

LA REVUE REFORMEE

Carrefour théologique
Aix-en-Provence, mars 2013

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

Pierre BERTHOUD	
La Bible au prisme des idéologies, hier et aujourd'hui	1
Jean-Philippe BRU	
Les quatre clés d'une vie chrétienne plus cohérente.	
Méditation sur Romains 12.1-2	9
Gert KWAKKEL	
Idéologie et idolâtrie dans l'Ancien Testament	15
Donald COBB	
Le message de Jésus face aux idéologies de son temps	31
Yannick IMBERT	
L'instrumentalisation de l'Ecriture par les idéologies	49
Pierre-Sovann CHAUNY	
La Bible face à la société idéologique.	
L'éthique protestante et la mutation du capitalisme	67
Jean DECORVET	
Lecture évangélique de la Bible : le cas de Louis Gaußen	85
Table, LXIV, 2013	111

N° 268 – 2013/5 – NOVEMBRE 2013 – TOME LXIV – 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, G. KWAKKEL et P. WELLS
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.
paulwells12@btinternet.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.

Couverture: maquette de Christian GRAS

LA BIBLE AU PRISME DES IDÉOLOGIES, HIER ET AUJOURD'HUI

P. BERTHOUD*

Introduction

Le XX^e siècle est le siècle des idéologies, que ce soit le nazisme ou le communisme que certains ont qualifié d'hérésie chrétienne. Il fut aussi le témoin de chrétiens qui ont cherché à justifier la ségrégation raciale à partir des textes bibliques. En 1967, alors étudiant aux Etats-Unis, j'ai entendu un théologien sud-africain argumenter en faveur de l'idéologie de l'apartheid à partir du célèbre passage de la Genèse qui relate la malédiction de Canaan (descendant de Cham) et la bénédiction de Sem et de Japhet (Gn 9.20-27). Il justifiait ainsi la discrimination raciale de son pays au détriment de la composante noire majoritaire de la société sud-africaine en disant que celle-ci était issue de la lignée de Canaan. Ce faisant, il s'appuyait sur un texte particulier au détriment d'autres passages de la Bible, qui affirment l'unité fondamentale de la race humaine et des peuples de la terre (Gn 1.26-28 ; Ac 17.24-29), et il ne tenait pas compte de l'histoire de la révélation et du caractère universel du salut que le Seigneur devait accomplir en Jésus-Christ. En voulant justifier une idéologie à partir d'un passage biblique, ce théologien pratiquait

* P. Berthoud est Président du Conseil de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, après en avoir été le Doyen et y avoir enseigné l'Ancien Testament et l'apologétique.

une forme d’idolâtrie. En réalité, idéologie et idolâtrie sont, en quelque sorte, associées. Un auteur juif contemporain a défini l’idolâtrie ainsi : « L’idolâtrie, c’est une importance disproportionnée accordée à l’une des composantes de la vérité. »

Discussion

A la lumière de ces remarques, nous allons évoquer trois exemples : un tiré de l’Antiquité, du livre de Job (le troisième discours d’Eliphaz de Téman), un autre tiré de l’histoire du protestantisme avec une illustration contemporaine et un dernier touchant à l’ultramodernité. Ces trois exemples mettront en évidence le lien qui existe entre idéologie et idolâtrie.

1. Le discours d’Eliphaz

Eliphaz de Téman, dans son troisième discours, intensifie son apologie de la doctrine de la rétribution : la souffrance de Job est liée aux crimes divers et graves qu’il a commis. Les propos du sage sont d’une rare violence et même contraires à la vérité, tellement il est aveuglé par sa lecture idéologique (22.5-11).

Cette manière de rendre compte de l’expérience humaine peut, certes, s’avérer juste dans certains cas, mais elle ne correspond pas au drame que vit Job, à la réalité que le patriarche expérimente ; la réalité n’est pas simple, elle est complexe et il importe d’en tenir compte. Eliphaz, comme ses amis, a voulu, devant l’horreur des malheurs de Job dont il était témoin, apporter une réponse raisonnable et rassurante. Il a voulu apprivoiser le mal et le rendre plus tolérable alors qu’il demeure profondément scandaleux, en particulier lorsque l’homme intègre en est la victime !

2. L’histoire du protestantisme

Pendant plus de deux siècles, les protestants français ont vécu plus ou moins en marge de la cité, opprimés qu’ils étaient par l’absolutisme royal catholique. A la suite de la Renaissance (XVI^e siècle), de l’Age classique (XVII^e siècle) et de l’ère des Lumières (XVIII^e siècle), on a vu se développer la résistance humaniste à

ce régime autoritaire, laquelle n'a cessé de progresser pour, enfin, s'imposer définitivement aux XIX^e et XX^e siècles. Il s'avère que, pendant cette période de l'histoire, protestants et humanistes avaient le même adversaire, l'absolutisme royal catholique. Ils sont devenus cobelligérants et, même plus, alliés. C'est ainsi que les protestants ont peu à peu épousé la philosophie humaniste essentiellement horizontale, pensant pouvoir la concilier avec la théologie chrétienne issue de la Réforme. Considérant les circonstances – les protestants étaient une minorité menacée d'extinction – il est aisément de comprendre cette démarche ; cependant, elle était vouée à l'échec et devait contribuer à l'affaiblissement du protestantisme français et, éventuellement, à sa sécularisation. Certes, il existe des points de rencontre entre protestants et humanistes ; ils partagent certaines valeurs humaines et s'engagent quelquefois dans les mêmes combats, mais ils professent deux philosophies, deux visions du monde, qui ne sont pas conciliaires puisque la foi chrétienne part du postulat que Dieu existe, qu'il n'a pas gardé le silence et qu'il a communiqué sa pensée dans les catégories du langage humain, de telle sorte qu'il est possible de réellement comprendre son sage conseil et d'agir en conséquence.

Ce phénomène et la démarche qu'elle entraîne sont bien illustrés par un article de Thomas Römer « «Le Livre» des monothéismes », paru dans le numéro spécial du *Point*¹. Dans cette étude, l'auteur reprend l'hypothèse, chère à la critique, selon laquelle l'histoire d'Israël a été réécrite à partir de la crise qu'a constituée l'invasion babylonienne. Certes, l'auteur ne nie pas la valeur canonique et théologique de l'Ancien Testament, mais elle est déconnectée de tout enracinement historique réel. Cette approche représente une tentative pour allier une approche philosophique humaniste, qui prône l'autonomie de la raison, avec une démarche théologique tributaire exclusivement de la foi. Cette manière d'aborder la littérature biblique a comme conséquence l'affaiblissement de la perspective globale que nous dé-

1. *Le Point, Références*, janvier-février 2013.

voilent les Ecritures ainsi que la relativisation de son contenu et de sa cohérence doctrinaux, puisque l'enracinement historique et la véracité du discours théologique ne sont plus d'actualité ! Or, pour la foi chrétienne, dans sa formulation biblique et classique, l'historicité et la vérité de la révélation divine ne sont pas négociables.

3. L'ultramodernité

Dans un article, Jerram Barrs définit ainsi l'ultramodernité : « Il s'agit d'une pensée qui traverse les barrières culturelles et sociales. Parmi les symptômes qui caractérisent cette philosophie, il nous faut mentionner une absence d'idéalisme, une réticence vis-à-vis d'un quelconque engagement, un irrespect envers toute autorité et tout ce qui est sacré². » L'auteur poursuit, ensuite, sa réflexion en relevant les conséquences culturelles et sociales de cette vision du monde. Barrs en identifie cinq qui constitueront l'armature de la réflexion qui suit³ :

a) Le rejet de la vérité. Comme la raison est incapable de nous faire connaître quoi que ce soit avec certitude, la vérité objective n'existe pas. Dans le contexte d'un environnement pluriliste, seule la vérité personnelle a droit de cité. Dans un tel climat culturel, prétendre et argumenter que la foi chrétienne est la vérité est perçu comme de l'arrogance et de l'intolérance, pour ne pas dire comme un fondamentalisme primaire.

b) Le rejet de l'autorité sous toutes ses formes. « Ni livre, ni idée, ni personne, ni organisation sociale ne peuvent appeler ni mériter le respect⁴. » Nous vivons dans un climat social dont une des « valeurs sûres » est l'irrévérence. Mais, sans la reconnaissance d'une autorité compétente, tout est égal et l'idée même d'une évaluation critique perd tout son sens.

2. J. Barrs, « Post Modernity : Understanding our Generation's Thought Life » (Part 2), *Covenant Magazine*, December 1997, 160.

3. J. Barrs, *ibid.*, 16, 17.

4. J. Barrs, *ibid.*, 17.

c) *L'acceptation du relativisme moral.* Comme « il n'existe plus de norme objective qui nous permette d'évaluer et de juger de tout⁵ », personne n'a le droit de dicter à un autre ce qu'il doit ou ne doit pas faire. Comme le Dieu, à la fois transcendant et immanent, n'est plus la référence ultime au sein de la civilisation occidentale, l'homme est désormais seul à décider du bien et du mal, que ce soit par le vote de la majorité, la prise du pouvoir d'une oligarchie ou l'avènement d'une dictature molle ou dure !

d) *La pratique de l'idolâtrie.* L'être humain est ainsi fait qu'il ne peut pas vivre sans un point de référence ultime. Lorsque le terrien ne croit plus en Dieu, ce n'est pas qu'il croit en rien, mais qu'il croit en autre chose. Afin de se situer dans l'univers et de trouver un sens à son existence, ne fût-ce que momentanément, il a besoin de trouver le nord. C'est la porte ouverte à l'idolâtrie. Comme le ciel s'avère vide ou, tout au moins, garde le silence, les fils d'Adam n'ont plus d'autre option que de chercher à se fabriquer de faux dieux, tels le pouvoir, le sexe ou la richesse sous toutes ses formes (Dt 17.14-20).

e) *L'adhésion au néopaganisme postchrétien.* L'homme est un être religieux. L'idolâtrie se conjugue sous une forme religieuse essentiellement immanente qui prône une forme de spiritualité s'apparentant à la matière ou, mieux encore, à l'énergie qui traverse l'univers. Elle est, malgré les apparences, impersonnelle et invite à la fusion mystique plutôt qu'à la communication intime avec l'être infini et personnel et qu'à l'union mystique respectueuse de la relation personnelle que suppose l'alliance, y compris avec le divin. Ayant écarté la recherche de la vérité, le néopaganisme offre une forme de spiritualité dont la finalité est de susciter une sensation de bien-être.

La citation suivante de J.-A. Miller, tirée d'une interview consacrée au désir chez Lacan, résume bien les caractéristiques de l'ère nouvelle, celle de la « participation », que nous avons

5. *Ibid.*

essayé de présenter à grands traits : « Un autre discours est en voie de supplanter le discours unique de jadis (le discours patriarcal). L'innovation à la place de la tradition. L'attrait de l'avenir là où le poids du passé enchaînait. Plutôt que la hiérarchie (verticale), le réseau (horizontal), le féminin prenant le pas sur le viril. On ne conserve plus un ordre dans ses limites immuables ; on s'inscrit dans des flux transformationnels repoussant incessamment leurs limites⁶. » Tel est le défi que nous avons à relever en ce début de XXI^e siècle.

Conclusion

En conclusion, il nous semble important de mettre en œuvre une triple démarche :

– Dans la cité humaine, l'Eglise (le chrétien, en particulier) a un rôle d'une importance primordiale. Son action ne sera efficace que si elle persévere dans la fidélité. Suscitée par le Dieu trine, l'Eglise reste néanmoins fragile et vulnérable. Sa vocation prophétique l'incite à une vigilance de tous les instants, qui inclut, lorsque cela s'impose, d'avoir à s'interroger sur sa propre fidélité, quels que soient les domaines : doctrine, spiritualité, style de vie. Démêler le message biblique des idéologies qui guettent l'Eglise et la paralyse est essentiel à la santé du corps du Christ comme à la crédibilité de son témoignage de vérité et de vie.

– Fidèle à la vision globale que nous présente la révélation biblique, l'Eglise (le chrétien, en particulier) sera d'autant plus en mesure de contester les dérives de pensées, d'actions socioculturelles et de styles de vie dont la référence ultime est l'homme, lesquelles portent atteinte à la dignité humaine et déshonorent Dieu, le Créateur de l'univers et de l'être humain à son image. Partageant la même humanité, il nous est possible d'avoir, avec celui qui ne partage pas la perspective chrétienne, des terrains d'entente et même d'être cobelligérant par rapport à certaines

6. Interview de J.-A. Miller intitulée « Lacan, professeur de désir », *Le Point*, n° 2125, 2013, 120-122.

causes ; mais, quant à la philosophie de l'existence, la vision globale, aucun compromis n'est possible, car le style de vie de chacun est l'expression de ce qu'il pense.

– Enfin, faisant preuve d'une imagination créative éclairée par la sagesse divine, l'Eglise (le chrétien en particulier) se doit d'être, en ces temps de crise, de confusion et de détresses, une force de proposition. Comme Joseph en Egypte et Daniel en Babylonie qui, face aux impasses de leur temps, ont contribué au déblocage et au bien-être des sociétés où la Providence les avait placés, de même, en cette période d'incertitudes et d'opportunités, nous devons avoir le courage et l'audace de baliser de nouvelles voies, qui contribuent au bien, à la prospérité et à la paix des communautés humaines dont nous faisons partie et des pays dont nous sommes citoyens et solidaires (Jr 29.4-7).

Ce carrefour aura atteint son objectif s'il nous permet de mieux cerner cette triple démarche et d'avancer dans sa mise en œuvre.

**RÉIMPRESSION DE DIVERS OUVRAGES
D'ILLUSTRES THÉOLOGIENS PROTESTANTS
DES XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES**

Mis en caractères typographiques modernes par Thierry BENOIT

Bénédict PICTET (1655-1724)

Pasteur et professeur en Théologie dans l'Eglise
et Recteur de l'Académie de Genève

– ***La théologie chrétienne***

tome 1 (24,42 €) et tome 2 (22,72 €)

– ***La morale chrétienne ou l'art de bien vivre***

tome 1 (15,91 €) et tome 2 (16,55 €)

Laurent DRELINCOURT (1625-1680)

Fils du pasteur Charles Drelincourt,
figure importante du courant de l'orthodoxie
réformée en France

– ***Sonnets chrétiens sur divers sujets* (7,81 €)**

Le Catéchisme de Heidelberg,

Réimpression intégrale sous sa forme originale
de l'édition de 1753 (13,07 €), la première édition
datant de 1563

(Ouvrages disponibles chez <http://www.lulu.com/spotlight/benoitp>,
livraison postale une fois l'impression terminée)

LES QUATRE CLÉS D'UNE VIE CHRÉTIENNE PLUS COHÉRENTE

Méditation sur Romains 12.1-2

Jean-Philippe BRU*

Dans l'introduction de son livre sur la vie de disciple, *Bâtir ma vie*¹, Peter Maiden, le directeur d'Opération Mobilisation, explique que c'est l'observation de certains faits qui l'ont poussé à écrire sur ce sujet :

- Le taux de divorce est le même aux Etats-Unis chez les chrétiens dits « nés de nouveaux » (33 %) que chez les autres.
- Les chrétiens évangéliques sont tout aussi réticents que les autres à l'idée d'avoir des voisins d'une origine ethnique différente.
- La tendance de certains chrétiens à se séparer des autres pour des raisons sans importance.
- Les conflits non résolus dans les Eglises même après des années (on cohabite sans se parler).

Une enquête menée au sein de la Fédération baptiste par Etienne Lhermenault a mis en évidence que les conflits étaient la raison principale pour laquelle les pasteurs abandonnaient le ministère. Mais, le plus souvent, on se contente, dans les situations de conflit, de « muter » le pasteur sans qu'il y ait eu de véritable réconciliation.

Il ne suffit pas d'adhérer intellectuellement à une doctrine ni de la proclamer pour la mettre en pratique. C'est pourquoi, après

* J.-P. Bru est professeur-coordonnateur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. Editions Biblos, Pierrelatte, 2011, 7-8.

avoir exposé l'œuvre du salut aux chapitres 1 à 11, l'apôtre Paul exhorte les Romains à marcher en nouveauté de vie dans les chapitres 12 à 15. Les deux premiers versets du chapitre 12 servent de charnière et présentent quatre clés pour vivre une vie chrétienne plus cohérente, pour passer de l'orthodoxie à l'orthopraxie.

Première clé : une juste appréciation des compassions de Dieu

« Je vous exhorte donc, frères, par les compassions de Dieu... » Le mot traduit par « compassion » ou « magnanimité » signifie « la pitié que l'on éprouve à l'égard d'une personne se trouvant dans un état misérable ». Paul utilise un terme apparenté en Romains 9.15 pour « expliquer » l'élection de certains individus plutôt que d'autres : « Je ferai miséricorde à qui je ferai miséricorde, et j'aurai compassion de qui j'aurai compassion. » Notre salut ne dépend donc ni de notre volonté, ni de nos efforts, mais de la seule miséricorde divine, de la seule pitié que Dieu a éprouvée à notre égard alors que nous étions encore pécheurs et sans force. Ce verset est d'ailleurs une citation d'Exode 33.19, où Dieu révèle à Moïse que, s'il consent à rester au milieu de son peuple malgré l'épisode tragique du veau d'or, c'est en raison de sa seule miséricorde.

L'apôtre Pierre établit un lien, dans sa seconde épître, entre le manque de piété et la mise en oubli de la purification des anciens péchés (2 P 1.9). Lorsque nous perdons de vue la grâce de Dieu, le pardon qu'il nous a accordé, nous devenons ingrats, égoïstes et prétentieux. Mais lorsque nous considérons la richesse de sa miséricorde, notre cœur est rempli de reconnaissance et toutes nos pensées et attitudes en sont transformées.

Dans l'Ancien Testament, lorsqu'un Israélite voulait exprimer à Dieu sa reconnaissance, il lui offrait un sacrifice. Paul nous invite à offrir nos propres corps en sacrifice vivant, saint et agréable. C'est notre deuxième clé pour vivre une vie chrétienne plus cohérente.

Deuxième clé : offrir son corps en sacrifice vivant

Alors que les non-croyants *déshonorent leurs propres corps* (Rm 1.24), en se livrant notamment à des pratiques contre nature, les chrétiens vivifiés par l'Esprit doivent faire mourir les actions mauvaises qu'ils accomplissent dans leur corps (8.13). Nous devons offrir à Dieu chacun de nos membres : nos yeux, nos oreilles, notre bouche... Si nous ne les offrons pas à Dieu, nous les livrerons à des idoles et nous développerons toutes sortes d'addictions destructrices. Offrir notre corps à Dieu « sera de notre part un culte raisonnable », c'est-à-dire un culte « conforme à la Parole » (NBS) ou plus probablement un culte cohérent avec notre intelligence renouvelée.

Nous offrir entièrement à Dieu en sacrifice va nous amener à adopter des attitudes très différentes de celles que l'on observe généralement dans le monde. Nous allons :

- servir humblement avec nos dons (12.3-8) ;
- aimer sans hypocrisie (12.9) ;
- vaincre le mal par le bien (12.21) ;
- être soumis aux autorités (13.1ss) ;
- nous soucier de nos frères dans la foi (14-15).

C'est notre troisième clé : la non-conformité au siècle présent. Cela va beaucoup plus loin que la simple dénonciation des fausses idéologies.

Troisième clé : la non-conformité au siècle présent

Quelqu'un a défini le siècle présent comme « cette masse flottante de pensées, d'opinions, de maximes, de spéculations, d'espérances, d'impulsions, d'aspirations, ayant cours en tout temps dans le monde, qu'il est impossible de saisir et de définir exactement, mais qui constitue une puissance très réelle, très effective, puisqu'elle est l'atmosphère morale ou immorale qu'à chaque instant de notre vie nous respirons pour l'exhaler, ensuite, inévitablement² ». Cette masse flottante contient donc

2. G.C. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, Copiexpress, Trois-Rivières, Québec, Canada, 1984, 242.

un mélange de bonnes et de mauvaises choses qu'il n'est pas toujours facile de distinguer. Paul nous exhorte à ne pas nous conformer à cette masse flottante, c'est-à-dire à ne pas nous laisser passivement modeler par tout ce qu'elle contient, à ne pas imiter sans réfléchir les modes et les habitudes de la société actuelle, à ne pas nous couler dans le moule.

Il ne s'agit pas de tout rejeter, comme si tout dans le monde était mauvais, tout ce qui n'est pas explicitement « chrétien », mais de faire preuve de discernement et d'oser nager à contre-courant dans certains domaines. Il s'agit, surtout, d'être miséricordieux comme notre Père céleste est miséricordieux, de marcher humblement devant lui et devant les hommes, d'être pleins de douceur dans nos relations les uns avec les autres, de faire passer les intérêts des autres avant les nôtres et, même, d'aimer nos ennemis. De telles attitudes sont le fruit d'une intelligence renouvelée par l'Esprit de Dieu.

Quatrième clé : être transformés par le renouvellement de l'intelligence

Il s'agit d'être à l'extérieur ce que nous sommes à l'intérieur, d'adopter des comportements qui correspondent à notre nouvelle nature, de subir une véritable *métamorphose*. Le même verbe est utilisé, dans les évangiles, pour décrire la *transfiguration* de Jésus. La gloire dont il s'est volontairement dépouillé pour devenir semblable à nous refait surface : « Son visage se met à resplendir comme le soleil ; ses vêtements prennent une blancheur éclatante, aussi éblouissante que la lumière. » (Mt 17.2)

Etant unis à Jésus, nous sommes appelés à refléter sa gloire, à être « transformés en son image dans une gloire dont l'éclat ne cesse de grandir. C'est là l'œuvre du Seigneur, c'est-à-dire de l'Esprit. » (2 Co 3.18) Une telle transformation est le résultat du renouvellement de notre intelligence. La raison pour laquelle les non-croyants ne sont pas attirés par l'Evangile et se dévorent les uns les autres, c'est que « leur intelligence a été aveuglée par le

dieu de ce monde » (2 Co 4.4). Paul dit aussi, à leur sujet, que « comme ils n'ont pas jugé bon de garder la connaissance de Dieu, Dieu les a livrés à leur *intelligence sans jugement* » (Rm 1.28 TOB). Mais lorsque l'Esprit nous fait naître de nouveau, nos yeux s'ouvrent et notre intelligence est renouvelée. Nous commençons à « discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, agréable est parfait ».

