal de *ne pas*, à notre tour, pardonner aux autres ? Si Dieu nous accepte de tout cœur, comment pourrions-nous, à notre niveau, agir autrement, même si cela nous paraît impossible ou trop dur ?

Le pardon est parfois plus difficile à accorder à ceux qui nous sont proches : les amis qui nous trahissent, la famille ou les

membres de l'Eglise qui se détournent de nous, les collègues de travail qui nous tiennent à distance ou le conjoint qui s'éloigne... C'est par eux que nous devons commencer à pardonner. La bonne question est la suivante : « Aujourd'hui, envers qui suis-je appelé à exercer le pardon ? »

Deux difficultés sérieuses existent.

Que faire quand on a subi un tort et que son auteur ne le reconnaît pas et ne demande donc pas pardon ? La seule voie à suivre se trouve dans notre cœur : nous devons avoir un esprit de pardon, c'est-à-dire être disposés à pardonner si cela nous est demandé et, donc, lutter contre l'amertume et le désir de vengeance. Dieu ne nous a-t-il pas montré son amour alors que nous étions « encore pécheurs » ? (Rm 5.8)

La deuxième question est inverse : comment vivre en pensant au mal que nous avons fait aux autres, ou même, peut-être, à nos propres personnes ? Il arrive que nous portions, pendant des années, le poids d'une culpabilité qui ne fait qu'augmenter avec le temps. Dans ce cas, nous avons à considérer la grandeur de l'amour de Dieu envers nous et à décider de confesser *tous* nos péchés dans le détail : d'abord au Seigneur, ensuite au(x) prochain(s) en cause. Le père de la parabole n'a-t-il pas accueilli son fils prodigue et fait un festin pour lui ? A l'exemple de notre Père céleste, nous avons à tout faire, même s'il nous en coûte, pour rétablir de bonnes relations et promouvoir confiance, paix avec nous-mêmes et avec les autres.

TABLE, TOME LXIII, 2012

Daniel BERGÈSE

Le combat des Réformés Evangéliques au XX^e siècle 2-3.43-69

Ronald BERGEY

La confession des péchés dans les lois sur les sacrifices ... 1.1-9

Les parents comme médiateurs de l'alliance

dans le Deutéronome 4.1-8

Joseph et ses frères 5.1 14

Henri BLANCHER

L'espérance de la réconciliation universelle 5.

Pietro BOLGNESI

Catholicisme romain et protestantisme évangélique :

réconciliation, mais sous quelles conditions ? 4.27-46

Dieu et les hommes réconciliés par Jésus-Christ 5.15-30

Louis BOINÉ, Philippe DAVID, Gérald PECH, Marc POLLET

L'évolution : une théorie invalidée par les faits 1.97-122

Donald COBB

La place des enfants dans la nouvelle alliance

et dans l'Eglise 4.9-25

Jean-Paul DUNAND

Genèse et évolution 1.79-95

Nicolas FARELLY

L'Eglise, ambassadrice de la réconciliation 5.31-48

Yannick IMBERT

Du prix du pardon au don de la paix 5.81-98

Jean-René MORET

Les Réformateurs face à la confession 1.11-29

Charles NICOLAS	
Qui est mon prochain ? Action sociale et amour fraternel2-3.1-42
Erwin SCHSENMAYER	
Parole en marche : la Parole de Dieu hors des murs de l'Eglise2-3.83-113
André PINARD	
Libre arbitre ou liberté de la grâce4.47-72
Prisca RIBITZER	
Laïcité et réconciliation : enjeux et limites5.65-80
Anne RUELT	
L'éducation populaire chez les protestants au début du XIX ^e siècle2-3.83-113
Daniel SAGLIETTI	
L'homme a-t-il un libre arbitre ?1.31-51
L'influence de notre culture sur la louange4.73-81
Paul WELLS	
Le pardon5.99-102
Stéphane ZEHR	
Protestantisme et esclavage des noirs aux Etats-Unis (1650-1865)1.53-78
Table, tome LXIII, 20125.103-104

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 30 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 15 Euros
Etudiants en théologie: 12 Euros. Deux ans: 20 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176 229 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/rr
Nouveau site : <http://lcrevueriformee.net>

N° 264 – 2012/5 – NOVEMBRE 2012 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2012



SOLI DEO GLORIA