Le moyen principal que l'Esprit utilise pour renouveler notre intelligence, c'est la Parole de Dieu. Etre rempli de toute sa richesse, du plein conseil de Dieu, est le meilleur moyen de ne pas se laisser modeler par les idéologies actuelles. Si vous jetez une éponge sèche dans une flaque de boue, elle absorbera la boue jusqu'à en être saturée. Mais si l'éponge est déjà imbibée d'eau, la boue aura plus de difficulté à pénétrer.

Imprégnons-nous donc de la grâce de Dieu, afin que nos cœurs soient remplis de reconnaissance envers Dieu et d'amour envers le prochain !

Jean-Marc DAUMAS

(1958-2013)

Le Comité de rédaction de *La Revue réformée* a été attristé par la nouvelle du décès de Jean-Marc Daumas, survenu le 26 juillet dernier, au terme d'une longue et douloureuse maladie. Il se souvient avec reconnaissance de la part qu'il a prise au fil des années, en tant que professeur à la Faculté libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence (1978-2006), à la rédaction de la revue en y publiant divers articles aux sujets principalement historiques. Il adresse ses condoléances fraternelles à tous ses proches.

IDÉOLOGIE ET IDOLÂTRIE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Gert KWAKKEL*

Idéologie et idolâtrie vont souvent de pair. Selon l'Ancien Testament, le peuple d'Israël s'est laissé séduire par l'idolâtrie dans bien des périodes de son existence dans la terre promise. Pourquoi cette idolâtrie a-t-elle eu tant d'influence sur la vie religieuse du peuple ?

Je crois que l'idéologie qui se cachait derrière l'idolâtrie et qui la motivait a été un facteur important. Ici, j'entends par « idéologie » un système d'idées générales, qui se trouve à la base d'un comportement individuel ou collectif¹. Dans le cas du peuple d'Israël à l'époque vétérotestamentaire, il ne s'agit pas d'idées exprimées de façon explicite. Il s'agissait plutôt d'idées cachées derrière ce qu'on disait, parfois d'idées dont on n'était même pas conscient, mais qui étaient néanmoins partagées par la majorité des membres du peuple.

L'objectif de cet article est d'analyser l'idéologie qui était à la base de l'idolâtrie à laquelle le peuple d'Israël s'est livré tant de fois. Tout d'abord, je décrirai brièvement le rôle de l'idolâtrie dans l'histoire

* G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Eglises réformées (libérées) de Kampen, Pays-Bas.

1. Selon l'encyclopédie Larousse, une idéologie est un « système d'idées générales constituant un corps de doctrine philosophique et politique à la base d'un comportement individuel ou collectif ». Voir <http://www.larousse.fr/encyclopédie/rechercher/idéologie>, consulté le 8 mars 2013.

d'Israël telle qu'elle est relatée dans l'Ancien Testament. Ensuite, je ferai l'exégèse d'un passage particulier, à savoir Osée 10.1-8, qui est, me semble-t-il, très instructif pour notre sujet. Pour terminer, j'essaierai de comparer l'idéologie en vogue à l'époque du prophète Osée avec celle en vigueur de nos jours afin d'en tirer quelques conclusions utiles pour la vie chrétienne dans la société moderne.

I. L'idolâtrie dans l'histoire d'Israël

L'idolâtrie a été la raison principale pour laquelle Dieu a décidé de chasser le peuple d'Israël de la terre promise et de l'envoyer en exil. Il en est ainsi aussi bien pour l'exil assyrien, qui mit fin au Royaume du Nord (dit « Israël » ou « le royaume des dix tribus ») au VIII^e siècle av. J.-C., que pour l'exil babylonien qui a concerné le Royaume du Sud (dit de « Juda » ou « le royaume des deux tribus ») au VI^e siècle av. J.-C. Le jugement de Dieu a été provoqué par beaucoup d'autres péchés que l'idolâtrie proprement dite. Les prophètes ont également reproché au peuple une désobéissance générale aux lois de Dieu, qui se traduisait, entre autres, par de l'injustice sociale. Mais ils présentent l'idolâtrie comme étant le péché central et dominant auquel tous les autres étaient liés (voir par exemple 2R 17.7-23, 21.1-15 ; Jr 2 ; Ez 8 à 11).

L'idolâtrie pratiquée par Israël était de nature polythéiste. Le peuple rendait un culte à des dieux divers, comme Kémoch, Milkom et Astarté (voir par exemple 1S 7.3 ; 1R 11.33). Mais le nom qu'on trouve le plus souvent et presque partout était celui du dieu cananéen Baal. C'est, en effet, la vénération de Baal qui a, tant de fois, éloigné le peuple d'Israël de son propre Dieu, l'Eternel.

La première fois qu'Israël s'est laissé séduire par le culte d'un dieu nommé Baal se situe justement avant l'arrivée au pays de Canaan. En Nombres 25.1-3, on lit qu'Israël « s'accoupla avec Baal-Peor », à l'invitation des filles de Moab. Le lieu et le moment où cela s'est produit sont révélateurs. Baal n'était pas un dieu du désert. Il était le dieu des terres cultivables de Canaan. On croyait que Baal procurait la fécondité et la pluie dont les agriculteurs

avaient besoin (*cf.* 1R 17 et 18 ; Os 2). Apparemment, son culte était tellement séduisant que les Israélites, arrivés devant la terre promise (avec son agriculture), se laissèrent séduire immédiatement (*cf.* aussi Os 9.10).

Ensuite, après la conquête, peu de temps après la mort de Josué et des gens de sa génération, les Israélites commencèrent à rendre un culte aux Baals et aux Astartés. Cela arriva plusieurs fois pendant la période des juges (*cf.* Jg 2.7-13, 3.7, 6.10,25-32, 8.33, 10.6). Après que Samuel fut intervenu pour y mettre fin (voir 1S 7.3-4), les récits bibliques ne font plus mention de la vénération de Baal jusqu'à l'époque du roi Achab (c'est-à-dire au IX^e siècle av. J.-C. ; *cf.* 1R 16.31-32). Malgré les efforts du prophète Elie, cette idolâtrie a persisté jusqu'à ce que Jéhu, chef de l'armée de Yoram, fils d'Achab, la fasse disparaître d'une manière sanglante (voir 2 R 10.18-28). Pourtant, il semble que sous le règne de Jéroboam II, l'arrière-petit-fils de Jéhu (c'est-à-dire au VIII^e siècle), le culte de Baal se soit introduit de nouveau dans le Royaume du Nord². En tout cas, Osée, appelé par Dieu au ministère prophétique à cette époque-là (*cf.* Os 1.1), accuse le peuple d'infidélité envers l'Éternel, le Dieu d'Israël, infidélité qui se manifestait, entre autres, par le culte des Baals (*cf.* Os 1.2, 2.4-15, 3.1).

On peut, cependant, se poser la question de savoir si, en ce temps-là, il s'agissait bien du culte de Baal au sens strict du terme. Selon Osée 2.18, le peuple d'Israël appelait l'Éternel « Mon Baal ». De plus, en Osée 4, le culte est pratiqué par Israël en des termes qui semblent être caractéristiques du culte de Baal sans que, cependant, le prophète fasse référence à son nom. C'est pourquoi il est permis de penser qu'il s'agissait plutôt d'un « jahvisme baalisé ». Autrement dit, le culte rendu à l'Éternel comprenait tant d'éléments syncrétistes empruntés à la religion cananéenne qu'Osée le dénonçait comme étant ni plus ni moins du baalisme³.

2. En ce qui concerne le Royaume du Sud, voir par exemple 2R 11.18, 21.3, 23.4-5.

3. *Cf.* Th.C. Vriezen, A. S. vander Woude, *Oudisraëlitische en vroegjoodse literatuur*, Kampen, Kok, 10²⁰⁰⁰, 288 : d'après Osée, le peuple d'Israël adoré l'Éternel comme s'il était un Baal.

Selon toute probabilité, un tel syncrétisme existait déjà durant le séjour du peuple d'Israël près du mont Sinai, lorsqu'il a fabriqué un veau d'or pour lui rendre un culte. Le taureau jouait alors un rôle important dans plusieurs religions du Proche-Orient ancien, y compris dans celles d'Egypte et de Canaan. Ainsi, El, dieu suprême de la ville d'Ougarit, dont la religion était proche de celle des Cananéens, était désigné comme « le taureau El⁴ ». Au cours des siècles suivant la chute d'Ougarit (±1200 av. J.-C.), Baal a largement remplacé El comme dieu suprême des Cananéens. C'est sous cette forme-là que, après la conquête de la terre promise, le peuple d'Israël a fait connaissance de leur religion. Il est vrai qu'il existe moins de preuves indiquant que Baal était lui aussi associé au taureau. Cependant, il est clair qu'une idole représentant un taurillon s'accordait vraiment avec le culte et la religion des peuples de Canaan. C'est pourquoi on peut clairement discerner des éléments syncrétistes, empruntés du culte des Cananéens, dans les deux veaux d'or qui ont été installés à Béthel et à Dan sur l'ordre du roi Jéroboam (1R 12.28-29 ; X^e siècle av. J.-C.).

Comme le petit aperçu ci-dessus le montre, la religion des peuples de Canaan, dans laquelle Baal jouait un rôle principal, a assez souvent attiré les Israélites, soit sous sa forme pure, soit par l'introduction d'éléments syncrétistes dans le culte rendu à l'Eternel. Pourquoi cette religion était-elle tellement séduisante ?

L'influence des voisins cananéens a évidemment été un facteur important. Comme c'est souvent le cas parmi nous, les Israélites voulaient aussi être « comme les autres ». Moïse avait, à juste raison, déjà averti le peuple de ce danger (*cf.* Dt 7.3-4). De plus, la religion des Cananéens comportait des aspects sexuels marqués. Plusieurs passages bibliques en témoignent, comme par exemple Osée 4.13-14. Il va sans dire que tout cela était tentant pour les Israélites.

4. Cf. N. Wyatt, 'Calf', *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, éd. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden, Brill, 2^e édition, 1999, 180-181.

Dans les développements suivants, je n'insisterai plus sur ces facteurs qui ont certainement contribué à la popularité de la religion cananéenne et du syncrétisme. Je vais maintenant me concentrer sur un facteur seulement, c'est-à-dire sur l'idéologie dont l'idolâtrie était l'expression. J'analyserai cette idéologie sur la base d'Osée 10.1-8, car ce passage peu connu est très révélateur à cet égard.

II. Osée 10.1-8

1. Structure

A première vue, Osée 10.1-8 est composé de plusieurs parties dont il est difficile de discerner pourquoi elles sont groupées. Aux versets 1 et 2, le prophète parle du culte. Les Israélites ont construit beaucoup d'autels et de stèles, mais l'Eternel va les détruire. Aux versets 3 et 4, le thème change. Là, le prophète se concentre plutôt sur des affaires politiques telles que l'absence d'un roi et la conclusion d'alliances. Il accuse le peuple de tromperie. Aux versets 5 et 6, il s'élève de nouveau contre le culte. Là, il ne fait pas mention d'autels ou de stèles, mais seulement de la statue du veau qui se trouvait à Beth-Aven (= Béthel). Au verset 7, il revient sur le sujet du roi tandis que le culte et les autels réapparaissent à la fin du passage, au verset 8.

En même temps, cet aperçu montre qu'on peut découvrir la forme structurelle d'un chiasme, sur la base de quelques éléments rencontrés plusieurs fois. Il s'agit des autels cités dans les versets 1, 2 et 8 et du roi mentionné dans les versets 3 et 7. Ensemble, ils encerclent le veau figurant aux versets 5 et 6, selon la représentation schématique suivante :

1-2 autels (culte)
3-4 roi (politique, tromperie)
5-6 veau de Béthel
7 roi
8 autels (culte)⁵

5. Cf. C. van Leeuwen, «Meaning and Structure of Hosea x 1-8», *Vetus Testamentum* 53 (2003:3), 367-378.

Ce schéma ne comprend pas tous les éléments du passage. Pourtant, la structure esquissée suggère que des éléments qui semblent être divers sont, néanmoins, liés d'une façon ou d'une autre. De plus, la structure autorise à penser que le prophète considérait le culte du veau d'or comme le cœur du comportement du peuple d'Israël qu'il critique en Osée 10.1-8.

2. Traduction

Celui qui lit Osée 10.1-8 dans différentes versions françaises et les compare s'aperçoit qu'elles divergent sur de nombreux points. Cela est dû avant tout à la nature compliquée de l'hébreu utilisé par le prophète. Les savants ont longtemps pensé qu'Osée, en tant qu'originaire du Royaume du Nord, s'exprimait dans un patois nordique que nous comprenons mal. Aujourd'hui, on préfère considérer les mots peu connus ainsi que les tournures de phrases très spéciales comme des jeux de mots et des expressions à double sens⁶. Cette perspective est aussi adoptée dans la traduction ci-après qui, pour le reste, se base sur plusieurs traductions françaises, comme la Traduction oecuménique de la Bible et la version dite La Colombe.

1 Israël est (semblable à) une vigne florissante (*sous-entendu* : une vigne envahissante),

il produit du fruit pour lui-même (*sous-entendu* : il rend son fruit futile).

Plus ses fruits se multipliaient,
plus il multipliait les **autels** ;
Plus sa terre était belle,
plus il embellissait les stèles.

2 Leur cœur est hypocrite/rusé

maintenant ils vont payer (leurs fautes).

Lui-même (*c'est-à-dire* : l'Éternel) va briser leurs autels
et détruire leurs stèles.

6. Cf. par exemple les commentaires (d'ailleurs très divergents en ce qui concerne les convictions des auteurs) de E. Ben Zvi (*Hosea, The Forms of the Old Testament Literature*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005) et de J.A. Dearman (*The Book of Hosea, The New International Commentary on the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010). Voir aussi G. Kwakkel, «Paronomasia, Ambiguities and Shifts in Hos 5:1-2», *Vetus Testamentum* 61 (2011:4), 603-615.

- 3 Vraiment, maintenant ils vont dire :
« Nous n'avons pas de **roi** ;
en effet, nous ne craignons pas (*ou* : nous n'avons
pas craint) l'Eternel ;
alors, le roi, que pourrait-il faire pour nous ? »
- 4 Ils prononcent des paroles (vaines)
ils font des serments faux,
ils concluent des alliances (*c'est-à-dire* : l'une
après l'autre) et le droit (*ou* : le châtiment)
pousse comme une plante vénéneuse
dans les sillons des champs.
- 5 Les habitants de Samarie sont consternés
au sujet de ce **veau** efféminé de Beth-Aven
(= Maison du mal).
Oui, son peuple est en deuil à son sujet
et sa prêtraille hurle à son sujet
en raison de sa gloire,
car elle lui a été enlevée, pour être déportée.
- 6 Lui aussi (*c'est-à-dire* : le veau ou ce qui en
reste) sera emporté en Assyrie,
(pour servir de) présent pour le (prétendu)
grand roi (qui est en fait un semeur de
discorde).
Ephraïm récoltera la honte
et Israël rougira de ses desseins.
- 7 Samarie est ruinée (*c'est-à-dire* : son **roi**),
comme un éclat de bois (*ou* : comme de l'écume)
à la surface de l'eau.
- 8 Les hauts lieux du mal (*hébreu* : Aven) seront détruits,
ce péché d'Israël.
Les ronces et les épines croîtront
sur leurs **autels**.
Et ils diront aux montagnes : « Couvrez-nous ! »
et aux collines : « Tombez sur nous ! »

Osée 10.1-2

La première phrase d’Osée 10.1 présente déjà deux mots dont le sens est discuté. Il s’agit du participe traduit par « florissante » et du verbe traduit par « produit ». Traduits de cette façon, ces deux mots expriment la prospérité du peuple d’Israël. Les champs, les vignes et les vergers produisaient de belles récoltes. Mais celui qui aurait bien écouté les expressions utilisées par le prophète aurait compris probablement qu’en même temps celui-ci faisait allusion à un désastre qui menaçait le peuple. La vigne florissante était aussi une vigne malfaisante et ses nombreux fruits seraient rendus nocifs !

Selon la suite du verset 1, les belles récoltes ont stimulé les Israélites à construire de nombreux autels et à fabriquer de belles stèles. Le prophète n’explique pas s’il s’agissait d’autels et de stèles consacrés au culte de l’Eternel ou à celui d’autres dieux, comme Baal. Il dit tout simplement que le succès de l’économie agricole et la fabrication de ces objets de culte allaient de pair.

On peut se demander si la présence de plusieurs autels et de stèles, même si ceux-ci étaient voués à l’Eternel, au Dieu d’Israël, n’allait pas à l’encontre de la volonté de Dieu⁷. Pourtant, le zèle pour le culte de l’Eternel pouvait sembler positif, surtout si les Israélites voulaient ainsi exprimer leur reconnaissance pour les belles récoltes qu’ils avaient faites. A l’inverse, le verset 2b affirme manifestement que ces autels et ces stèles déplaisaient à l’Eternel. Il va les briser !

La première phrase du verset 2 dévoile la raison de cette intervention de Dieu : le cœur des Israélites est hypocrite ou rusé. Il y avait donc une grande différence entre l’aspect extérieur de leurs actes et leurs motifs. Les Israélites donnaient l’impression de vouloir adorer l’Eternel, leur zèle étant motivé par l’amour

7. Cf. Dt 12 et 1R 3.2-3 en ce qui concerne les autels. Quant aux stèles, quelques textes (par exemple Lv 26.1 et Dt 16.22) semblent imposer une interdiction catégorique de l’usage de stèles. Cependant, il y a aussi des textes qui presupposent un usage légitime. Voir Gn 28.18,22 ; Ex 24.4 ; Es 19.19.

de Dieu. Mais, en réalité, ils ne voulaient que se servir eux-mêmes. Ils fabriquaient beaucoup d'autels et de stèles parce qu'ils croyaient que cela contribuerait à l'expansion de leur économie et à leur prospérité. Autrement dit, les récoltes ainsi que la construction des objets de culte étaient devenues des « finalités en elles-mêmes ».

Osée 10.3-4

En Osée 10.3, le prophète formule la plainte de ses compatriotes. L'Éternel est prêt à détruire leurs autels et leurs stèles (v. 2). Alors, ils se plaignent de ce qu'il leur manque un roi. Il se peut que cette plainte relève de la réalité historique durant le règne du dernier roi du Royaume du Nord, Osée, fils d'Ela (±732-722 av. J.-C.). Selon 2 Rois 17.3-4, le roi d'Assyrie a enchaîné le roi Osée dans une prison, après avoir découvert qu'il conspirait. Comme Osée n'avait pas été remplacé par un autre roi, les Israélites n'avaient, depuis lors, qu'un roi théorique qui ne pouvait rien faire pour eux.

Quoiqu'il en soit, la plainte des Israélites révèle qu'ils ont toujours la même mentalité que quelques siècles auparavant, à la fin de la vie de Samuel. A ce moment-là, ils avaient désiré avoir un roi pour les juger et les conduire dans les guerres contre leurs ennemis, « comme toutes les nations » (cf. 1S 8.5,19-20). Que l'Éternel lui-même soit leur roi et leur procure toute la protection nécessaire ne les satisfaisait plus (voir 1S 8.7). De la même manière, les Israélites de l'époque d'Osée, tout en reconnaissant leurs fautes, n'ont pas recours à l'Éternel. Bien au contraire, ils croient encore que le bien-être de la nation dépend d'un roi humain.

Le verset 3b témoigne d'un sens de la réalité beaucoup plus profond : si l'on ne craint pas Dieu, la présence d'un roi humain ne sert à rien. Toutefois, il est peu probable que les compatriotes du prophète Osée aient reconnu qu'ils ne respectaient pas l'Éternel et que cela était la cause de leur misère. Il s'agit peut-être d'une conviction du prophète qui espère que les

Israélites la partageront après que Dieu ait achevé son jugement (*cf.* Os 5.15). Selon une autre interprétation, qui est également possible, c'est plutôt le prophète lui-même qui parle au verset 3b. En disant « nous ne craignons pas l'Eternel », il révèle la réalité à laquelle ses compatriotes ne voulaient pas faire face⁸. A la fin du verset, il en tire les conséquences : s'il en est bien ainsi, même la présence d'un roi ne changera pas la situation, puisqu'il serait incapable d'aider ses sujets.

En Osée 10.4, le prophète revient à la réalité nationale du moment. Dans la première partie du verset, il critique les paroles trompeuses dont se servaient les Israélites, notamment les leaders politiques. Ceux-ci n'hésitaient pas à abuser du nom de Dieu car, en prêtant serment ou en concluant une alliance, on invoquait son nom. Les serments et les alliances dont Osée fait mention peuvent être liés à la politique tant intérieure qu'extérieure du Royaume du Nord. L'époque du prophète n'a pas manqué de coups d'Etat (voir 2 R 15.8-31 ; Os 7.3-7). Au moment où les conspirateurs préparaient un attentat, ils pouvaient s'engager les uns envers les autres par des serments ou des alliances. Le coup d'Etat une fois réussi, on proclamait sa loyauté au nouveau roi. Puis on rompait ces serments aussitôt que la situation semblait le demander.

Il en était de même pour les alliances conclues avec d'autres nations. Osée démasque, à plusieurs reprises, le caractère douteux de la politique extérieure des dernières décennies de l'existence du Royaume du Nord. Il se rangeait tantôt du côté des Egyptiens, tantôt du côté des Assyriens (voir Os 5.13, 7.11, 8.9-10, 12.2). Une nouvelle alliance était toujours confirmée par des serments prêtés aux noms des dieux. Après un peu de temps, il s'avérait que ces paroles solennelles n'avaient aucune valeur. Les chefs politiques les oubliaient et ils changeaient de coalition selon leur gré.

8. Cf. Dearman, *The Book of Hosea*, 262.

Les divergences de vues sur la politique extérieure à suivre étaient, sans doute, un des motifs des coups d'Etat. Les fausses paroles prononcées concernant la politique intérieure étaient donc étroitement liées aux mensonges formulés en politique extérieure⁹. Dans chaque domaine, les Israélites essaient de se maintenir par leurs propres forces et, avant tout, par la ruse et la tromperie (*cf.* aussi Os 10.13).

Si la mentalité est telle, il va sans dire que les chefs ne respectent pas non plus le droit de leurs compatriotes. C'est ce que dit le verset 4b : « (...) le droit pousse comme une plante vénéneuse. » La société était empêtrée, parce que l'administration de la justice était devenue un instrument dans les mains des puissants pour opprimer les autres. La juridiction, qui devait protéger les intérêts de tous et surtout ceux des faibles, était tellement corrompue qu'elle ne produisait que du malheur et de la ruine. En fin de compte, même les puissants en endureront les effets désastreux, eux aussi. L'auditeur attentif peut découvrir ce message dans l'expression à double entente utilisée par le prophète : ce n'est pas seulement le droit qui pousse comme une plante vénéneuse, c'est également le châtiment que Dieu fera subir à son peuple. Plutôt que d'offrir le spectacle de vignes florissantes (*cf.* v. 1), les champs d'Israël ne produiront que des récoltes nuisibles.

Osée 10.5-6

En Osée 10.5-6, le prophète aborde un nouveau sujet : la statue du veau d'or que le roi Jéroboam avait installée dans le sanctuaire de Béthel (surnommé Beth-Aven = Maison du mal, comme en Os 4.15, 5.8, 10.8). A la fin du verset, il constate que la gloire de ce veau a été enlevée pour être déportée, comme s'il s'agissait d'une exilée. Ce que le prophète entend par là n'est pas tout à fait clair. Il fait peut-être allusion à quelque chose qui est intervenu à la suite des confrontations avec l'empire assyrien. Ladite gloire du veau pourrait être alors la garniture d'or couvrant la statue en

^{9.} Cf. G. Kwakkel, «Hosea, Prophet of God's Love», *The Lion Has Roared*, éd. H.G.L. Peels, S.D. Snyman, Eugene, Pickwick, 2012, 27-28.

bois du veau, qu'on a été contraint de gratter pour l'offrir, comme présent ou comme tribut, au roi assyrien. Ou bien il s'agirait des trésors du sanctuaire que les Assyriens avaient emportés.

En tout cas, l'état lamentable du veau d'or était un sujet de grande consternation pour les habitants de Samarie, la capitale du Royaume du Nord. Cela montre quelle grande valeur ils attachaient à cette idole. Apparemment, ils étaient en deuil parce que la démolition du veau mettait fin à leur espoir. Osée exprime cette idée en les appelant « son peuple », c'est-à-dire le peuple du veau d'or. Au lieu d'être le peuple de l'Eternel et de vivre comme tel, ils se révélaient comme le peuple de cette idole !

Pour mieux comprendre pourquoi tant de valeur était reconnue au veau de Béthel, il faut connaître la fonction des statues sculptées dans les cultes païens et syncrétistes. La fonction primaire d'une statue n'était pas de représenter de façon visible le dieu en question. Il ne s'agissait pas d'une photo. On ne croyait évidemment pas que le dieu avait vraiment l'apparence d'un taureau ! La statue symbolisait plutôt la force et le pouvoir spécifique de la divinité : celui de la procréation. En outre, la statue garantissait, pensait-on, la présence du dieu sur terre, au milieu de ses adorateurs. Ainsi, elle leur donnait la possibilité non pas seulement de contacter la divinité, mais aussi de manipuler ses pouvoirs à leur propre bénéfice¹⁰.

Cette conception explique assez bien la popularité et l'attrait du culte du veau d'or, aussi bien au moment du séjour du peuple d'Israël auprès du mont Sinaï que, plus tard, parmi les dix tribus du Nord. On comprend également pourquoi le culte du veau et la politique de tromperie dénoncée au verset 4 allaient de pair. Ces choses étaient étroitement liées parce qu'elles relevaient, toutes les deux, de la conviction que, pour se maintenir, il fallait user de ses propres forces et, surtout, pratiquer la manipulation.

10. On peut comparer avec la façon dont les Israélites croyaient profiter de la présence du coffre de l'alliance dans le combat contre les Philistins et avec la réaction de ces derniers à la nouvelle de son arrivée dans le camp d'Israël, selon 1S 4.1-9. Voir aussi E.M. Curtis, «*Idol, Idolatry*», *Anchor Bible Dictionary*, éd. D.N. Freedman, volume 3 H-J, New York, Doubleday, 1992, 377-379 ; J. Douma, *The Ten Commandments*, Phillipsburg, P&R, 1996, 38-40.

Au verset 6, Osée proclame la futilité de ces démarches. Le veau d'or de Béthel a déjà été amputé de sa gloire (c'est-à-dire de sa garniture d'or ou des trésors du sanctuaire ; voir ci-dessus). Dans un avenir proche, même ce que les Assyriens n'ont pas encore pris disparaîtra du temple de Béthel. Même la statue (ou son noyau de bois, la seule chose qui lui restait après l'enlèvement de la garniture d'or) sera emportée en Assyrie. Les Israélites la présenteront au roi des Assyriens sur son ordre ou bien dans le cadre d'une ultime tentative pour gagner sa faveur et sauver la vie de la nation.

En tout cas, cette action n'aura aucun succès. Ledit « grand roi » d'Assyrie se révélera, de nouveau, comme un partenaire qui ne suscite que le malheur de ses alliés et des peuples qui lui sont assujettis. A l'humiliation résultant de la perte du veau d'or s'ajoutera la honte totale du peuple d'Israël. Pour les gens de cette époque, une existence privée d'honneur ne valait pas la peine d'être vécue. La honte égalait la mort. Si cela était vrai pour tout le monde, cela l'était, à plus forte raison, pour une nation désireuse de se maintenir par ses propres forces et par les ruses. Le résultat d'une telle politique ne peut être rien d'autre qu'une déception totale et un fiasco sans limites.

Osée 10.7

Au verset 7, Osée reparle du roi. Au moyen de l'image d'un objet éphémère emporté par l'eau, il décrit la chute de la capitale et celle du souverain. La description peut concerner l'état actuel du pays. Il est également possible qu'il s'agisse de l'annonce de la ruine finale, qui arrivera bientôt. Dans ce dernier cas, l'avènement du jugement est tellement sûr que le prophète en parle comme de quelque chose qui s'est déjà réalisé sous ses yeux.

Osée 10.8

Si l'on peut reconnaître la référence temporelle du verset précédent, la péricope du dernier verset se rapporte clairement à l'avenir. Le prophète annonce que les hauts lieux, les endroits

où Israël pratiquait son culte syncrétiste, seront détruits. Le sanctuaire de Béthel est, évidemment, inclus dans ces « hauts lieux » ; Osée, en effet, y fait allusion en utilisant encore une fois le mot *Aven* « mal ». C'est bien avec ce mot-là qu'il a désigné Béthel au verset 5.

Le prophète définit les hauts lieux comme étant « le péché d'Israël ». Etant donné le rôle central du veau d'or de Béthel dans la péricope, il est légitime de dire que le culte du veau était le cœur du péché de la nation. Mais Osée ne se limite pas à ce qui se passait dans le sanctuaire royal (*cf. Am 7.13*). Au verset 1, il a dit que ses compatriotes multipliaient les autels en fonction des résultats de l'économie agricole. Ici, il annonce la démolition de tous les autels et de tous les hauts lieux où ils étaient placés. Une fois abandonnés, les autels seront couverts de mauvaises herbes, comme les ronces et les épines. Ces propos sont d'autant plus choquants que le peuple croyait que la multiplication des autels garantissait l'augmentation des bonnes récoltes !

Par une intervention brutale contre les lieux et les objets du culte païen ou syncrétiste, Dieu mettra fin au péché de son peuple. Mais les Israélites n'en seront point reconnaissants. Au contraire, au moment du jugement, ils montreront clairement la nature de l'idéologie qui contrôle leurs actes et leur vie. Ils feront appel aux montagnes et aux collines, afin que celles-ci les couvrent de leur poids incommensurable. A leur avis, il valait mieux subir une telle mort terrible que de survivre sans autels, ni hauts lieux, ni veau d'or. On voit ainsi combien était grand l'espoir qu'ils avaient mis dans le culte construit de leur propre initiative !

Conclusion

Comme l'analyse d'Osée 10.1-8 le montre, l'idolâtrie du peuple d'Israël (soit sous forme pure, soit sous forme de syncrétisme) était étroitement liée à la vie politique de l'époque. Le culte idolâtre et la politique étaient tous les deux des éléments d'un vaste système dont on croyait qu'il pouvait assurer la sécurité et la prospérité de

la nation. Ce système était commandé par une idéologie dont la péricope étudiée révèle les traits principaux assez clairement. Le cœur de cette idéologie était l'idée qu'il fallait compter sur ses propres forces humaines pour réaliser la survie et le bien-être du peuple et celui de l'Etat. Sur le plan religieux, ces forces humaines comprenaient la mise en œuvre de moyens financiers pour l'embellissement des sanctuaires et celui des objets de culte, ainsi que la manipulation des pouvoirs divins par l'intermédiaire de la statue du veau d'or. Sur le plan politique, il s'agissait de la protection que l'on attendait du roi et des coalitions avec d'autres nations. De plus, pour atteindre ses buts, on comptait sur les possibilités offertes par la tromperie et les ruses pratiquées aussi bien dans la politique que dans la vie sociale.

Cette idéologie rappelle bien des choses caractéristiques, de nos jours, de la société occidentale. Bien sûr, le polythéisme n'est plus en vigueur, Baal est largement oublié et on ne construit guère d'autels ou de stèles et, encore moins, de statues représentant un veau d'or. Pourtant l'idéologie qui s'exprimait par ces activités cultuelles est toujours bien vivante. De la même façon qu'à l'époque d'Osée, on se fie aux possibilités humaines comme les ressources financières, les forces militaires et les ruses. Et, comme aux jours du prophète, on compte dessus pour atteindre le même objectif : assurer sa prospérité, sa sécurité et son bien-être.

Ce qui est choquant dans le message du prophète, c'est qu'il ne s'adresse pas aux « autres », aux païens ou aux non-croyants. Il s'adresse au peuple de Dieu ! C'étaient bien, en effet, les enfants de Dieu qui avaient accepté cette idéologie et qui la concrétisaient. Les chrétiens de nos jours ne doivent pas s'interroger moins que les autres, pour savoir si cette idéologie domine leurs vies à eux. Osée nous rappelle la possibilité effrayante d'accomplir de grands efforts dans le service de Dieu, d'y investir une grande partie de nos moyens, et en même temps d'accepter que tout cela fasse partie d'un système dans lequel nous voulons assurer notre bien-être et nous servir nous-mêmes. Si c'est le cas,

tout peut bien fonctionner pendant une longue période. Mais, finalement, au moment où Dieu détruira, par son jugement, tout le système que nous aurons construit, il nous fera sentir que nous nous sommes trompés nous-mêmes.

La prophétie d'Osée 10.1-8 annonce le jugement par lequel Dieu montrera le fiasco de notre idéologie du « aidez-vous vous-mêmes par vos propres forces ». A première vue, cela ne semble pas être une bonne nouvelle. La péricope se termine par un cri de désespoir. Il est bien vrai, et pourtant on peut y découvrir un aspect très important de l'Evangile. Au verset 8, le prophète dit que Dieu va détruire « le péché d'Israël ». La bonne nouvelle, en effet, est que Dieu ne s'inclinera point devant la nature corrompue de son peuple. Il y mettra vraiment fin !

Dieu démasque assez souvent l'idéologie qui nous éloigne de lui et de son Evangile. Il le fait dans le but de nous montrer la seule voie qui mène vers la vie : la soumission totale à sa grâce, à son amour et à tout ce qu'il fait pour nous sauver, par son Fils Jésus-Christ. C'est la voie que l'Agneau de Dieu a fait voir à l'apôtre Jean en Apocalypse 6. Ce chapitre se termine par le même cri de désespoir qu'on trouve en Osée 10.8 (*cf.* aussi Lc 23.27-30). Mais il ne nous révèle pas moins la seule perspective : à savoir que nous nous consacrons à Dieu en attendant le moment où il restaurera les différents aspects de ce monde où nous vivons tous (voir Ap 6.9-11).

LE MESSAGE DE JÉSUS FACE AUX IDÉOLOGIES DE SON TEMPS

Donald COBB*

Aborder la question du « message de Jésus face aux idéologies de son temps » nous met d'emblée en face d'un double problème : tout d'abord, un problème de définitions. En effet, si une idéologie peut se présenter de façon explicite, bien souvent elle est plutôt latente. Les idéologies se dissimulent fréquemment derrière des réflexions et des actions qui, *a priori*, n'ont pas de rapport direct avec le discours explicite. Ce n'est pas pour rien qu'une des définitions que le Petit Larousse donne au mot « idéologie » est « système de pensée, d'idées vagues et nébuleux » !

Deuxièmement, en lisant les évangiles, nous pourrions avoir l'impression que Jésus ne cherche pas vraiment à combattre des *idéologies*. Jésus guérit des malades et chasse des démons, il montre l'hypocrisie des pharisiens et d'autres autorités religieuses de l'époque, il parle de sa propre mort et de sa résurrection. Mais il n'est pas d'emblée évident de voir en quoi il s'élève contre des idéologies. Pourtant, nous poser la question que soulève le titre de cet article n'est pas inutile, car la réponse peut nous aider non seulement à mieux comprendre le message de Jésus, mais encore à mieux formuler celui de l'Eglise au XXI^e siècle.

Je propose d'aborder ce sujet en essayant, dans un premier temps, d'esquisser quelques aspects de la situation historique, ce qui peut permettre de voir à quelles idéologies Jésus pouvait être confronté dans son ministère. Dans un deuxième temps, je

* D. Cobb est professeur de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

tenterai de voir en quoi ce ministère pouvait constituer une prise à partie de ces idéologies. En conclusion, je proposerai quelques pistes de réflexion en rapport avec nos situations aujourd’hui.

I. Le contexte historique : le peuple de Dieu à l’heure de l’oppression

Une première remarque sur le plan de l’histoire : une des conséquences majeures de l’époque des Lumières et de la modernité a été la tendance à séparer radicalement politique et religion ; si les deux peuvent bien coexister, dit-on, il convient pourtant de les garder distinctes l’une de l’autre de façon à éviter tout empiètement réciproque. Il faut savoir que cette séparation – qui a d’ailleurs quelque chose d’assez artificiel, même aujourd’hui – aurait été totalement incompréhensible à l’époque de Jésus : dans l’Antiquité, religion et politique étaient inséparablement liées¹. Ce fut le cas à Rome, où César était considéré comme *divi filius* (« fils d’un dieu »). Mais c’était vrai en particulier en Israël, où le vrai Roi était – ou devait être – Dieu lui-même, comme proclame le psalmiste : « Dites parmi les nations : C’est le Seigneur qui règne ! [...] Il juge les peuples avec droiture » (Ps 96.10) De ce fait, toute croyance, tout acte religieux avait des implications pour la vie de la cité et de la nation. A l’inverse, tout acte politique avait des répercussions au niveau religieux. En nous penchant sur la situation politique en Israël, nous risquons donc de nous trouver « nez à nez » avec des actions, motivations et aspirations *profondément religieuses*. De même, il nous faut être conscients que le message de Jésus touchait aussi, et cela de façon irréductible, à la pensée *politique* de ses interlocuteurs.

Ayant dit cela, comment résumer la situation d’Israël au moment du ministère de Jésus ? En nous en tenant simplement aux évangiles, nous pourrions avoir l’impression que la vie en Palestine à l’époque s’apparentait, en quelque sorte, à « un long

1. Ce point est bien souligné par R.A. Horsley, « Jesus and the Politics of Roman Palestine », *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8 (2010), 99-106, résumant et prolongeant plusieurs travaux antérieurs, et H.K. Bond, « Political Authorities. The Herods, Caiaphas, and Pontius Pilate », in Ch. Keith et L.W. Hurtado, *Jesus Among Friends and Enemies. A Historical and Literary Introduction to Jesus in the Gospels*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, 219.

fleuve tranquille » : il y est rarement question de tensions sociales ou politiques. Pourtant, dès que nous commençons à regarder les ouvrages extrabibliques de l'époque, nous nous apercevons que cette période de l'histoire était tout sauf paisible².

A. L'occupation romaine, un problème religieux

On le sait, à l'époque de Jésus, la Palestine était sous la domination de l'Empire romain. Il est vrai que, jusqu'en l'an 6 de notre ère, Hérode le Grand, puis son fils Archélaüs exerçaient un pouvoir royal sur la Judée. Cela pouvait donner une certaine illusion d'autonomie, mais il faut se rappeler qu'Hérode n'était en réalité qu'un « roi-client », un pantin soumis à Rome, dont les intérêts – lorsqu'ils n'étaient simplement personnels – le mettaient plutôt du côté de l'empire que du côté du peuple³. Or, cette situation d'occupation romaine n'a cessé de poser des problèmes, tout au long du I^{er} siècle.

Un exemple illustre bien cela. Au moment où Hérode a rénové le Temple de Jérusalem, il a fait mettre un aigle d'or au-dessus du portail principal⁴. Flavius Josèphe, historien juif du I^{er} siècle, raconte que, plusieurs années plus tard, alors qu'Hérode était pratiquement sur son lit de mort, deux hommes appelés Mathias et Judas, et qui étaient « très estimés par toute la nation »⁵, ral-lièrent un nombre important de Juifs en « expliquant les lois » : entendre par là « en appelant Israël à la fidélité à la Torah ». Sachant qu'Hérode était mourant, Mathias et Judas annoncèrent que « c'était le moment propice d'administrer la vengeance pour Dieu et de renverser les ouvrages érigés contre les lois ances-

2. La remarque de R.A. Horsley, « Jesus and the Politics of Roman Palestine », 104, mérite d'être citée : « Les prêtres offraient des sacrifices en faveur de Rome et de César, tandis que les soldats romains montaient la garde aux portiques du Temple au moment de la Pâque, de peur que l'enthousiasme populaire ne déborde alors que le peuple célébrait la libération par rapport à un règne étranger en Egypte. »

3. Cf., par exemple, H.K. Bond, « Political Authorities », 220-221.

4. Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* (dans la suite AJ) 17.151 et *Guerre des Juifs* (GJ) 1.650.

5. GJ 1.648.

trales (*para tous patrious nomous*) »⁶. Josèphe raconte que des jeunes hommes se mirent donc sur le portail du Temple devant une foule assemblée et qu'ils abattirent l'aigle avec des haches⁷. Lorsque quarante d'entre eux furent arrêtés, Hérode – malgré son état physique – ordonna qu'ils soient mis à mort comme des « impies », avec les enseignants qui les avaient poussés à l'acte⁸. En revanche, dès la mort d'Hérode, ces hommes furent célébrés par le peuple comme des martyrs, morts « pour les lois ancestrales et pour le temple (*huper tōn patriōn kai tou naou*) » (GJ 2.6). Pour disperser la foule rassemblée à Jérusalem pour l'occasion et qui semblait sur le point d'ameuter la ville, Archélaüs, fils d'Hérode, envoya une cohorte romaine qui ne massacra pas moins de trois mille personnes.

L'incident est révélateur : la motivation que Josèphe allègue pour la destruction de l'aigle est l'interdiction des images dans les Dix Commandements. Ce qu'il ne dit pas, mais qu'il faut comprendre dans cet événement, est que *l'aigle était le symbole de l'Empire romain*. Or, mettre ce symbole au-dessus du portail principal du Temple, c'était d'abord communiquer le message que l'on pouvait bien adorer le Dieu d'Israël, mais que le peuple d'Israël, le culte d'Israël – et, finalement, le Dieu d'Israël – étaient soumis au vrai *kurios* (« Seigneur »), César⁹. C'était aussi une façon de montrer à qui voulait le savoir de quel côté penchait la fidélité d'Hérode lui-même. Mais il est également intéressant de se poser la question : renverser ce symbole de la domination romaine, était-ce un acte politique ou un acte religieux ? Clairement, les deux choses sont indissociables. S'opposer à l'institution qui prétend se soumettre le peuple de Dieu et Dieu lui-même est un geste *profondément religieux*. Notons, enfin, que si l'acte fut le fait de quelques personnes – une quarantaine (tout de même !) – la réaction d'une

6. Notre traduction.

7. GJ 1.651.

8. GJ 1.654-655.

9. Cf. R.A. Horsley, « Jesus and the Politics of Roman Palestine », 117-118.

partie importante du peuple montre qu'il ne s'agissait pas d'un geste « sans contexte » ; au contraire, s'en prendre à un tel symbole reflète clairement un état d'esprit plus largement partagé. Le massacre de pas moins de trois mille personnes le souligne à souhait.

Ce qu'il faut surtout retenir, c'est que cet incident reflète des tensions qui se sont fait sentir tout au long du I^{er} siècle. Dans un autre passage, Josèphe parle de deux insurgés à l'époque d'Archélaüs, un certain Judas de la ville de Gamala et Saddok qui, significativement pour nous, étaient pharisiens¹⁰. Ces hommes, dit-il, « incitaient la nation à la liberté », en proclamant que Dieu viendrait à son secours à la seule condition que les citoyens se mettent ensemble et soient zélés pour « de grands exploits » (*magalōn*). Josèphe poursuit avec ce commentaire :

[...] il n'y eut pas de mal qui ne fût engendré par eux et dont le peuple ne fût accablé plus qu'on ne saurait le dire : guerres dont nul ne pouvait éviter la violence continue [...], énormes brigandages, meurtre des hommes les plus importants, et tout cela sous prétexte de redresser les affaires communes [...]. De là naquirent des séditions et des assassinats politiques [...] ; des prises et des destructions de villes, jusqu'à ce qu'à la fin cette révolte ait livré le Temple même de Dieu au feu de l'ennemi. [...] Judas et Saddok, en introduisant et en éveillant chez nous une quatrième secte philosophique¹¹ et en s'entourant de nombreux adhérents, remplirent le pays de troubles immédiats et plantèrent les racines des maux qui y sévirent plus tard [...]¹².

Il est fort douteux que l'on puisse ramener l'ensemble des conflits en Israël, tout au long des deux premiers tiers du I^{er} siècle, à l'influence de ces deux hommes ! La remarque de Josèphe est

10. *AJ* 18.4.

11. Il s'agit du mouvement zélote ; le terme de « philosophie » est un euphémisme ! Les trois autres sectes sont celles des pharisiens, des sadducéens et des esséniens.

12. *AJ* 18.6-9. Nous reproduisons ici le texte de Julien Weill (Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1900), avec quelques modifications mineures : http://mercuri.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/lavyse_ant_judaiques_18/lecture/1.htm, consulté le 21 février 2013.

surtout intéressante en ce qu'elle montre que les tensions qui se sont exprimées à la mort d'Hérode, c'est-à-dire peu après la naissance de Jésus, ont continué jusqu'au moment de la guerre juive, en l'an 66¹³. Notons également que Josèphe relève, dans un autre passage, que ce qui a conduit à la révolte juive fut, avant tout, l'attachement à la prophétie messianique, entendue dans un sens politique et militaire : « Ce qui les avait *surtout* excités à la guerre (*to d'eparan autois malista pros ton polemon*), c'était une prophétie ambiguë trouvée [...] dans les Saintes Ecritures, et annonçant qu'en ce temps-là un homme de leur pays deviendrait le maître de l'univers¹⁴. » En d'autres termes, au cœur de la guerre juive se trouvait, tout d'abord, l'espérance en un messie, envoyé et oint par Dieu, qui rétablirait la liberté et la bénédiction.

B. Gros plan sur un cas particulier : la communauté de Qumrân

Il est intéressant de faire un bref détour par la communauté que nous font connaître les manuscrits de la mer Morte. D'abord, parce que les écrits de Qumrân, tout en représentant un mouvement minoritaire au sein d'Israël, nous renseignent sur certains aspects typiques de la mentalité juive de l'époque. Ensuite, parce que la communauté de Qumrân passe souvent pour être une secte juive pacifique, plus attachée à des questions d'obéissance à la Torah qu'à la situation politique contemporaine (c'est d'ailleurs ainsi que l'on se représente souvent aussi les pharisiens). De fait, ces questions d'obéissance, de pureté rituelle et de la volonté de se mettre à l'écart d'une société impie pour constituer une communauté à part sont centrales. Toutefois, ce qui surprend en lisant les écrits de Qumrân, c'est la perspective à la fois très ethnocentrique que l'on y découvre et l'attente des membres de la communauté de

13. On le sait, la Judée est devenue une province de l'empire en l'an 6 de notre ère, placée sous la direction de préfets romains. Comme le rappelle H.K. Bond, « Political Authorities », 224-225, « préfet » est un titre militaire, ce qui souligne que la fonction concernait d'abord le maintien de l'ordre dans le pays. Le terme témoigne de façon éloquente des tensions constantes dans la région à l'époque de Jésus.

14. *GJ* 6.312. http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/flavius_guerre_juifs_06/lecture/35.htm, consulté le 22 février 2013.

participer à la guerre eschatologique, imminente, contre les Juifs infidèles et les nations étrangères. Nous voyons cela, par exemple, dans l’ouvrage important intitulé 1QM, ou *Règlement de la guerre*, qui s’ouvre par ces mots :

La conquête des fils de lumière sera entreprise en premier lieu contre le lot des fils de ténèbres, contre l’armée de Bélial, contre la bande d’Edom et de Moab et des fils d’Ammon et la multitude des fils de l’Orient et de la Philistie, et contre les bandes des Kittim d’Assour et leur peuple, qui seront venus au secours des impies de l’Alliance, fils de Lévi et fils de Juda et fils de Benjamin. La Déportation du désert combattra contre eux ; car la guerre sera déclarée à toutes leurs bandes, quand la Déportation des fils de Lumière sera revenue du désert des peuples pour camper dans le désert de Jérusalem¹⁵.

Ce passage s’éclaire dès que l’on se rend compte que les « les fils de lumière » et « la déportation du désert » sont des références à la communauté de Qumrân. Le terme « Kittim », quant à lui, est un nom codé que l’on retrouve ailleurs dans les manuscrits... pour désigner les Romains. Le *Règlement de la guerre* envisage donc le moment où les fidèles d’Israël, conduits par le Messie, s’élèveront contre Rome et établiront une paix définitive dans le pays¹⁶. Nous pouvons d’ailleurs relever des points de ressemblance entre

15. Cf. aussi col. XV,1-15 et *passim*. Il faut certainement compter avec une part de symbolisme dans ces textes, symbolisme qui relève d’ailleurs du genre apocalyptique. Cependant, au-delà de l’imagerie, on discerne bien l’attente vis-à-vis d’une participation réelle à la bataille que Dieu engagerait lorsqu’il viendrait apporter la libération aux fidèles. Josèphe relate par ailleurs qu’un essénien tenait le rang de général des rebelles dans la guerre contre les Romains et on peut supposer que cela ne représentait pas une exception à la règle ; cf. *GJ* 2.567 ; 3.11,19.

16. Cf. l’article intéressant de C.A. Evans, « The Messiah in the Dead Sea Scrolls », *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls* (dir. R.S. Hess et M.D. Carroll R.), Grand Rapids, Baker Academic, 2003, 85-101, qui donne une analyse équilibrée du messie dans les rouleaux de la mer Morte. Selon Evans, la présentation du messie royal dans les écrits propres à la communauté de Qumrân ne diffère pas de façon significative de celle que l’on trouve dans d’autres écrits juifs de la même période. Il écrit (*ibid.*, 101) : « Si le messianisme de Qumrân n’a rien de particulièrement distinctif, cela n’implique pas pour autant qu’il était sans importance. Le rétablissement d’Israël et la justification de la communauté de l’alliance renouvelée qui en fait partie intégrante ne pourront avoir lieu avant qu’apparaisse l’oint d’Israël, celui que Dieu suscitera ou, dans les termes de Ps 2.7 [...], celui que Dieu engendrera parmi son reste fidèle, les « pauvres ». L’apparition du Prince oint de la congrégation déclenchera les événements eschatologiques, qui comprendront la défaite de Rome, la purification et le rétablissement d’un culte agréé par Dieu à Jérusalem, ainsi que la guérison et la bénédiction pour les fidèles. »

Qumrân et bon nombre de pharisiens : contrairement à ce que l'on affirme souvent, la pureté rituelle que les pharisiens s'imposaient ne visait pas simplement à s'assurer les bonnes grâces de Dieu et à se constituer « un trésor de mérites » dans le ciel. C'était, tout autant, pour obtenir une délivrance – présente – pour tout le peuple car, d'après une certaine lecture de la Torah, c'était seulement lorsque Israël se serait repenti et serait revenu à l'obéissance à la Loi que Dieu interviendrait pour le salut. La pureté et la conformité aux détails de la Torah étaient dans cette perspective une condition pour reprendre possession du pays promis.

*

Certes, tous les Juifs n'avaient pas une attente identique vis-à-vis d'un messie et d'une participation dans la guerre qui mettrait Rome et les autres nations à genoux. Les sadducéens – la couche aisée, voire souvent très aisée de la population –, ainsi que certains pharisiens souhaitaient plutôt maintenir le *statu quo* ou, en tout cas, pouvaient s'en accommoder. Mais pour beaucoup de Juifs pieux, la domination romaine représentait non une situation d'oppression politique seulement, mais un affront à la foi en Dieu. Une des bénédictions du Deutéronome était que Dieu allait mettre Israël à la tête des nations et non à la queue (Dt 28.13). La situation que l'on voit à l'époque de Jésus et jusqu'à la destruction de Jérusalem en l'an 70 a été tout le contraire ; cela a évidemment des implications sur la façon dont les Juifs au I^{er} siècle se voyaient et voyaient leurs contemporains non Juifs. Un témoignage intéressant à ce sujet se trouve dans le livre non canonique de IV Esdras :

Seigneur, [...] tu as déclaré que c'est pour nous que tu as créé le monde. [...] Et maintenant, Seigneur, voici que ces nations, qui sont comptées pour rien, dominent sur nous et nous dévorent. Et nous – ton peuple, celui que tu as appelé ton Premier-Né, ton Unique, l'objet de ta jalouse, ton Bien-Aimé – nous sommes livrés entre leurs mains. *Si le monde a été créé pour nous, pour quoi n'entrons-nous pas en possession de ce monde qui est notre héritage ? Jusques à quand en sera-t-il ainsi ?* (IV Esdras 6,55-59)

II. Le message de Jésus

Si ce que nous venons de voir reflète une certaine idéologie « politique » et « ethnocentriste », l'idéologie étant définie ici plutôt comme un « système d'idées vagues et nébuleux », comment le message de Jésus se situe-t-il à son égard ? C'est à cette question que j'aimerais tenter d'apporter quelques éléments de réponse.

A. Un message messianique... inhabituel

Les béatitudes

Un point de départ utile pour comprendre le message de Jésus est le Sermon sur la montagne et, plus précisément, les bénédictrices. On prend souvent ce texte comme une sorte de « charte du bonheur » : si quelqu'un – quel qu'il soit – suit les indications données dans ces versets, il sera heureux. Il faut noter toutefois, comme plusieurs commentateurs l'ont fait, que ces bénédictrices s'appuient sur l'Ancien Testament et, plus précisément, sur la prophétie d'Isaïe 61 qui livre un portrait du Serviteur du Seigneur, l'oint qui annoncera la libération aux captifs¹⁷ :

17. Ainsi, par exemple, R.H. Gundry, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church Under Persecution*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994², 67-69, D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, Dallas, Word, 91-93, C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 166, et A. Mello, *Evangile selon Saint Matthieu. Commentaire midrashique et narratif*, Paris, Cerf, 1999, 14-15.

Es 61,1-3 (LXX)	Mt 5,3-7
<p>¹ L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a donné l'onction. Il m'a envoyé pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres (<i>euaggelisasthai ptôchois</i>) ; pour guérir ceux qui sont brisés de cœur, pour proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le recouvrement de la vue ; ² pour proclamer une année favorable de la part de l'Eternel et un jour de récompense ; pour consoler tous ceux qui sont dans le deuil (<i>parakalesai pantas tous penthountas</i>) ; ³ pour accorder aux endeuillés de Sion (<i>tois penthouzin Siôn</i>) la gloire à la place des cendres, une huile de joie à ceux qui sont dans le deuil (<i>tois penthouzin</i>), un vêtement de gloire au lieu d'un esprit d'indifférence. Ils seront appelés race de justice (<i>klêthêsonτai geneai dikaiosunê</i>), plantation du Seigneur, pour servir à sa gloire.</p>	<p>¹ Voyant la foule, Jésus monta sur la montagne, il s'assit, et ses disciples s'approchèrent de lui². Puis il ouvrit la bouche et se mit à les enseigner :</p> <p>³ Heureux les pauvres (<i>oi ptôxoi</i>) en esprit, car le royaume des cieux est à eux !</p> <p>⁴ Heureux ceux qui sont dans le deuil (<i>oi penthountes</i>), car ils seront consolés (<i>paraklêthêsonτai</i>) !</p> <p>⁵ Heureux ceux qui sont doux, car ils hériteront la terre !</p> <p>⁶ Heureux ceux qui ont faim et soif de justice (<i>dipsôntes tén dikaiosunê</i>), car ils seront rassasiés !</p> <p>⁷ Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde !</p>

D'un côté, l'oint de Dieu vient annoncer la bonne nouvelle – l'Evangile ! – au pauvres ; de l'autre, Jésus proclame : « Heureux les pauvres [...] ! » D'un côté, Esaïe annonce le Serviteur qui consolera ceux qui sont dans le deuil (trois fois) ; de l'autre, Jésus dit : « Heureux ceux qui sont dans le deuil, car ils seront consolés ! » Nous voyons la même démarche, sous une forme différente, en Luc 4,14ss : au début de son ministère public, Jésus entre dans la synagogue de Nazareth, il lit ce passage d'Esaïe 61 et dit : « Aujourd'hui cette parole de l'Ecriture, que vous venez d'entendre, est accomplie. » (Lc 4,21)¹⁸ Dans un cas comme dans l'autre, Jésus

18. Significativement, les bénédicteuses chez Matthieu, comme la prédication **dans** la synagogue **de** Nazareth chez Luc, sont placées **dans** les deux cas au **début** **du** ministère public **de** Jésus. Cela reflète certainement une volonté **de** montrer, au niveau **réactionnel**, que tout l'enseignement et toute l'action **de** Jésus s'insèrent **dans** le cadre **du** Serviteur **qui** vient proclamer la libération à son peuple.

se présente donc comme le Serviteur qui a reçu l'onction divine pour proclamer l'Evangile : « Heureux les pauvres ! » Pourquoi ce bonheur ? Parce que le moment est venu où les « endeuillés de Sion » vont recevoir la consolation et la justice promises !¹⁹

Cependant, en annonçant la victoire messianique, Jésus lui donne une tournure inattendue : ceux qui hériteront le pays (ou la terre)²⁰ ne sont pas les violents mais « les doux » (verset 5). Le grec suggère même une certaine exclusivité : « Heureux ceux qui sont doux, *car ce sont eux* [= et pas les autres] *qui hériteront le pays*²¹. » De même, seront appelés « fils de Dieu » (verset 9) non pas ceux qui prennent les armes, mais les « artisans de paix²² ». Ou encore, ceux qui « verront Dieu » ne sont pas ceux qui s'attachent à la pureté rituelle en vue d'une délivrance nationale mais « ceux qui sont purs *de cœur* (*hoi katharoi tē kardia*) » (verset 8). En d'autres termes, sans que ce soit dit en toutes lettres, Jésus propose à ses disciples une autre façon d'agir en temps d'oppression, une autre façon en définitive d'être le peuple de Dieu, liée à la vocation d'être « sel et lumière de la terre²³ ».

19. Cf. D.A Hagner, *Matthew 1-13*, 92 : « Ceux qui mènent le deuil [...] peuvent maintenant se réjouir, malgré leurs circonstances difficiles, car leur salut commence à être une réalité. L'heure s'approche où ils seront consolés [...] mais ils peuvent désormais se considérer comme heureux dans leur connaissance que le royaume est arrivé. Leur salut est imminent. »

20. Le terme *gē* au verset 5 peut avoir le sens soit de « terre », soit de « pays ».

21. *Hoti houtoi klēronomēsousin tēn gēn*. L'allusion à Ps 37.11 est également manifeste.

22. De même aussi D.A Hagner, *Matthew 1-13*, 94, C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 167-168, et N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 288. Rappelons que dans les écrits juifs de l'époque, « les fils de Dieu » sont les membres du peuple que Dieu rachètera au moment du salut définitif. Un exemple particulièrement intéressant se trouve en *Pss Sa* 17.21-27, décrivant l'œuvre attendue du messie : « Regarde, Seigneur, et suscite-leur un roi, fils de David, au moment que tu sais, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël ton serviteur ! Et ceins-le de force pour qu'il brise les princes injustes, qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent et la ruinent ! Qu'il chasse, par la sagesse et la justice, les pécheurs de l'héritage ! Qu'il écrase l'orgueil du pécheur comme vase de potier ! [...] Qu'il extermine les nations impies d'une parole de sa bouche ! [...] Alors il rassemblera un peuple saint qu'il conduira dans la justice, il jugera les tribus d'un peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu. Il ne tolérera pas que l'iniquité demeure encore parmi eux, et l'homme familier du mal n'habitera plus avec eux. Il les connaîtra, car ils seront tous fils de leur Dieu. » Nous modifions légèrement la dernière ligne du texte ; le grec comporte un présent mais, vu le contexte, il s'agit certainement d'un contresens (le texte araméen qui a servi de base à la traduction grecque ne comporterait probablement pas de verbe ici).

23. Cf. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 289.

Une illustration concrète de ce que cela peut impliquer se trouve en Matthieu 5.41, où Jésus donne la consigne suivante : « Si quelqu'un te force (*aggareusei*) à faire un mille, fais-en deux avec lui. » Dans ce verset, le verbe « forcer » (*aggareuô*) veut dire très précisément « réquisitionner ». Il vient de la pratique de la poste persane qui réquisitionnait les chevaux de ses citoyens pour délivrer des dépêches royales²⁴. A l'époque du Nouveau Testament, on l'utilisait à propos des soldats romains, qui avaient l'habitude de désigner, de façon arbitraire, des personnes dans la foule pour leur faire porter des charges. C'est le même verbe que l'on trouve en Matthieu 27.32 et Marc 15.21, où les soldats « réquisitionnent » Simon de Cyrène, le forçant à porter la croix de Jésus. C'est certainement le sens qu'il faut retenir ici ; face à ceux qui, au nom de la religion, cultivent une « haine » des Romains, Jésus appelle à un comportement qui confond *par sa générosité, allant au-delà même de ce que l'occupant exige*²⁵.

2. Jésus et l'ethnocentrisme juif

Il est également intéressant de constater la différence qui existe entre l'enseignement de Jésus et les tendances ethnocentriques dans les écrits juifs de l'époque. On voit cela notamment dans l'utilisation des termes opposés de *païen* et de *frère*. Dans le judaïsme, « les païens » étaient ceux qui ne faisaient pas partie d'Israël. Dans nos Bibles, « païen » traduit généralement le même mot que « nation » (*ethnos*) : les « païens » – c'est-à-dire les *goï* (ou *goïm*) – étaient les non-Juifs, les gens des nations²⁶. Face à tous ceux-là

24. C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, 1991², 34. Spicq (*ibid.*, 35) relève que « c'est l'autorité publique qui normalement contraint les particuliers ; mais beaucoup de ces réquisitions sont arbitraires ou illicites ; d'où les nombreuses revendications des particuliers qui se plaignent d'être opprimés, et les interventions des Souverains et des Préfets, qui se multiplient depuis le II^e siècle avant notre ère, pour interdire aux officiers royaux et aux soldats de faire des réquisitions dans leur intérêt personnel ». Selon W. Arndt, F.W. Danker et W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 2000³ (BDAG dans la suite), le terme se trouve aussi dans la littérature rabbinique.

25. Ainsi C. Spicq, *Lexique théologique*, 36, et C.S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, 199-201.

26. Le mot *goï* est d'ailleurs le terme hébreu pour « nation » et, par extension, quelqu'un d'entre les nations non juives.

se tenait Israël qui, lui, était *le peuple* de Dieu, d'où la nécessaire séparation d'avec les non-Juifs, ainsi que l'aspiration à la liberté dont parle Josèphe et qui, comme nous l'avons vu, est d'ordre *religieux*, tout autant que politique. Or, à plusieurs reprises, Jésus parle des « païens » dans un sens contraire. De qui s'agit-il ? Ce sont ceux qui ne font pas confiance au Seigneur, ceux qui cherchent l'approbation des hommes plutôt que celle de Dieu. Nous lisons en Matthieu 6.32-33 que les vrais « païens » – qu'ils soient Juifs ou non-Juifs – sont ceux qui disent : « Que mangerons-nous ? Que boirons-nous ? De quoi serons-nous vêtus ? » Comme le précise Jésus : « Car tout cela, ce sont les païens qui le recherchent²⁷. »

Cela devient plus clair encore lorsque Jésus pose la question : « Si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi n'en font-ils pas autant ? » (Mt 5.47) Il ne faudrait probablement pas comprendre « frères » ici comme « frères dans la foi » ; Jésus semble plutôt y mettre le sens que nous voyons souvent dans l'Ancien Testament : « frère de sang », « celui avec qui on est lié par une ascendance commune », c'est-à-dire le Juif²⁸. Face au mépris que quantité de ses contemporains vouaient à l'occupant romain, Jésus avertit que celui qui réserve son accueil à ses concitoyens et refuse de traiter l'opresseur comme un être humain créé à l'image de Dieu se rabaisse, en réalité, au niveau d'un simple « païen »²⁹.

A l'inverse, Jésus transfère ce langage familial et ethnique à la communauté des disciples. L'exemple le plus saisissant est

27. Cf. aussi Mt 6.7.

28. Cf. Lv 25.35,39-46 ; Dt 15.12, 17.15, 25.3 ; Jos 24.3 ; Es 51.2 ; Mt 3.9 ; Lc 1.73 ; Jn 8.39, et ainsi de suite.

29. Le **dire** de Mt 5.43-44 (« Vous avez entendu **qu'il** a été **dit** : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous **dis** : Aimez vos ennemis ») peut également se comprendre **dans** ce sens. A. Mello, *Evangile selon Saint Matthieu*, 130, rappelle avec raison que « [...] la Torah n'enseigne pas que l'amour de l'ami s'accompagne de la haine de l'ennemi, et la seconde partie de Mt 5.43 ne peut renvoyer à aucune citation biblique (ou rabbinique [...]) ». Il pense, en revanche, avec d'autres commentateurs, à des textes comme IQS 1.9, qui parle des membres de Qumrân qui doivent aimer « [...] tous les fils de lumière, chacun selon son lot, dans le Conseil de Dieu, et afin qu'ils haïssent tous les fils de ténèbres, chacun selon sa faute, dans la Vengeance de Dieu ».

sans doute en Matthieu 18.15-17 : « Si ton frère a péché, va et reprends-le seul à seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère. » Dans ce passage, le frère est précisément un membre de la communauté messianique. Fait remarquable, car cela implique que Jésus redéfinit les notions familiales et ethniques non en rapport avec la consanguinité d'abord, mais avec ceux qui se rassemblent autour de sa personne. Ce renversement des rôles se confirme au verset 17 : « [...] S'il refuse aussi d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen (*ethnikos*) et un péager. » Le païen n'est désormais plus le non-Juif, mais celui qui rejette la communauté des disciples.

Disons un mot au sujet de la fréquentation des « péagers » chez Jésus³⁰. On le devine aisément dans les évangiles, le péager est le « pécheur » par excellence. Cependant, il ne l'est pas en raison seulement de sa malhonnêteté notoire. Le métier de péager était particulièrement méprisé parce qu'il était tenu par des hommes qui, bien que Juifs, percevaient les taxes que Rome exigeait de ses sujets, connues du reste pour être lourdes au point d'être écrasantes. En plus de cela, les péagers profitaient de cette situation pour s'enrichir eux-mêmes sur le dos de leurs concitoyens, en fixant le montant des taxes à leur guise. S'ils avaient mauvaise réputation, ce n'était donc pas seulement à cause de leurs pratiques peu scrupuleuses. Cela tenait tout autant à un motif politique : les péagers étaient des collaborateurs des Romains³¹. En se mettant à table avec de telles personnes et en leur offrant, en conséquence, le salut messianique³², Jésus faisait un geste aux implications *à la fois religieuses et politiques*. Le message que cela communiquait était clair : la délivrance n'était pas pour les Juifs attachés à la Torah et à la liberté par

30. Mt 5.46, 9.10-11, 10.3, 11.19, 18.17, 21.31-32 ; Mc 2.15-16 ; Lc 3.12, 5.27, 29-30, 7.29, 34, 15.1, 19.2-8.

31. Cf., par exemple, T.E. Schmidt, « Jewish Taxation », *Dictionary of New Testament Background* (C.A. Evans et S.E. Porter dir.), Downers Grove-Leicester, InterVarsity Press, 2000, 1165.

32. Cf. à ce sujet Ch. Grappe, *Le royaume de Dieu, avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001, 205-207.

rapport à Rome seulement, mais pour tous ceux qui discernaient en lui la présence du royaume. Cette remarque nous amène à notre point suivant.

B. Jésus, héraut du royaume et Serviteur

1. L'idéal du royaume

Si Jésus ne parle de la situation politique contemporaine que de façon indirecte, il a, en revanche, beaucoup à dire sur *le règne ou le royaume de Dieu*. Affirmer que ce thème de *règne* de Dieu a des implications politiques est, bien sûr, une lapalissade. Mais quelles sont-elles précisément ? Pour beaucoup des contemporains de Jésus, Dieu se mettrait à régner en chassant l'ennemi du pays. Or, un des points les plus saisissants du message de Jésus est que les disciples qui se réunissent autour de lui entrent dans la réalité de ce règne, *dans la situation présente, encore caractérisée par la domination de Rome*. En d'autres termes, le règne de Dieu a des implications politiques ; mais, en même temps, ce règne se tient *au-dessus* de la situation politique qui, elle, est par définition passagère.

C'est en particulier le sens des paraboles dites « du royaume » (Mc 4 et parallèles) : ces paraboles parlent tour à tour d'un semeur qui répand une semence susceptible de tomber dans des endroits où elle ne portera pas de fruit (Mc 4.3-20) ; d'une semence qui ne mûrit que progressivement (Mc 4.26-29) ; d'un grain de moutarde qui, au début, est « la plus petite des semences de la terre » (verset 32) ; de l'ivraie mêlée au bon grain, qui ne sera arrachée qu'au moment de la moisson (Mt 13.24-30,36-43) ; du levain « caché » (*enekrupsen*) dans la farine et qui fait lever – petit à petit – toute la pâte (Mt 13.33) ; du trésor dissimulé dans la terre, et ainsi de suite. Quel est le fil conducteur dans ces paraboles ? Le règne de Dieu, présent dans le ministère de Jésus, ne va pas exercer son influence en balayant d'un revers de main les réalités politiques en place. Ce royaume sera à l'œuvre, au contraire, *au milieu du monde*, de façon discrète, voire cachée, et ne se confondra pas avec les aspirations politiques du moment,

notamment celles qui cherchent à évincer l'occupant romain par une action militaire fulgurante. Les voies du royaume ne sont pas celles de la violence, de la force ou de la domination armée³³.

Cela est, en fait, vrai parce que, comme le montrent les évangiles, le vrai adversaire – le vrai ennemi du peuple de Dieu – ce n'est pas Rome mais Satan³⁴. Le signe de la présence du royaume ne se trouvera donc pas dans la mise sur pied d'une opération militaire, mais dans le fait que les démons soient chassés (Mt 12.25-28). C'est pour cette raison aussi que ceux qui seront grands dans le royaume ne ressemblent pas aux grands « de ce monde » et que celui qui veut recevoir le royaume doit le faire non pas par des moyens politiques ou militaires, mais en « devenant comme un enfant » (Mt 18.3-4 ; 19.14 et parallèles).

2. Le roi serviteur

Cette dernière remarque nous conduit à un des passages fondamentaux pour comprendre le ministère de Jésus. Alors que Jésus et ses disciples sont aux abords de Jérusalem, Jacques et Jean – qui faisaient déjà partie du « cercle intérieur » des douze – s'approchent de Jésus et demandent de pouvoir prendre place près de lui, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, quand il sera « dans sa gloire » (Mc 10.35-37)³⁵. Il s'agit là non de la gloire céleste, mais du règne glorieux qu'il exercera – tel un nouveau Salomon – à partir de Jérusalem, une fois l'ennemi vaincu³⁶. Suit

33. L'analyse de H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, Phillipsburg, Reformed & Presbyterian, 1962, 121-148, reste pertinente ici : face à l'attente des disciples vis-à-vis d'un établissement immédiat et éclatant du royaume, Jésus prévient que ce dernier vient sous des apparences faibles et de façon progressive. C'est au moment de la moisson – futur – que le jugement des impies aura lieu. C'est là, précisément, le mystère du royaume que toutes ces paraboles ont pour but de révéler (Mc 4.11).

34. N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 451-454.

35. L'évangile de Matthieu précise que c'est la mère de ces deux frères qui fait la demande. Dans les deux cas, l'idée est la même. Sur la place particulière de Jacques et Jean, ensemble avec Pierre, voir Mt 17.1 ; Mc 5.37, 9.2, 13.3, 14.33 ; Lc 8.51, 9.28.

36. Bien relevé par C.A. Evans, *Mark 8:27-16:20*, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 2001, 116-117, et J. Jeremias, *Théologie du Nouveau Testament. La prédication de Jésus*, Paris, Cerf, 1996, 128, n. 112. Cf. aussi R.T. France, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids-Cambridge-Carlisle, Eerdmans-Pater Noster Press, 2002, 415-416.

un échange où Jésus montre que ces disciples ne savent pas ce qu'ils demandent. Ce qui est particulièrement intéressant, ce sont les versets 42-43 :

Jésus les appela et leur **dit** : Vous savez **que** ceux **qu'** on regarde comme les chefs **des** nations les tyannisent, et **que** les grands abusent **de** leur pouvoir sur elles. Il n'en est pas **de** même parmi vous. Mais **qui**conque veut être **grand** parmi vous sera votre serviteur ; et **qui**conque veut être le premier parmi vous sera l'esclave **de** tous. (Marc 10.42-43)

Notons que, dans cette traduction, l'action des « chefs des nations » et des « grands » est considérée de façon clairement négative (« tyanniser » et « abuser de leur pouvoir »). En réalité, les verbes employés ici signifient simplement « commander ou dominer » et « exercer une autorité », respectivement. La connotation peut être négative, selon le contexte, mais positive aussi³⁷. Jésus ne parle donc pas nécessairement d'un abus d'autorité mais de *l'exercice du pouvoir politique tout court*. Non pas qu'il prône un désengagement par rapport à la vie de la cité ; là n'est pas son propos. Mais l'activité de la communauté messianique ne se définira pas en termes d'autorité ou de domination politiques. Au contraire, Jésus monte à Jérusalem pour établir un règne qui s'instaurera, paradoxalement, par *le service en faveur d'autrui*.

Cette énigme d'un règne qui vient non par la domination mais par le don de soi s'éclaire au verset 45 : « Car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » Puisque l'ennemi véritable est un adversaire spirituel et que le problème fondamental relève de l'état du peuple lui-même – c'est-à-dire de l'homme déchu – c'est à ce niveau-là que la solution devra se trouver. Elle consistera à régler ce qui pose problème *devant Dieu*, à savoir le péché humain. La situation politique est nécessairement un reflet et une manifestation

37. D'après le *Grand Bailly*, Paris, Hachette, 2000⁴. Selon le BDAG, *κατακριεῖν* signifie « se rendre maître **de**, dominer, se soumettre [quelqu'un ou quelque chose] », puis « se prévaloir **de** son statut **de** maître, régner ». Il s'emploie dans un sens positif dans **des** passages comme Gn 1.28, 9.1 ; Ps 72.8 (LXX : 71.8), 110.2 (LXX : 109.2) ; Si 17.4 ; Jr 3.14. *Κατεξουσιάζειν*, quant à lui, veut dire « exercer l'autorité sur [quelqu'un] », puis – éventuellement aussi – « tyanniser ». Le BDAG précise toutefois que ce dernier sens n'est pas certain.

de ce problème. Elle n'en est pas la cause. Le règne que Jésus rend présent par sa personne et son activité devra donc prendre d'autres chemins, comme devront le faire aussi l'activité de ses disciples et celle de la communauté qu'il suscitera par son sacrifice.

Quelques conclusions

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de cette proclamation de Jésus face aux idéologies de son temps ? Il me paraît important de souligner que le message des évangiles n'implique pas le désengagement des chrétiens à l'égard du domaine politique, bien qu'il doive assurément nous rendre lucides par rapport aux limites inhérentes à toute activité à ce niveau. La démarche politique peut encadrer l'action de l'homme déchu et contenir certains débordements inacceptables ou trop nuisibles. L'amour pour le prochain trouvera donc, là aussi, une expression importante. Par contre, le Politique est puissamment incapable d'effectuer un changement radical du cœur.

Le message de Jésus nous met également en garde contre toute idéologie, sous forme d'une philosophie explicite ou comme système de pensée « vague et nébuleux », qui risquerait de prendre en otage la foi chrétienne. En effet, sous des apparences spirituelles, voire profondément bibliques, des pensées « humaines trop humaines » menacent constamment de nous faire privilégier un élément du message biblique et passer sous silence d'autres aspects plus centraux. La tentation nous guette, nous chrétiens, de nous attacher aux facettes de l'enseignement de l'Ecriture susceptibles d'améliorer nos circonstances immédiates ou de justifier nos positions personnelles, aux dépens ce qui est fondamental. C'est clairement ce que nous voyons dans les expressions politiques et militaires du judaïsme à l'époque de Jésus.

Dans une société comme celle où nous vivons aujourd'hui, où les idéologies tentent – parfois même à l'intérieur de l'Eglise – de marginaliser, voire de faire taire ce qui est au cœur de la foi chrétienne, il est bon que nous nous en souvenions.

L'INSTRUMENTALISATION DE L'ÉCRITURE PAR LES IDÉOLOGIES

Yannick IMBERT*

Introduction

Il convient, tout d'abord, de définir ce qu'est l'idéologie. Nous verrons, ensuite, comment l'Écriture a été utilisée pour la justifier. Deux exemples nous aideront à en construire une présentation générale. En conclusion, nous essaierons de déterminer comment la foi chrétienne procure le fondement méthodologique d'une critique radicale de l'idéologie.

L'idéologie peut être soit un système qui *conditionne* les conduites sociales et individuelles comme aussi les structures politiques, soit une clé d'*interprétation* se présentant comme une grande théorie explicative, englobante du monde, soit un processus de conservation ou de *transformation* de l'ordre social. Le trait saillant et un des éléments clés de l'idéologie est le lien entre idéologie et interprétation du monde : elle est une herméneutique de l'histoire et du monde. Elle serait ainsi un processus de conditionnement, d'interprétation et de transformation du monde ou, dans notre cas, de la Bible. Elle conditionnerait notre lecture de la Bible ; elle serait la clé d'interprétation de celle-ci ; l'idéologie transformerait notre lecture de la Bible.

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

Mais, comme le remarque justement Ellul, l'idéologie voile aussi la réalité et, ainsi, force l'homme à se construire une représentation d'un monde dont il n'a qu'une vue et une expérience fragmentaires. En ayant une vue partielle du monde, l'homme en arrive à construire un monde illusoire, c'est-à-dire à s'aliéner le monde tel qu'il est. Il devient étranger à la réalité¹. Autrement dit, l'idéologie construit un monde qui est en plus ou moins grande tension avec la réalité.

Pour les chrétiens, le risque existe d'idéologiser la Bible pour justifier des combats théologiques importants à leurs yeux. J'ai choisi deux d'entre eux pour leur importance et leur pertinence.

I. L'idéologie écologiste

Un sujet actuel, dont il est souvent question dans notre société ainsi que dans nos Eglises, est le réchauffement climatique. Les grandes lignes de cette question étant bien connues, je ne m'arrêterai pas sur une présentation du réchauffement anthropogénique. J'examinerai plutôt la réaction de l'Eglise face à ce « débat écologique » et comment il est parfois possible d'utiliser la Bible de manière idéologique afin de justifier sa position.

1. L'Eglise face à la crise écologique

Comme il fallait s'y attendre, l'Eglise s'est divisée sur ce sujet, chacun étant conduit à utiliser la révélation afin de déterminer sa propre position écologique. Les textes bibliques sont interprétés pour démontrer ou pour infirmer le danger écologique. De cela, je ne conclus pas que tout engagement écologique biblique pertinent deviendra une « idéologie de la Parole » ; je signale seulement que le *risque* existe. Il est certain que, pour construire une justification chrétienne du « soin de la terre », c'est-à-dire pour parvenir à une compréhension renouvelée du mandat créationnel, un fondement biblique est nécessaire. La question qui se pose est

1. C'est, une fois de plus, Ellul qui commente ce point. J. Ellul, *L'idéologie marxiste chrétienne. Que fait-on de l'Evangile ?*, Paris, La Table Ronde, 2006, 7.

donc : « Comment se fonder sur la Bible pour construire cette justification théologique ? » Une variété de réponses ont été données, allant des plus évidentes aux plus radicales. Toutes ont invoqué un certain nombre de textes bibliques. Voici quelques exemples. Le Psaume 19, particulièrement les premiers versets, est cité pour exiger un engagement écologique. En effet, le psalmiste n'identifie-t-il pas la création, les arbres des champs notamment, en utilisant un langage anthropomorphique ? Le livre d’Esaïe (Es 55.2 ; Es 65), à cause de l’accent qu’il met sur un renouvellement eschatologique de dimension cosmique, trouve une place importante dans une approche théologique de l’engagement écologique. Ce langage anthropomorphique et doxologique, en rendant gloire au Créateur (*cf.* aussi Ps 98.7-9) et en dévoilant la terre comme étant *proche* de nous, suggère une attitude d’aide, de soin et d’humilité.

Une lecture idéologique de ces passages n'est pas inévitable, une lecture « écologique » de ces passages étant, d'une certaine manière, légitime. L'idéologisation de ces passages apparaît dans leur motivation. Bob Goudzwaard, professeur émérite à l'Université libre d'Amsterdam, a décrit, dans un livre court mais très instructif, quatre objectifs en eux-mêmes légitimes, qui servent souvent à définir, voire à justifier, une idéologie. Tout d'abord, pour Goudzwaard, c'est la *résistance* à une oppression qui motive un premier mouvement idéologique². L'objectif idéaliste est de créer une meilleure société³. Dans cette optique, notre lecture de la Bible peut nous inciter à nous opposer à toute justification de la destruction de la nature. Cependant, cette motivation devient parfois un objectif et, alors, une construction idéologique n'est pas loin.

En second lieu, ce qui donne naissance à une idéologie est la préservation d'un peuple ou d'une nation⁴. En termes analogiques,

2. B. Goudzwaard, *Idols or our Time*, Downers Grove, IVP, 1981, 19.

3. « Si l'idéologie est parfois falsifiante, c'est alors pour des raisons plutôt optimistes : le fait que la plupart des gens réagissent fortement à l'injustice et que la plupart des gens souhaiteraient croire qu'ils vivent dans un monde aux conditions sociales raisonnablement justes. » Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London, New York, Verso, 2007, 27-28.

4. Goudzwaard, *op. cit.*, 19.

ce qui est en jeu est la préservation de toute espèce vivante. Non pas la préservation d'un seul peuple, mais des peuples ; non pas la préservation d'une nation, mais d'une Terre.

Une troisième motivation rejoint la précédente : c'est la volonté de préserver une richesse ou une source de prospérité propre à un groupe particulier⁵.

Ces diverses motivations aident à discerner l'emprise idéologique présente dans notre lecture de la Bible, car elles mettent en lumière les *a priori* plus ou moins inconscients que nous avons en lisant. Notre herméneutique est ainsi *conditionnée*, motivée, biaisée. Le problème est donc de trouver la juste présentation de ce que la Bible affirme *ou n'affirme pas* à ce sujet. Nous défendons souvent une position légitime avec des moyens qui le sont beaucoup moins. Ce faisant, nous tendons à adopter et à imposer à la Bible des valeurs et des objectifs qui lui sont étrangers.

C'est pourquoi l'Eglise, avant de développer de nouvelles idées face à de nouvelles situations, devrait toujours se poser la question de savoir si ces nouvelles idées sont vraiment chrétiennes ou si l'Evangile y est dilué et détourné par des concepts qui, bien qu'intéressants, lui sont opposés⁶.

L'idéologie écologique pour l'Eglise consiste en une transformation de la théologie sans raison objective. La question à se poser est la suivante : la théologie « traditionnelle », réformée, par exemple, présente-t-elle un fondement solide pour un engagement écologique ?

Cette forme d'idéologisation de la Bible, comme toute idéologie, crée ses propres ennemis⁷. Elle revêt une forme très simple : « Nous avons, enfin, redécouvert la pertinence biblique concernant tel ou tel domaine. » Et on oblitère le passé, soit

5. *Ibid.*, 20.

6. A.M. Hough, *God Is Not Green: A Re-Examination of Eco-Theology*, Leominster, Gracewing, 1997, 2.

7. Goudzwaard, *op. cit.*, 25.

en condamnant les positions herméneutiques antérieures, soit en les passant complètement sous silence !

La lecture idéologique de la Bible consiste à adopter comme signification *première* un sens qui n'est, en réalité, que secondaire : c'est procéder à un renversement d'importance. Cela ne signifie pas qu'il faille considérer comme secondaire ce qui n'est pas nécessaire. Cela rend compte seulement d'une différence d'importance, voire d'une différence d'intentionnalité. Ainsi, dans plusieurs des passages que nous avons évoqués, le sens premier est une référence à l'espérance d'un renouvellement final et complet du cosmos, directement lié à la venue eschatologique du royaume sabbatique. Le sens second est celui de l'engagement écologique, du soin à apporter à la création. Mais ce deuxième sens ne devrait pas devenir la lecture principale, car elle deviendrait une lecture idéologique de la Parole et entraînerait, en particulier, une idéologisation partielle de l'Ancien Testament, plus spécifiquement des textes prophétiques.

2. D'une pensée cognitive à une pensée affective

Il faut noter que chacune des positions, favorable ou non, tend à idéologiser la Bible en suivant une pensée affective. Cette affectivité est une autre caractéristique majeure du positionnement idéologique. Pour Jacques Ellul, une idéologie est « la dégradation sentimentale et vulgarisée d'une doctrine politique ou d'une conception globale du monde ; elle comporte donc un mélange d'éléments intellectuels peu cohérents et de passions, se rapportant en tous les cas à l'actualité»⁸ On pourrait donc dire que l'idéologie est premièrement, consciemment ou non, la justification d'un jugement affectif ; elle est une *passion*. C'est aussi l'opinion du philosophe Slavoj Žižek, qui voit l'idéologie comme étant libidinale et non conceptuelle ou, en d'autres termes, émotionnelle⁹.

8. Ellul, *op.cit.*, 5.

9. S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London, New York, Verso, 2008, 3-55 ; S. Žižek, « The Spectre of Ideology », 4-10. Voir aussi M. Sharpe, *Slavoj Žižek*, Aldershot, Ashgate, 2004, 103 ss.

Dans le cas de l'écologie, ce sentimentalisme se manifeste, notamment, par des réactions « romantiques », voire mystiques, à l'égard de la nature, surtout au sein du mouvement appelé « écologie profonde ». Et ce mysticisme n'est pas seulement le fait des « non-chrétiens » ; on observe, en effet, dans certains milieux chrétiens, une personnalisation féminine et maternelle de la terre qui devient « notre Mère », ou encore, et cela est mieux connu, Gaïa. D'autres expressions sentimentalistes sont utilisées, comme écocide, pour désigner la mort de la nature, ou son équivalent matricide, qui désigne la mise à mort de notre « mère nature »¹⁰. Nous serions aussi coupables de « géocide », de suicide et, même, de déicide¹¹. Certains parlent d'« accoutumance écocide » pour décrire l'attitude d'une certaine théologie envers la nature, sans pouvoir retracer, avec une justification théologique, l'origine de ladite théologie écocide¹².

La dégradation de la nature est, certes, une réalité comme aussi la « mort » de certains écosystèmes : rappelons, par exemple, qu'en 1969 le lac Erié a été déclaré écologiquement mort ! Ce qui est en cause est la « sentimentalisation » qui voile la dimension cognitive et donc théologique des discours. Cela signifie non pas que nous nous soyons désintéressés du « soin de la terre » dans le passé, mais que notre théologie s'est conformée, au XIX^e siècle, à une vision utilitariste de la nature. La théologie se souciait bien de l'écologie, mais elle adaptait son discours biblique à une idéologie promouvant l'industrialisation massive et une consommation prétendument rédemptrice : ce qui, me semble-t-il, est toujours le cas. Apparaît ici une autre caractéristique de la formation idéologique, à savoir identifier la position soutenue à une redécouverte, à une révolution, à un retour à l'âge d'or ou à une vraie compréhension de l'Écriture, en condamnant toute position antérieure.

10. Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, New York, HarperCollins, 1988, 34. Voir aussi Timothy J. La Salle, *Awakening to Ecocide*, 2007, 35.

11. Fox, *op. cit.*, 17.

12. M.I. Wallace, *Finding God In The Singing River : Christianity, Spirit, Nature*, Minneapolis, Fortress, 2005, 30ss.

Nous voyons, dans cet exemple, que le processus par lequel cette idéologisation se présente à nous n'est pas, comme on aurait pu s'y attendre, dans l'utilisation du terme « idéologie », déterminée par une structure sociale, ni même par une imposition du plus fort. En cela, l'idéologisation dont il est question ici atteste que la dimension sociale et institutionnelle n'est pas indispensable à l'idéologie. Le fonctionnement de l'idéologie écologiste (ou « écologisante ») correspond à un système basé sur une puissance herméneutique et sentimentale¹³. De plus, cette idéologie n'existe que si elle représente une part du réel. Mais cette représentation est initiée par un mouvement affectif qui construit petit à petit un système de justification en l'occurrence biblique mais qui peut, aussi, s'imposer par la culpabilité dont elle charge ceux qui n'y souscrivent pas ; l'idéologie dégage alors une sorte de puissance émotionnelle dirigée contre ses « opposants ».

L'une des conséquences négatives, si nous n'y prenons pas garde, est que, en lisant la Bible de manière idéologique afin de justifier une position en soi nécessaire, nous risquons de tordre le sens premier de l'Écriture, voire de transformer radicalement notre théologie, c'est-à-dire de modifier, de façon radicale, notre compréhension de la nature du Dieu de la révélation biblique.

II. La foi affrontée à l'idéologie « missionnelle »

1. De l'Eglise missionnaire à une herméneutique « missionnelle »

Voici maintenant un autre aspect du « combat théologique » contemporain : l'accent mis sur la nécessité d'une mission intégrale que beaucoup appellent la *missio dei*. Sans remettre en cause les excellents travaux théologiques produits ces trente dernières années, il est demandé à l'Eglise de s'engager toujours plus activement dans l'accomplissement de son mandat missionnaire. Cette exhortation est un encouragement bienvenu lorsqu'il

13. Cf. J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1995.

est non culpabilisant. Il me faut le souligner avant d'énoncer des critiques qui me conduiront à parler d'« idéologie missionnelle ».

Tout le monde est d'accord pour dire que « la mission de Dieu ayant comme but de restaurer le monde est le principal objectif de l'histoire que la Bible raconte »¹⁴ ; mais si elle est le fil rouge principal, la mission n'est pas toute l'histoire. Or, ces deux dernières décennies, la dimension missionnaire, que certains qualifient désormais par l'anglicisme inutile de « missionnelle », s'est beaucoup répandue. Le terme « missionnel » est devenu incontournable : rien que durant ces cinq dernières années, les livres portant ce terme dans leur titre sont légion !

Un problème surgit lorsque se découvre la nécessité, soulignée par beaucoup, de développer une « herméneutique missionnelle ». Pour comprendre son développement, l'un des livres les plus utiles en langue française est le récent *La mission de Dieu*, de Christopher Wright. L'auteur commence par montrer la nécessité de faire plus que fonder la mission sur quelques textes épars, mais de l'ancrer réellement dans le domaine connu sous le nom de « théologie biblique ». En cela, Wright a tout à fait raison¹⁵. Cependant, peut-on aller jusqu'à dire que la mission est la « clé » d'une herméneutique cohérente ? Certains théologiens de la mission, de confession réformée, ont continué de voir dans la notion d'« alliance » une clé de compréhension *théologique*, sans pour autant faire de l'alliance un concept *herméneutique* déterminant. L'alliance peut être un concept *systématique* déterminant, mais pas nécessairement un concept *herméneutique* déterminant (la distinction est d'importance).

Or, c'est là que se trouve l'une des difficultés majeures que suscite le concept même d'« herméneutique missionnelle » : elle confond « théologique » et « herméneutique ». Dire que la mission est une clé de compréhension *théologique* est légitime. Cela

14. Comme affirmé, par exemple, par M.W. Goheen, « Continuing Steps Toward a Missional Hermeneutic », *Fideles*, 3, 2008, 9-99.

15. C. Wright, *La mission de Dieu*, Charols, Excelsis, 2012, 26-30.

exprime simplement le fait que la compréhension de l'ensemble de la Bible, c'est-à-dire sa systématisation, doit s'articuler autour du thème de la mission. La volonté de développer une « *herméneutique missionnelle* », c'est-à-dire la volonté prédéterminée de voir l'ensemble de la Bible au travers des lentilles de la mission, suscite une confusion de catégories, un regroupement réducteur de l'herméneutique et de la théologie, en particulier de la théologie systématique. Ce serait oublier que les deux domaines, bien qu'intimement liés, sont distincts.

2. L'idéologie : processus réducteur

Un premier aspect majeur de l'herméneutique missionnelle est son caractère englobant, holistique. Il peut sembler étrange de critiquer ce point qui est bien établi en théologie de la mission. Il est, en effet, courant aujourd'hui de parler de mission holistique. Cependant, il y a deux manières d'utiliser cette expression. La *première* est de signifier simplement par là que la mission englobe tous les domaines de la vie humaine, qu'elle concerne tout ce que nous sommes et agit par tout ce que nous sommes. Ceci ne soulève aucune objection. La seconde manière de comprendre ce terme de « mission holistique » consiste à considérer que *tout*, dans la Bible, relève de la mission. Cette seconde option est généralement, mais non systématiquement, adoptée dans une perspective missionnelle. Wright est bien conscient du problème et, selon lui, les hésitations que l'on éprouve à adopter cette perspective proviennent d'une mauvaise définition de la mission. La mission serait l'intégralité de l'histoire de la révélation, du moins dans ses « grandes lignes ».

Cependant, construire une herméneutique sur la base des « grandes lignes » de l'histoire de la révélation, c'est exclure ce qui constitue le reste de cette histoire, à savoir les détails qui font de cette révélation une histoire riche et merveilleuse, tragique et archétypique de la nature humaine. Cela revient aussi à exclure de la théologie biblique des notions fondamentales concernant, par exemple, la doctrine de Dieu : ce qui est beaucoup plus

grave. Par exemple, affirmer que « Dieu est un Dieu missionnaire » peut être trompeur si cette expression est considérée non comme partielle, mais comme « englobante ». Cette description missionnelle n'est que partielle. Christ est bien plus que le missionnaire de Dieu. L'Esprit est bien plus que l'Esprit de la mission. En fin de compte, n'est-il pas très réducteur de considérer le Fils seulement comme le missionnaire de Dieu ? Ne faut-il pas rappeler l'importance de l'expression « Christ, médiateur de la création » ? Quant à l'Esprit, son rôle n'est-il que de « soutenir la mission » dans le cœur des croyants ? Ne faut-il pas rappeler l'importante place de l'Esprit dans la doctrine de la providence ? La « mission » n'est ni la seule, ni la première expression qui caractérise la personne de Dieu. L'admettre serait perdre une partie de la doctrine de Dieu, c'est-à-dire perdre une partie de la personne même de Dieu.

De la même manière, parler de l'Eglise comme étant, par nature, missionnaire est une erreur : erreur de français ou erreur théologique. L'Eglise n'est pas de nature missionnaire, car les termes « être » ou « nature » renvoient à la nature fondamentale de l'Eglise, à savoir ce qu'on appelle traditionnellement les « marques » de l'Eglise. Il y a deux marques principales : la Parole et les sacrements. Comme le conclut Henri Blocher, « la Parole doit rester première dans l'Eglise »¹⁶ ; ainsi, l'Eglise doit rester définie par ces deux éléments, et uniquement ces deux. Car, continue Blocher, « même la mission de l'Eglise dans le monde (et malheur à l'Eglise si elle la néglige !) ne définit pas l'être ou l'essence de l'Eglise : il s'agit du «faire» qui est distinct de l'*«être»*, et qui suit l'*«être»* »¹⁷ . Il est certainement plus équilibré de suivre un texte récent du coordinateur du REseau de Missiologie Evangélique pour l'Europe Francophone (REMEEF). Après avoir souligné que l'Eglise peut être considérée comme « missionnaire par nature », car toute son activité et sa « manière d'être » sont tournées vers la mission (tous les

16. H. Blocher, « L'essence de l'Eglise », *Les cahiers de l'école pastorale*, 26, 1996, 3-11, ici 8.

17. *Ibid.*, 8.

ministères tournés vers la mission), Wiher précise : « En conséquence, elle [l’Eglise] n’est pas *missionnaire par nature*, mais *missionnaire par vocation*, vocation qui doit être actualisée dans l’obéissance de la foi et la puissance de l’Esprit¹⁸. » Cette précision est, en effet, la bienvenue.

C’est ainsi que nous arrivons à l’un des fonctionnements idéologiques de l’herméneutique missionnelle : son réductionnisme, son processus de nivellation. Ceci est presque paradoxal puisque l’herméneutique missionnelle, nous l’avons dit, se prétend englobante. Or, c’est justement parce qu’elle se prétend englobante alors qu’elle ne l’est pas qu’elle doit se justifier. Pour cela, l’herméneutique missionnelle, comme toute idéologie, a tendance à tout réduire à sa propre nature. La mission peut ainsi devenir l’engagement chrétien dans les arts, dans la science, dans le planning urbain. Mais si tout est « missionnel », on peut légitimement se demander si la mission existe encore. En d’autres termes, si tout est mission, rien n’est mission¹⁹.

La dimension holistique de la mission, lorsqu’elle concerne l’herméneutique, a donc tendance à niveler la richesse de la Bible. Tout devient mission et tout le reste perd ainsi son importance, voire sa nature. L’apologétique est mission, l’évangélisation est mission, le mandat culturel lui-même devient mission. La richesse de la Bible, la richesse herméneutique de la révélation, s’efface petit à petit devant une détermination sélective herméneutique. Par ces mots « détermination sélective », nous caractérisons encore une lecture idéologique, et donc discriminatoire, de la Bible. Est lecture idéologique de la Bible tout ce qui détermine, avant même le processus herméneutique, les résultats de la lecture biblique. De plus, cette lecture idéologique

18. H. Wiher, « Eglise et mission », in Hannes Wiher, dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2011, 185.

19. S. Neill, *Creative Tension*, 1959, 81. Voir aussi W. Freytag, *Reden und Aufsätze*, vol. 2, Munich, Kaiser Verlag, 1961, 94, qui parle du danger d’une pensée « panmissionnaire ». En incluant toutes les dimensions présentes dans la révélation, la mission est dénaturée. A force de vouloir tout définir comme relevant de la mission, plus rien ne relève de la mission, car ce terme devient un contenu vide de sens.

est sélective en ce qu'elle est obligée de laisser hors de son champ d'étude certaines parties importantes de la révélation ou d'en changer la teneur.

3. De la réalité à un surplus de réalité, d'un surplus de réalité à l'idéologie

Le processus de nivellation de la richesse biblique peut être expliqué en utilisant l'expression « surplus de réalité »²⁰. Pour le philosophe Slavoj Žižek, le surplus de réalité désigne ce qui reste lorsque le symbole idéologique a été exprimé. En d'autres termes, lorsqu'on parle de « mission » en tant qu'herméneutique missionnelle, il reste dans la Bible une certaine portion de textes « non missionnels ». Ces textes forment un surplus de réalité. Or, une lecture idéologique de la Bible ne peut pas être pérenne si un tel surplus continue d'exister. Ainsi, « pour venir à terme avec ce surplus (ou, plus précisément, ce reste), il faudra reconnaître un antagonisme fondamental, un noyau résistant à toute désintégration-dissolution symbolique »²¹. L'antagonisme entre l'*idéologie* et la réalité qui n'en fait pas partie forme, pour Žižek, l'un des fonctionnements essentiels du processus idéologique. Cependant, il est possible aussi de voir, dans la construction idéologique, la disparition de cet antagonisme.

Pour préciser ce processus, si l'*idéologie* veut s'installer comme vue principale, voire justifiée (ici par la puissance herméneutique), il lui faudra accomplir deux choses, au choix. La *première* consistera à réduire tout ce surplus textuel à une expression missionnaire. Pour justifier que la mission inclut toujours ces dimensions oubliées de la révélation, il faudra trouver un processus par lequel elles entreront de force dans une dimension missionnelle, bien qu'elles n'en fassent pas partie. Ce qui est « en plus » de la mission sera mis de force à l'intérieur de la mission, créant ainsi une « idéologie missionnelle ».

20. « C'est le surplus du Réel envers toute autre symbolisation qui fonctionne comme la cause-objet du désir. » Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, xxv.

21. *Ibid.*, xxv.

De fait, tout deviendra missionnaire. L'idéologie missionnelle aura phagocyté le reste de la théologie et de la Bible²². La *deuxième* chose destinée à faire disparaître ce « surplus de réalité » consiste à le considérer comme secondaire, optionnel. Ici, nous retrouvons l'un des problèmes soulevés précédemment : dans cette perspective, on perd la richesse, la diversité, la grandeur de la révélation.

La construction d'une idéologie missionnelle consiste à transformer ce surplus de textes bibliques en textes missionnels : ainsi la culture même deviendra missionnelle ainsi que l'engagement écologique. Tel est le danger d'une telle entreprise. Mais danger n'équivaut pas à fatalité, car toute théologie biblique de la mission n'est pas nécessairement idéologique. Cela veut seulement dire qu'il y a un danger potentiel, réel, à utiliser et à construire une théologie missionnelle fondée sur une herméneutique missionnelle. Certains sont déjà tombés dans cette erreur.

Conclusion

La Bible peut ainsi être utilisée de manière idéologique pour des choses en elles-mêmes positives comme la défense du plus pauvre, de l'opprimé, l'engagement politique, écologique et même missionnaire !²³ Mais cela n'est pas une fatalité. Voici quelques traits essentiels destinés à favoriser un positionnement anti-idéologique radical de la part de l'Eglise. Le résultat à long terme de l'idéologisation de notre lecture biblique sera de voiler, à nos yeux, le « reste » (le « surplus ») de la réalité biblique. Le chrétien, soumis à telle ou telle lecture idéologisante de la Bible, sera en fin de compte emprisonné, par cette idéologie, dans une lecture partielle et partielle de la Bible. Cela aboutira

22. Comme Boutin l'indique, « toute idéologie dominante n'est fidèle qu'à elle-même ». M. Boutin, « Idéologies et foi », *Laval théologique et philosophique*, 33/3, 1977, 253-271, ici 262.

23. C'est aussi le cas de la plupart des théologies dites de la libération pour lesquelles la foi identifie les enfants de Dieu aux peuples opprimés. Le théologien coréen K. Yong-Bock, par exemple, a affirmé cela lors d'une conférence des théologiens œcuméniques en 1986 : « Nous voyons cela par exemple dans les évangiles et dans 1Co 1.26ss. Dieu a choisi le plus petit du monde. », dans K.C. Ahraham, ed., *Third World Theologies*, Maryknoll, Orbis, 1990, 20.

non seulement à une fragmentation du texte biblique, mais aussi à une réduction de la vie chrétienne à sa forme idéologique. Dans cette fragmentation ontologique de la vie chrétienne, l'idéologie prendra la place de la liberté et de la responsabilité chrétiennes. En effet, les seules responsabilité et liberté que le chrétien aura sera de vivre cette idéologie, c'est-à-dire de vivre en « chrétien missionnel ». Sa vie chrétienne se résumera à cela. Le processus de construction idéologique sera alors complet ; l'idéologie, qu'elle soit écologisante ou missionnelle, aura phagocyté la liberté chrétienne.

1. Idéologie et idolâtrie

En mentionnant le terme d'idolâtrie, il faut bien distinguer le lien intime qui existe entre deux notions parallèles, voire synonymes, celles d'idéologie et d'idolâtrie. Car, en fin de compte, si l'idéologie est accusée de toutes les dérives sociales, philosophiques et politiques, elle n'est en fin de compte que l'expression sociale ou verbale de la présence de l'idolâtrie dans le cœur humain. Il est donc possible de conclure avec Goudzwaard que « plus un objectif aura l'air légitime, plus la possibilité d'un ancrage idéologique dans le cœur des hommes et des femmes est vraisemblable »²⁴. L'idéologie, comme l'idolâtrie, se cache toujours très près de nous et prend souvent la forme de ce qui nous est le plus précieux. « L'idéologie », comme le souligne avec pertinence Goudzwaard, « émerge lorsque l'idolâtrie prend place au cœur de notre quête d'une finalité légitime »²⁵.

La lutte contre l'idéologie prendra donc la forme d'une lutte contre l'idolâtrie, et la lutte contre l'idolâtrie prend la forme d'un humble respect et d'une transformation suscitée par un texte, la Parole, qui nous parle et nous questionne. Mais, pour cela, il faut laisser la Parole venir à nous sans lui imposer un cadre restrictif prédéterminé. Le bon point de départ est une

24. Goudzwaard, *op. cit.*, 20.

25. *Ibid.*, 24.

juste herméneutique : une herméneutique sans adjectifs, sans direction prédéterminée²⁶. Il faut, en quelque sorte, laisser au Dieu qui se révèle la liberté de l'intrusion herméneutique, car, en définitive, l'idéologie comme l'idolâtrie sont une opposition au Dieu qui se révèle.

La finalité de l'engagement écologique et de la mission déterminent l'herméneutique. Elle est à la fois moyen et fin, elle prend tout, elle détruit tout. Goudzwaard en rend bien compte lorsqu'il conclut : « L'idéologie est donc liée à l'idolâtrie de la même manière que la fin est liée aux moyens. Nous pourrions dire que l'idéologie est le conduit, la trace, le tunnel, par lequel l'idolâtrie vient à vivre et à se mouvoir²⁷. » La tâche qui incombe au chrétien est de toujours veiller et discerner la manière dont de nouvelles idéologies peuvent transformer une légitime lecture de l'Ecriture en idolâtrie potentielle.

2. Idéologie et vie prophétique

Je conclurai en signalant fortement que la lutte contre l'idéologie, à l'intérieur même de l'Eglise, de la théologie, de l'herméneutique, se caractérise par une vie prophétique qui rappelle en permanence que toutes choses ne sont que « moyens » entre les mains du Dieu créateur, rédempteur et consolateur. En faire plus que des moyens serait les éléver au-dessus de Dieu lui-même. Voilà pourquoi la vie chrétienne est « prophétique » et donc anti-idéologique. Elle oppose à Dieu toutes les idoles, surtout celles qui nous sont les plus proches. Ainsi, le chrétien, l'Eglise elle-même veilleront à s'astreindre à une lecture fidèle et complète des « paroles de l'Eternel » afin que soient dévoilées, mises à nu,

26. Cela semblera peut-être naïf. Mais cette herméneutique est une « juste » herméneutique qui ne fait pas l'économie des questions herméneutiques difficiles comme, par exemple, celle de la diversité interprétative ou de la localisation herméneutique. Mais une telle herméneutique n'est pas prédirigée, ce que souvent la lecture idéologique de la Bible tend à faire. Pour une bonne introduction aux problèmes herméneutiques, voir A.C. Thiselton, *Hermeneutics, Grand Rapids*, Eerdmans, 2009 ; G.K. Beale, ed., *The Right Doctrine from the Wrong Texts : Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, Baker, 1994.

27. Goudzwaard, *op. cit.*, 23.

leurs idoles théologiques. L'Eglise se trouve ainsi dans une position que nous pouvons qualifier de prophétique, non pas parce qu'elle reçoit de nouvelles révélations de Dieu, mais parce que, sur la base de la révélation biblique, elle peut juger, évaluer, remettre en cause les idéologies présentes.

Il appartient donc à chacun d'anticiper quelles seront les idoles et les idéologies à venir, y compris celles qui proviendront de l'intérieur même de l'Eglise, en se servant de la Bible pour justifier leur attitude. Un autre aspect de cette « vie prophétique » consiste à vivre de façon non conformiste par rapport aux positions et aux règles adoptées par la société. Cette nature non conformiste de la vie chrétienne, de la théologie et, d'abord, de notre lecture de la Bible façonne une « vie prophétique » placée dans la perspective du royaume seul, de l'Evangile seul, du Christ seul. L'Eglise, et donc le chrétien, ne peut détruire les idéologies que lorsqu'elle se met « au pied de la croix ». Alors, deux choix radicaux apparaissent, comme y invite Ellul : ou bien suivre le mouvement de l'assimilation avec ses « et » de coordination, Evangile *et* sagesse, morales, philosophies, religions, idéologies mondaines ; ou bien consentir au mouvement d'affrontement déclenché par la prédication de Jésus²⁸.

Pour Ellul, une des oppositions pratiques à l'idéologie consiste à prendre le recul du Royaume, à définir les problèmes à partir de la perspective éternelle du Dieu révélé dans la venue du royaume de paix. De la venue de ce royaume, les prophètes ont parlé, et de ce royaume, Christ a proclamé qu'en lui il s'était approché. Et ce royaume, ce peuple, dont nous sommes sacrificateurs et prophètes, est par nature anti-idéologique, car, répétons-le, « la prophétie est l'exact inverse de toute idéologie ».

Terminons en rappelant que le danger de la lecture idéologique de la Bible est réel pour chacun d'entre nous. Pour l'éviter, une attention toute particulière doit être portée à la manière dont

28. G.-Ph. Widmer, « Parole de la croix et langage idéologique », dans Gabriel-Ph. Widmer et al, *Les idéologies et la Parole*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1981, 25.

nous lisons la révélation, c'est-à-dire, en grande partie, à notre herméneutique. La lecture idéologique de la Bible est premièrement une question spirituelle, une question d'idolâtrie qui nous confronte à la nécessaire fidélité à Christ. Si nos dieux nous trahissent, nos idéologies le feront aussi²⁹.

29. Comme le rappelle, avec grande pertinence, Goudzwaard, *op.cit.*, 13.

LE CATÉCHISME DE HEIDELBERG SUR LE WEB

<http://www.heidelberg-catechism.com/fr/>.

En plus du texte et des références bibliques qui s'y rapportent, on trouve sur ce site diverses informations sur l'histoire et le contenu de ce très beau Catéchisme. Voilà un nouvel outil qui sera utile pour fortifier la foi et aider ceux qui sont appelés à enseigner dans l'Eglise.

Le site comporte actuellement trois volets : français, anglais et portugais.

Le texte du Catéchisme, lui-même, est disponible en 35 langues.

LA BIBLE FACE À LA SOCIÉTÉ IDÉOLOGIQUE : L'ÉTHIQUE PROTESTANTE ET LA MUTATION DU CAPITALISME

Pierre-Sovann CHAUNY*

En 1992, trois ans après l'effondrement du mur de Berlin, le politologue américain Francis Fukuyama publie un essai retentissant. Il proclame la victoire idéologique définitive de la démocratie libérale sur les autres idéologies politiques dans *La fin de l'Histoire et le dernier homme*¹. Après l'auto-anéantissement des régimes communistes, les nations n'auraient plus d'autre choix que la démocratie et le libéralisme. Fukuyama reprend donc le leitmotiv attribué à Margaret Thatcher lorsqu'elle fut premier ministre du Royaume-Uni. Son fameux slogan *There Is No Alternative* soutient l'absence d'alternative à l'économie de marché, au capitalisme libéral et à la mondialisation économique.

Vingt ans après l'effondrement de l'Union soviétique, le nouvel ordre mondial qui a émergé de l'après-guerre froide²

* P.-S. Chauny est diplômé de HEC (H.07) et a terminé son Master 2 Recherche à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, où il est également chargé de travaux dirigés en méthodologie.

1. F. Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, collection Champs, Flammarion, 1992.

2. En utilisant cette expression, il ne s'agit pas d'accréditer les diverses théories de la conspiration. Il est ici question du sens de l'expression « Nouvel ordre mondial » telle qu'elle a été employée dans les discours de l'immédiat après-guerre froide, par exemple dans l'allocution du 11 septembre 1990 prononcée par le président américain George Bush (http://bushlibrary.tamu.edu/research/public_papers.php?id=2217&year=1990&month=9, page consultée le 25 février 2013).

a permis la généralisation de la « société de marché » et de l'idéologie néolibérale de telle sorte qu'il est difficile aux Occidentaux d'imaginer d'autres modèles que la démocratie et l'économie de marché. Pour autant, l'ensemble des motifs idéologiques du néolibéralisme³ n'est pas accepté par tous, loin s'en faut ! Ainsi, en France, à gauche comme à droite, l'ultralibéralisme est un repoussoir. Un certain consensus sur l'acceptation des mécanismes de marchés et sur la nécessité d'atténuer leurs conséquences sociales a émergé : la gauche et la droite de gouvernement prônent aujourd'hui des politiques économiques semblables⁴. La rhétorique demeure, toutefois, distincte⁵. L'analyse des discours met en évidence les « valeurs » et, le cas échéant, les « idoles » des uns et des autres (I) malgré la convergence des partis de gouvernement dans l'acceptation de la nouvelle idéologie mondiale (II). La Parole inspirée met en évidence une autre perspective (III) qui implique des comportements et des attitudes nouveaux pour les chrétiens du XXI^e siècle (IV).

I. L'analyse des discours politiques met en évidence les « valeurs » de gauche et de droite

Le clivage gauche/droite a longtemps désigné, avant tout, un clivage socio-économique⁶. La droite serait du côté des patrons, la gauche de celui des ouvriers. La droite aurait à cœur la compétitivité économique des entreprises au risque de fragiliser la situation des salariés, la gauche l'obtention de nouveaux acquis

3. Voir l'analyse qu'en fait un sociologue se réclamant de la gauche libertaire : A. Bihr, « L'idéologie néolibérale », *Semen 30* (novembre 2010), 43-56.

4. La moitié du PIB français est redistribuée chaque année, que la gauche ou la droite soit au pouvoir.

5. Tel homme de droite fustigera la semaine de 35 h, même si la droite a eu dix ans pour revenir sur cette mesure et qu'elle n'a rien fait. Ou tel homme de gauche dira : « Je n'aime pas les riches, j'en conviens », en citant la somme de 4000 € net mensuel comme le seuil où l'on devient riche, alors même qu'il fait partie selon sa définition des riches qu'il n'aime pas...

6. Pour une synthèse des différences entre la droite et la gauche sur les plans variés des différences sociologiques, historiques, politiques, économiques, philosophiques, psychologiques et culturelles, voir l'article « Droite/Gauche » d'André Comte-Sponville dans *Le dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, 2001.

sociaux au risque de fragiliser la situation des entreprises. La droite croirait au libre-échange et en l'efficience des marchés, la gauche serait interventionniste et anticapitaliste. Ces « valeurs » socio-économiques sur lesquelles les uns et les autres se font élire, bonnes en elles-mêmes comme fins, ou neutres en elles-mêmes comme moyens, peuvent devenir des idoles lorsqu'elles sont absolutisées ; et elles le sont souvent. La liberté individuelle ou la prospérité économique, par exemple, ne sont pas de mauvaises choses en soi. Mais si nous levons les yeux vers ces valeurs pour en attendre le secours, nous en avons fait des idoles⁷.

Un rapide survol historique, même simplificateur, permet de mieux cerner les valeurs de gauche et de droite.

1. L'Assemblée constituante de 1789 oppose les conservateurs aux partisans de la révolution

La première Révolution française d'inspiration libérale oppose, aux partisans d'une conservation d'un ordre social fondé sur une très forte hiérarchisation, les promoteurs d'une égalité d'abord juridique : l'égalité devant la loi de tous les citoyens français. Les notions de gauche et de droite politiques apparaissent alors : dans l'Assemblée constituante de 1789, les partisans du roi siègent à droite, ceux de la révolution à gauche. La gauche de la première révolution est libérale au plan économique et la droite royaliste, mercantiliste, colbertiste est favorable à une intervention du gouvernement dans l'économie⁸.

Depuis, la conservation de l'ordre social, parfois au détriment de la justice, est une valeur plutôt de droite, et l'aspiration

7. Cf. B. Goudzwaard, *Idols of our Time*, Downers Grove, IVP, 1984, 21 : « First, people sever something from their immediate environment, refashion it and erect it on its own feet in a special place. Second, they ritually consecrate it and kneel before it, seeing it as a thing which has life in itself. Third, they bring sacrifices and look to the idol for advice and direction. In short, they worship it [...] Fourth, they expect the god to repay their reverence, obedience and sacrifice with health, prosperity and happiness. »

8. Certaines idées, aujourd'hui « de gauche », étaient donc « de droite » à l'époque, et réciproquement.

à toujours plus d'égalité, quitte à faire usage de force pour l'établir, comme une valeur plutôt de gauche⁹.

2. En 1793, la Terreur met à jour une tension entre égalité et liberté

La seconde Révolution française d'inspiration utopiste fait table rase du passé : la monarchie a été abolie et l'an I du calendrier révolutionnaire est proclamé. Il n'est plus question seulement d'égalité juridique mais aussi d'égalité de condition sociale. Cet accent égalitariste se manifeste de diverses manières avec, comme forme la plus extrême, l'idéal d'abolition de la propriété privée. L'esprit de 1793 s'oppose donc à celui de 1789¹⁰. Le marxisme et tous les mouvements socialistes qui prennent leur essor au XIX^e siècle se situent nettement dans la lignée utopiste de 1793. Une gauche libérale, non dirigiste, héritière de 1789, survit néanmoins, mais les effets désastreux de la Révolution industrielle sur la classe ouvrière « gauchise » progressivement l'échiquier politique. Les défenseurs du libre-échange et de la propriété privée des moyens de production se retrouvent de plus en plus à droite. La bourgeoisie commerçante, en général favorable au *statu quo* en ce qui concerne l'ordre social, soutient d'ailleurs les thèses libérales.

Dès lors, s'il faut choisir entre liberté et égalité, la droite aura tendance à favoriser plutôt la liberté individuelle et la gauche plutôt l'égalité de condition. La responsabilité individuelle devient plutôt une valeur de droite, la solidarité républicaine plutôt une valeur de gauche.

9. La droite est traditionnellement le parti de l'ordre, la gauche celle du mouvement. Cf. N. Truong, « La gauche, c'est Don Quichotte, et la droite, Sancho Pança », *Le Monde* (13 septembre 2012), http://www.lemonde.fr/idees/article/2012/09/13/la-gauche-c'est-don-quichotte-et-la-droite-sancho-panca_1759900_3232.html, consulté le 19 février 2013 : « Autrefois, tout paraissait simple. La droite, c'était le parti de l'ordre ; la gauche celui du mouvement. Autorité, famille, religion et tradition d'un côté ; égalité, fraternité, progrès et émancipation de l'autre. Or la campagne présidentielle de 2007 a fait valser cette antinomie. Nicolas Sarkozy mit le mouvement et la «rupture» de son côté. Et Ségolène Royal défendit l'ordre juste avec âpreté. »

10. Voir l'utilisation de cette typologie 1789/1793 qui en est faite par P. Nemo, *Les deux républiques françaises*, Paris, PUF, 2008.

3. Après la crise de 1929, keynésianisme et néolibéralisme s'affrontent

De 1921 à 1929, la production industrielle américaine croît de 50%. Pendant ce temps, les cours de Bourse américains augmentent de 300%. Lorsque cette bulle spéculative éclate en octobre 1929, l'économie américaine s'effondre et entraîne dans sa chute l'économie mondiale tout entière dans la crise économique la plus violente du XX^e siècle. La « main invisible » de la libre concurrence d'Adam Smith¹¹ est dès lors durablement remise en cause. Une main bien plus visible, celle de l'Etat, est appelée à mettre en place des politiques de relance et des réglementations économiques. Les réformes qui permettent de sortir de la Grande Dépression des années 1930 – dont Keynes est le théoricien¹² – posent les fondements institutionnels des Trente Glorieuses de l'après-guerre. Au plan théorique, la « synthèse néo-classique », qui intègre mécanismes keynésiens à court terme et éléments de la théorie classique à long terme, triomphe jusqu'aux années 1970. Apparaît alors la « stagflation¹³ », que les dépenses gouvernementales ne peuvent pas juguler. Les auteurs néolibéraux¹⁴ de l'école autrichienne de Friedrich von Hayek (Prix Nobel d'économie en 1974) et de l'école de Chicago de Milton Friedman (Prix Nobel d'économie en 1976) réhabilitent la croyance dans l'efficience du marché, militent pour le retrait de l'Etat de l'économie et inspirent, dans la décennie suivante, les politiques de Thatcher et de Reagan.

Depuis, la croyance en l'efficience des marchés, en la main invisible de la libre concurrence et le minimalisme étatique est

11. A. Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Flammarion, 1991, tome II, 43 (première édition anglaise 1776).

12. J.M. Keynes, *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*, Paris, Payot, 1988 (première édition anglaise 1936).

13. Terme qui désigne la combinaison au plan économique de la stagnation et de l'inflation. Durant les années 1970, les politiques interventionnistes ne parviennent pas à sortir les économies nationales d'une stagnation entraînant un chômage de masse mais qui alimente une forte inflation.

14. Cf. M. Friedman & R. Friedman, *La Liberté du choix*, Paris, Belfond, 1980.

plutôt de droite ; et l'interventionnisme étatique, la redistribution des richesses et la défiance envers la libre concurrence et le libre-échange plutôt de gauche.

4. Après l'effondrement de l'Union soviétique en 1991, le clivage gauche/droite se révèle principalement rhétorique

Les politiques de réformes et de modernisation menées par Gorbatchev, la *Glasnost* et la *Perestroïka*, n'ont pas pu sauver le système soviétique. L'URSS, qui incarnait l'économie planifiée centralisée et l'égalitarisme, s'effondre en 1991. C'est la fin du communisme comme force majeure et l'avènement, au plan mondial, de la démocratie libérale et de l'économie de marché comme unique modèle dominant¹⁵. En France, les éléments communistes et anticapitalistes sont désormais voués à rester à la marge de la gauche de gouvernement. Dans l'Hexagone, il faut choisir entre le « capitalisme étatique » à droite et la « social-démocratie de marché » à gauche. Dès lors, c'est principalement le discours qui démarque la droite et la gauche, par exemple sur la dette publique et sur la rigueur¹⁶. Quelques solutions techniques à haute portée symbolique, concernant notamment la politique de l'emploi, permettent aussi de faire la différence : les lois sur la semaine de 35 heures ou sur la défiscalisation des heures supplémentaires en témoignent.

La « valeur travail » serait plutôt de droite, le « partage du temps de travail », et donc la générosité, plutôt de gauche. Le courage, l'effort et même « la France qui se lève tôt » seraient plutôt de droite, le partage des gains par une meilleure réparti-

15. Cf. F. Fukuyama, *op. cit.*

16. Au niveau du discours, la droite serait favorable à la réduction des dettes publiques alors que la gauche favoriserait un soutien de la croissance par des dépenses publiques et se refuserait à parler d'austérité. Dans la pratique, la gauche de gouvernement est convertie à un certain libéralisme économique qui peut la conduire à adopter des politiques de restrictions budgétaires depuis le « tournant de la rigueur » de 1983 opéré par le gouvernement Mauroy. A l'inverse, la droite au pouvoir durant dix ans a laissé s'envoler la dette publique. Depuis 2007, ne sont respectés ni le seuil du déficit public annuel (3% du PIB) ni celui de la dette publique (60% du PIB) définis par le Traité de Maastricht lors de l'établissement des critères de convergence en vue de la création de la monnaie unique.

tion permettant une augmentation des salaires et du niveau de vie même sans augmentation des profits serait plutôt de gauche. Travailler plus pour gagner plus serait de droite. Mieux répartir la richesse pour mieux vivre ensemble serait de gauche.

5. Conclusion

Le tableau ci-dessous récapitule sommairement les valeurs des uns et des autres :

	<i>Gauche</i>	<i>Droite</i>
1789	Egalité	Ordre social
1793	Solidarité républicaine	Responsabilité individuelle
1929	La main visible de l'Etat Keynes, synthèse néo-classique	La main invisible du marché Smith, Hayek, Friedman
1991	Partage du temps de travail	« Valeur travail », courage, effort...

Bien souvent, ces valeurs deviennent des idoles, des fins en elles-mêmes. En tant qu'êtres humains, nous sommes tentés de chercher notre secours dans l'efficience du marché, l'interventionnisme de l'Etat, la maximisation de la liberté des individus, le bien-être matériel, la grandeur économique de la Nation ou encore la poursuite perpétuelle de la croissance. Aucun de ces motifs n'est mauvais en soi, mais chacun d'eux peut devenir une idole, y compris pour les chrétiens.

II. La nouvelle idéologie mondiale impose, elle aussi, des idoles qu'il faut démasquer

Si, au niveau des paroles, la droite et la gauche de gouvernement veulent se démarquer l'une de l'autre, il n'en demeure pas moins que l'économie de marché est perçue comme la seule option viable : *There Is No Alternative*. A bien des égards, l'économie de marché n'est pas une solution très satisfaisante, mais elle est, nous

semble-t-il, la seule solution possible. La fin de l’Histoire envisagée par Fukuyama paraît inéluctable : le dernier homme sera certainement mondialiste, capitaliste, libéral et démocrate.

Dans cet article, il me faut remettre en cause cette vision des choses, cette nouvelle idéologie mondiale. Non, Monsieur Fukuyama, ce que vous nous présentez n’est pas la fin de l’Histoire ! Il n’est pas raisonnable de dire qu’il n’y a pas d’autres solutions : tout autour du monde, et surtout hors de l’Occident, s’élèvent des voix pour crier qu’il existe des milliers d’autres alternatives !¹⁷

Même si ces solutions existent, nous sommes cependant souvent pris dans la confusion générée par l’absence de discours alternatifs clairement identifiés¹⁸. C’est pourquoi il nous faut examiner les ressorts de la nouvelle idéologie mondiale et en dénoncer les idoles. Son analyse est restreinte ici à l’explication de trois concepts : l’humanisme, l’individualisme et l’économisme.

1. L’humanisme réduit l’horizon de l’humanité à elle-même

Le compromis libéral interventionniste qui domine aujourd’hui le monde est résolument moderne. Il est héritier de l’humanisme de la Renaissance qui reprit à son compte l’aphorisme de Protagoras, suivant lequel « l’homme est la mesure de toute chose ». La primauté de l’homme, l’homme au centre : certains accents du discours humaniste sont congruents avec ceux du discours chrétien sur la dignité de l’homme créé en tant qu’image de Dieu. Mais,

17. Cf. B. Goudzwaard, « Faith, the Economy and People Movements in the Era of Globalization : The Role of Churches and Non-Governmental Organizations », discours donné en Indonésie à l’occasion du vingt-cinquième anniversaire du Yayasan Bimbangan Kesajahteraan Sosial, 1999, <http://www.allofliferedeemed.co.uk/goudzwaard/BC78.pdf>, page consultée le 25 février 2013.

18. Je ne prétends pas m’extraire mieux que d’autres de cette confusion : j’ai bien des difficultés à imaginer autre chose que l’économie de marché. Cf. A. Bihr, *op. cit.* (56) : « Le néolibéralisme est même sans doute aujourd’hui non seulement l’idéologie dominante dans le champ politique, mais encore la seule idéologie véritablement constituée au sein de ce champ : il n’a pour l’instant aucun rival digne de ce nom. » Mes études en école de commerce constituent, sans doute, un handicap supplémentaire : cf. F. Noiville, *J’ai fait HEC et je m’en excuse*, collection Librio n° 1052, Paris, J’ai Lu, 2012.

pour l'humanisme, l'homme est aussi lui-même la solution. Ainsi, l'humanisme est une forme d'idolâtrie, celle de l'homme sans Dieu qui se sauve lui-même et qui construit toujours à nouveau la tour de Babel, afin de se faire un nom sous le soleil.

2. L'individualisme réduit la société à la somme des individus qui la composent

L'homme est au centre et, plus précisément, l'individu compris de manière atomiste comme l'unité de base de la société. La démocratie libérale est pleinement acquise à l'individualisme de la Révolution française, avec sa liberté contractuelle, sa liberté d'entreprendre, son égalité des citoyens devant la loi et son état de droit. Dans cette perspective, la société est réduite à la somme des individus qui la composent. L'individu tend à acquérir toujours plus de libertés, de droits qui comblient les ruptures d'égalités entre les individus. Ce qui importe, c'est le bonheur de chacun pris isolément. La maximisation du profit des particuliers est égale – ou presque – au bien-être de la société, une société fondée sur l'égoïsme de chacun de ses membres.

3. L'économisme réduit les relations sociales à des échanges économiques

La « semence de religion¹⁹ » implantée en l'homme implique qu'il a constamment besoin de dieux. S'il ne se tourne pas vers le Dieu vivant et vrai, c'est devant des idoles qu'il se prosterner. Et lorsque l'humanisme et l'individualisme l'ont conduit à abandonner tout ce qui relève de la transcendance, le désenchantement du Ciel reporte notre recherche de sens vers l'immanence – et très souvent vers l'amour de l'argent, cette « racine de tous les maux » (1 Tm 6.10). De là à ce que tout devienne économique, il n'y a qu'un pas.

Cet économisme est une nouveauté radicale inventée par l'Occident moderne tout comme, d'après l'anthropologue Louis

¹⁹. Cf. IRC I.iii.1.

Dumont²⁰ et l'économiste hétérodoxe Karl Polanyi²¹, « l'économie de marché » elle-même. Le triomphe de l'économie de marché est aujourd'hui si complet

qu'il nous est même difficile [...] de concevoir cette nouveauté, et d'éviter de projeter sur le passé lointain des structures et des concepts dont la simple possibilité était inimaginable dans la plupart des civilisations connues. La nouveauté consiste en ceci : pour la première fois dans l'histoire humaine, à partir du XVIII^e siècle, en Occident, l'économie s'est détachée du tissu social pour se constituer en domaine autonome. Cette réalité, pour nous familière, « le marché », est une innovation sans précédent, qui a véritablement transformé de fond en comble notre manière de concevoir la vie sociale²².

Les échanges marchands tout comme, d'ailleurs, la cupidité ont toujours existé – mais pas l'économie de marché ! Jusqu'à récemment, en effet, l'économie « comme domaine séparé, régi par des lois propres distinctes de celles qui gouvernent l'ensemble de la vie sociale²³ » n'existe tout simplement pas. Les aspects économiques restaient alors

solidaires d'aspects politiques, moraux ou religieux, tandis que la révolution moderne des valeurs consiste précisément à isoler la politique, la morale, la religion et l'économie comme autant de domaines distincts. Ce qui est moderne, c'est de distinguer et séparer ce qui, auparavant, constituait une vie sociale unique, dont les circonstances amenaient à privilégier tantôt la dimension politique, tantôt la dimension religieuse, tantôt la dimension économique²⁴.

Il y a, pour utiliser le langage de Polanyi, un véritable « désen-castrement » de l'économie. Dans toutes les sociétés humaines, à

20. L. Dumont, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

21. K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 (première édition anglaise : 1944).

22. Cette citation provient du billet « L'invention de l'économie » (<http://lescalier.wordpress.com/2009/05/06/linvention-de-leconomie/>, consulté le 25 février 2013) du blog *L'es-escalier* (<http://lescalier.wordpress.com/>, consulté le 25 février 2013) écrit par un professeur de philosophie catholique qui se cache sous le pseudonyme Philarète. Je tiens à lui exprimer ma reconnaissance pour avoir porté à ma connaissance les ouvrages de Louis Dumont et de Karl Polanyi.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

la seule exception de la société de marché, l'économie est pensée et pratiquée en tant qu'auxiliaire de la société, au service des relations sociales. A l'inverse, dans la société de marché, les relations que nous entretenons avec les marchandises prennent le pas sur les relations que nous entretenons avec les autres. Dans les sociétés traditionnelles²⁵, la terre, le travail et l'argent ne sont pas considérés comme des marchandises – ces « biens » ne sont échangeables que sous des conditions très strictes. Dans la société marchande, tout est à vendre : la terre de nos ancêtres, la force de nos bras et l'intelligence de nos cerveaux – le fameux « capital humain » – et même l'argent.

Ceux d'entre nous qui sont familiers avec le néocalvinisme de Kuyper²⁶ et de Dooyeweerd voient peut-être la proximité de certaines de leurs analyses avec celle de Polanyi. L'autonomisation de l'économie, de la politique, de la religion, et ainsi de suite, correspond à la « différenciation culturelle normative » chère à Dooyeweerd²⁷. Cette « différenciation des sphères » n'est pas mauvaise en soi : elle correspond au développement historique normal d'une société. Le problème apparaît lorsqu'une ou plusieurs de ces « sphères de souveraineté » différenciées enflent au point de régir ce qui appartient à d'autres sphères. L'économisme moderne procède de cette déviance : en se « désencastrant » du reste des relations sociales, l'économie tend à devenir une « sphère des sphères » (rôle normalement dévolu à l'Etat) qui va bien au-delà de ses limites naturelles²⁸. Une telle inflation de l'économie dans la vie moderne n'est pas conforme à l'ordre créationnel.

25. Il ne s'agit pas d'idéaliser ces sociétés traditionnelles qui sont, tout autant que les sociétés de marché, marquées par de graves dysfonctionnements. La comparaison permet seulement d'établir que l'économisme n'est pas une fatalité.

26. A. Kuyper, « Sphere Sovereignty », in J.D. Bratt (sous dir.), *A Centennial Reader*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1998, 461-490.

27. Voir, par exemple, H. Dooyeweerd, *Roots of Western Culture. Pagan, Secular, and Christians Options*, Toronto, Wedge, 1979, 73-80 et *passim*.

28. Cf. J.D. Bratt, « Abraham Kuyper's Calvinism. Society, Economics, and Empire in the Late Nineteenth Century », in E. Dommen & J.D. Bratt (sous dir.), *John Calvin Rediscovered. The Impact of His Social and Economic Thought*, Louisville, Westminster John Know, 2007, 79-92 (92) ; K.A. Van Til, « Not Too Much Sovereignty for Economics, Please : Abraham Kuyper and Mainstream Economics », *Perspectives*, volume 23, n° 9 (novembre 2008), 12-17.

4. Conclusion

Sans forcément correspondre aux prédictions d'effondrement du capitalisme annoncées par Polanyi en 1944, il semble inéluctable que la bulle de l'économisme éclate un jour. Quelle catastrophe devra-t-il advenir cependant pour que nous changions de système ? Que ressortira-t-il de cette période de l'histoire humaine dévouée corps et âme au tout économique ? Certainement autre chose que ce que nous connaissons aujourd'hui...

III. La Bible propose une autre fin de l'Histoire et un autre dernier homme

Quelle perspective la Parole inspirée nous offre-t-elle ? Avec sa fin de l'Histoire et son dernier homme libéral qui s'épanouit dans la société de marché, Fukuyama nous propose une eschatologie, c'est-à-dire un discours sur la finalité du genre humain. La Bible nous propose une tout autre vision, une tout autre eschatologie, une tout autre fin de l'Histoire et un tout autre dernier homme.

1. Le récit de la création du monde contient déjà une eschatologie

L'eschatologie biblique commence initialement avec le récit de la création du monde²⁹. Ce récit nous présente Dieu comme le créateur du ciel et de la terre. Lors de sa semaine de travail créационnel, Dieu configure la matière créée pour que le monde soit comme son temple³⁰, le théâtre de sa gloire³¹. Pour ce faire, Dieu établit, d'abord, des distinctions dans le monde créé (jours

29. G. Vos, *Biblical Theology. Old and New Testament*, Edimbourg, Banner of Truth, 1975, 27-44 ; M.G. Kline, *Kingdom Prologue. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, Overland Parks, Two Age Press, 2000, 175. Toute la réflexion qui suit a été formée au contact de la pensée de ces deux théologiens et de ceux qui, au sein de ce pan de la tradition réformée le plus sûr et solide, les ont précédés, tels Herman Witsius et François Turretin pour n'en citer que deux.

30. Cf. M. Richelle, « L'origine de l'humanité selon le début de la Genèse », in L. Jaeger, *Adam, qui es-tu ? Perspectives bibliques et scientifiques sur l'origine de l'humanité*, Charols/Paris, Excelsis/GBU, 2013, 11-36 (30-32) ; B. Waltke, *Théologie de l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2012, 258.

31. Cf. IRC I.xiv.20.

1-3), avant de remplir le monde (jours 4-6). L'homme est créé le sixième jour pour servir d'effigie de Dieu sur la terre. Avant même la formulation du commandement, l'homme, image de Dieu, doit déjà agir à la manière du Créateur, en organisant la création et en la remplissant. C'est exactement ce qui est signifié dans le mandat créationnel : soumettre la terre et s'y multiplier. La mission de l'humanité, en tant qu'effigie de Dieu sur la terre, consiste donc à faire de la « semaine » de l'Histoire humaine une imitation de la semaine de travail de Dieu, telle qu'elle est rapportée en Genèse 1.

Dans ce contexte, le repos sabbatique de Dieu au début de Genèse 2 tient lieu de promesse : si vous imitez comme vous le devez l'œuvre de Dieu, si vous respectez son commandement, si vous cultivez le jardin et que vous le gardez des intrusions extérieures, et ainsi de suite, alors vous entrerez dans le repos de Dieu, vous accéderez à la plénitude pour laquelle vous avez été conçus.

Dans le récit, mandat créationnel et repos sabbatique sont intrinsèquement liés. L'homme doit amener la création vers son accomplissement. Le sabbat lui rappelle que l'Histoire humaine suit une trajectoire, qu'elle se dirige vers son achèvement. C'est cette *fin de l'Histoire* qui était initialement proposée au premier homme.

2. Le peuple d'Israël reçoit à son tour une promesse eschatologique

Lorsque le serpent s'est introduit dans le jardin, l'homme ne l'a pas rabroué ; il n'a pas gardé le jardin. Le péché a tout gâté.

Commence, alors, une nouvelle ère, celle de la malédiction commune, celle aussi de la grâce commune. La malédiction commune prononcée contre le labeur humain signifie que l'homme ne pourra plus obtenir par ses propres forces la récompense du repos éternel signifiée par le sabbat. La grâce commune restreint, cependant, les effets du péché, permettant bien que mal la vie en société et assure la perpétuation de l'espèce humaine.

Quant au sabbat, nous n'en trouvons plus mention dans la suite du livre de la Genèse. Il réapparaît seulement avec l'alliance

conclue au Sinaï. Il faut bien noter que le peuple sauvé de l'esclavage d'Egypte l'est par une intervention divine en faveur de son peuple : il s'agit donc fondamentalement d'une alliance de grâce. Au niveau du fonctionnement concret de l'alliance, il y a cependant une réédition du principe en œuvre avant la chute, le principe selon lequel le repos se mérite. Le peuple d'Israël est sur le point d'entrer dans une sorte de nouveau jardin d'Eden, le pays de Canaan, et s'il respecte les lois qui lui sont données, il vivra dans ce pays, le repos lui sera accordé, les nations viendront au Dieu de l'alliance et seront bénies dans le nom d'Abraham. L'eschatologie est réintroduite en même temps que le signe du sabbat.

Les Israélites, fils d'Adam comme nous, n'ont, bien sûr, pas fait mieux que le père de tous les humains : ils se sont rebellés dans le désert avant même d'entrer dans leur jardin de Canaan. Le sabbat est, dès lors, devenu pour eux le signe d'un repos dans lequel ils ne pouvaient entrer par eux-mêmes.

3. Le Fils de l'homme fait advenir la nouveauté eschatologique

Lorsque le Christ – la descendance d'Abraham, le fils d'Adam, le fils de l'homme – est apparu, il a donc dû accomplir par sa vie et sa mort ce que ni Adam ni Israël n'avaient su faire : résister à la tentation, accomplir la Loi et mériter pour ceux dont il était le représentant – le chef d'alliance – la vie éternelle. Il a accompli ce que le sabbat signifie : l'entrée dans le repos de Dieu. Jésus est le nouvel Adam, le second Adam, le dernier Adam, le *dernier Homme*. Avec sa résurrection a commencé la véritable *fin de l'Histoire* : le Fils de Dieu auquel tout pouvoir a été remis mettra inéluctablement tous ses ennemis sous ses pieds.

Alors adviendra la Palingénèse (Mt 19.28) de l'univers – le renouvellement de toute chose, la nouvelle création dans toute sa force, le nouveau jardin d'Eden, la nouvelle Jérusalem – dans lequel résidera la gloire de Dieu, mais aussi notre humilité glorifiée.

4. Conclusion

La Bible promet cette *fin de l'Histoire* à ceux qui se confient dans le *dernier Homme*, Jésus-Christ, notre Seigneur. Telle est la vision de la Parole inspirée face à toutes les eschatologies sécularisées, celle du marxisme du XX^e siècle, celle du néolibéralisme du XXI^e siècle.

IV. La Bible fournit aux chrétiens le cadre de leur implication dans le monde présent

Qu'implique pour nous une telle remise en perspective ? Il s'agit de trouver le juste équilibre qui permette de s'impliquer dans le monde sans croire que nous pourrons faire ce que seul Christ accomplira, lorsqu'il reviendra dans la gloire.

L'apôtre Paul, en 1 Corinthiens 7.29-31, valide une stratégie de type « ni-ni » : ni retrait, ni activisme ! Car voici ce que nous lisons : « Ce que je dis, mes frères, c'est que le temps se fait court ; désormais, que [...] ceux qui usent du monde [soient] comme s'ils n'en usaient pas, car la figure de ce monde passe. »

Dans ce passage, il n'est pas question de se retirer du monde, de l'abandonner à ses turpitudes, de fuir. Nous devons « user du monde », mais en user « comme n'en usant pas », c'est-à-dire faire preuve de recul : la réalité intramondaine n'est pas notre seul horizon et il faut réfléchir concrètement à notre implication dans la mutation du capitalisme.

1. Les chrétiens doivent repousser les tentations de l'activisme et du retrait

Dans certains milieux chrétiens, nous sommes invités à nous engager pour transformer le monde. Et c'est bien – jusqu'à un certain point – car l'ordre de la grâce commune sous lequel nous vivons connaît une continuité avec le mandat créationnel initial : l'humanité est toujours appelée, comme au commencement, à soumettre la terre et à la remplir d'hommes. L'entreprise scientifique, technologique, artistique, économique relève toujours

de la vocation de l'humanité. Notre implication, cependant, ne peut pas être la même que ce qu'elle aurait été avant la chute. L'humanité ne peut plus mériter son entrée dans le repos de Dieu. Lutter contre la pauvreté, préserver la nature, progresser dans la science, produire des œuvres d'une grande qualité artistique est assurément bon, mais il ne faut pas en faire une planche de salut.

En pratique, nous usons souvent du monde sans prendre de recul, en nous laissant immerger dans le consumérisme, mais aussi dans l'activisme. Notre désir de transformer le monde ne doit pas devenir, à son tour, une idole. Il faut user de ce désir comme n'en usant pas, en prenant du recul, ne pas s'impatienter de ce que tous ne soient pas aussi actifs dans l'engagement social ou dans la mutation du capitalisme. Il y a des choses que l'Eglise dans son ensemble est appelée à faire sans que chaque chrétien en particulier ait reçu cette vocation³². Les chrétiens qui s'engagent contre tels ou tels maux pourraient adopter comme devise – afin que leur bel engagement ne devienne pas pour eux un piège, une idole – la formule suivante : « Agir dans le monde comme n'y agissant pas. »

Pourrions-nous dire : « Transformons le monde comme ne le transformant pas » ? Ce que nous faisons dans notre travail ou dans nos engagements associatifs a de l'importance. La gloire et l'honneur des nations seront apportés à la nouvelle Jérusalem comme les trésors d'Egypte ont été emportés par le peuple d'Israël lors de l'Exode. Le bien que nous faisons dans ce monde demeurera pour l'éternité, même si, bien sûr, Dieu transfigurera le bien imparfait que nous avons accompli pour le porter à sa perfection. Nous impliquer dans le monde est nécessaire pour accomplir des commandements aussi basiques que celui d'aimer notre prochain. Si nous avons la possibilité de changer le monde, faisons-le !

32. Voir D. Hillion, « Does Integral Mission Include Everything that God Requires of Us, and Does God Require of Us Everything Included in Integral Mission ? »,

http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/does_im_include_everything_that_god_requires_of_us_daniel_hillion.pdf consulté le 11 mars 2013.

2. Les protestants peuvent contribuer à la mutation du capitalisme

Et si, un jour, un ouvrage paraissait sous le titre *L'éthique protestante et la mutation du capitalisme* ? Cela n'arrivera que si nous prenons conscience de l'emprise idéologique néolibérale et consumériste de notre siècle, si nous cherchons à nous en défaire, et si certains d'entre nous, selon leurs vocations et leurs circonstances, contribuent à la transformation du monde.

La responsabilité des uns et des autres varie considérablement. Certains d'entre nous ne sont pas du tout appelés à remettre en cause le système en place : qu'ils se contentent de pourvoir aux besoins des leurs, de travailler consciencieusement en faisant confiance à la Providence divine et, s'ils peuvent prendre un peu de recul par rapport à notre société, même sans rien en changer, ce sera déjà très bien.

En revanche, ceux d'entre nous qui ont plus de moyens et qui sont sensibles aux dysfonctionnements de notre société de marché doivent réfléchir à la manière d'encourager une autre forme d'économie, qui ne soit pas uniquement axée sur le profit : une partie de notre argent peut être employée dans l'achat de biens ne répondant pas uniquement à une logique strictement financière. Nous pouvons aussi nous joindre à ce mouvement de la « consom'action » (dans la perspective duquel chaque achat est un acte citoyen) bien implanté dans les « magasins bio », même si toutes sortes de spiritualités nouvelles tentent de se greffer sur ce mouvement de contestation³³, ce qui implique un recul critique de notre part.

Autre exemple qui peut nous faire réfléchir : celui des AMAP, ces Associations pour le maintien d'une agriculture paysanne, au

33. En parlant de contestation, je ne signifie pas que nous devrions être des révolutionnaires qui pensent que la fin justifie les moyens, y compris la violence. Les chrétiens ne sont pas appelés à être des révolutionnaires. Notre vocation de sel de la terre implique un certain conservatisme. Pour une distinction entre vrai et faux conservatisme, voir A. Kuyper, « Conservatism and Orthodoxy : False and True Preservation », in J.D. Bratt (sous dir.), *op. cit.*, 65-85. Nous ne sommes pas appelés à bouleverser les structures sociales en une seule nuit. Notre vocation de sel de la terre implique aussi une certaine volonté de changer les choses, de refuser le conformisme politique. Cf. A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Georg, 1959, 285. Bref, c'est d'une contestation non révolutionnaire dont il est question ici.

moyen desquelles des citoyens s'engagent à soutenir des agriculteurs locaux non seulement avec leur argent en échange de produits frais, mais aussi avec leur temps et leur force, *via* la participation à certains menus travaux. Il faut pouvoir trouver le temps et l'argent, mais un certain retour à la réalité agricole sera probablement utile aux plus citadins d'entre nous.

Dans le monde du travail, des cadres d'entreprise ou des dirigeants sont certainement appelés à promouvoir plus de relationnel et de respect dans le fonctionnement de leur entreprise. Pour un patron, il ne s'agit pas, bien sûr, de sortir de la logique du profit financier, au risque de fermer l'entreprise et de licencier, avec les conséquences sociales et économiques induites : se préoccuper des collaborateurs en tant qu'ils sont des êtres humains avant d'être des acteurs économiques, c'est déjà sortir de la logique du tout financier.

Commerce équitable, économie sociale et solidaire, soutien apporté aux plus démunis dans notre pays ou dans notre monde *via* des associations humanitaires, participation à des groupes de réflexion (*think tank*) sur la relation entre économie et pauvreté ou sur la réduction des dépenses énergétique et des coûts induits par la pollution, mise en place de systèmes d'échanges alternatifs en Occident (troc de biens d'occasion) et d'alternative à l'économie de marché dans les pays en développement, et ainsi de suite, sont autant de pistes à explorer.

3. Conclusion

Il n'y a pas de solution toute prête : il revient à chacun de décider comment contribuer à la mutation du capitalisme. Mais, là encore, ce désir de remettre en cause la nouvelle idéologie mondiale ne doit cependant pas devenir, à son tour, une idole. Jusqu'à la fin du monde, jusqu'à la venue de celui qui vient pour juger les vivants et les morts, il faudra se rappeler qu'en vérité « le changement, ce n'est pas maintenant » ! Le vrai changement, *la fin de l'Histoire*, aura lieu quand apparaîtra, aux yeux de tous, le second et dernier Adam, *le dernier Homme*.

LECTURE ÉVANGÉLIQUE DE LA BIBLE

Le cas de Louis GausSEN

Jean DECORVET*

En intitulant cet article : « Lecture évangélique de la Bible. Le cas de Louis GausSEN », l’absence d’article défini devant « lecture » laisse entendre que la manière d’appréhender la Bible dans l’histoire de la théologie évangélique ne présente pas l’aspect d’un bloc monolithique et que l’instrumentalisation ou le conditionnement intellectuel propre à tout système idéologique ne lui est pas nécessairement épargné. Aussi fidèle veuille-t-on ou puisse-t-on être au bon dépôt de la foi, la situation socioculturelle, intellectuelle, linguistique et géographique du sujet connaissant, couplée à la persistance du péché rémanent, n’immunise personne contre la tentation d’être influencé par l’esprit de son temps. Pour autant, « Le cas de Louis GausSEN » illustre, de façon emblématique, comment une figure fondatrice, si ce n’est tutélaire, de la bibliologie évangélique francophone a su repérer les dangers idéologiques qui guettaient en son temps plusieurs lectures individuelles et collectives de la Bible. Par-delà les clichés dont on l’a affublé, cet homme de lettres, d’esprit et d’action a cherché à dénoncer toute idéologie qui serait extérieure à la révélation biblique. Il l’a fait avec une subtilité et une connaissance que peu d’historiens soulignent. Cela dit, en s’affichant du côté des seuls chrétiens fidèles à la « théologie

* J. Decorvet est directeur de l’Institut biblique Emmaüs à Vevey, en Suisse.

(...) qui conserve, dans le saint ministère de l'Evangile, la pureté de son dogme ; et dans la prédication, le juste équilibre de toutes les vérités¹ », GausSEN n'a pas toujours su percevoir les influences idéologiques qui lui étaient inconscientes. Cette insuffisance n'est pourtant pas unique à la théologie protestante francophone du XIX^e siècle. En replaçant GausSEN dans le contexte intellectuel de son temps, je propose d'évaluer sa lecture évangélique de la Bible en tentant de discerner les équilibres et, parfois, les tensions de sa pensée face aux influences et idéologies de son siècle.

I. Louis GausSEN : une figure emblématique de la théologie évangélique du XIX^e siècle à l'influence toujours persistante

Dire de Louis GausSEN (1790-1863) qu'il est une figure emblématique du mouvement évangélique relève presque de l'euphémisme. Si son nom est resté dans l'histoire pour avoir porté des projets d'envergure comme la création de la Société évangélique de Genève en 1830 ou celle de la Faculté de théologie de l'Oratoire en 1832, il est aussi connu pour son combat inlassable en faveur de la pleine inspiration des Ecritures. Outre sa *Théopneustie* dont l'influence dépassera largement les limites de la francophonie², GausSEN a publié de nombreux livres et brochures sur l'autorité des Ecritures et la défense de l'orthodoxie calviniste³ ou, pour reprendre ses propres termes, « la foi

1. L. GausSEN, *Théopneustie, ou inspiration plénire des Saintes Ecritures*, 2^e édition revue et augmentée, Paris, L.-R. Delay – Londres, S. Bagster, 1842, réimpression, *La pleine inspiration des Saintes Ecritures ou Théopneustie*, P.E.R.L.E., Saint-Léger, Emmaüs, 1985, 19.

2. Voir K.J. Stewart, « A Bombshell of a Book : GausSEN's Theopneustia and its Influence on Subsequent Evangelical Theology », *EJ* 75, 2003, 215-237.

3. La liste des ouvrages où les enjeux de la théopneustie sont traités ou même abordés est longue. Outre sa *Théopneustie*, les livres ou articles les plus marquants sur ce sujet sont : J.-I.S. Cellier et F.S.R. Louis GausSEN éds, *Confession de foi des Eglises de la Suisse précédée de quelques réflexions des éditeurs sur la nature, le légitime usage et la nécessité des confessions de foi*, Genève, Luc Sestié, 1819 ; L. GausSEN, *Lettres de M. le pasteur GausSEN à la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève*, Genève : Suzanne Guers, 1831 ; idem, *Mémoires adressés au Conseil d'Etat de la République de Genève*, Genève : Suzanne Guers – Paris, J.-J. Risler, 1832 ; [F.S.R. Louis] GausSEN, [Antoine-Jean-Louis] Galland, et [Jean-Henri] Merle d'Aubigné, *Sur la célébration de la sainte Cène dans l'Oratoire de l'Ecole de Théologie de Genève*, Lettre écrite par MM. les anciens pasteurs GausSEN, Galland et Merle d'Aubigné, Professeurs de l'Ecole de Théologie, Genève, P.A. Bonnant, 1835 ; L. GausSEN, *Daniel le Prophète* : Exposé dans une suite de leçons pour une école du dimanche, 3 vol, Toulouse, Marc Ducloux et C° – Paris, K.-Cadaux,

des Réformateurs » qu'il perçoit comme « seule en rapport avec les besoins nouveaux de notre siècle, comme avec les besoins immuables de l'homme ; (...) elle est aussi seule puissante, au temps où nous sommes, pour apporter aux nations agitées et travaillées, la lumière, la paix, la justice, le bonheur et la vraie liberté⁴. » En outre, Gaussen s'est impliqué dans diverses œuvres missionnaires, catéchétiques et philanthropiques⁵ ; il a su rassembler autour de lui une équipe d'hébraïsants et d'hellénistes pour une traduction littérale et actualisée de la Bible connue sous le nom de « Version de Lausanne »⁶ ; son art oratoire, bien qu'il

1839-1849 ; *idem, Le Souverain pontife et l'Eglise de Rome, soutiens de la vérité par l'accomplissement des Ecritures, ou, considérations sur l'article XXXI^e de la Confession de foi des Eglises réformées de France: Discours prononcé dans l'Ecole de théologie de Genève, à sa rentrée du 3 octobre 1843*, Genève, V[er]e[]u] Béroud et Suzanne Guers, 1843 ; *idem, Ecole de théologie de Genève. Rapport de M. Gaussen à l'assemblée générale du 3 juin 1846*, Genève, Jules-Guillau] me Fick, 1846 ; *idem, Sermons: deuxième série*. Paris, Delay – Toulouse, Tartanac, 1847 ; *idem, Ouverture de l'Oratoire. Sermon prononcé par S.R.L. Gaussen*, Genève, E. Beroud, 1859 ; *idem, Cours de dogmatique pour servir aux leçons de M. Gaussen* (autographié et non mis en vente), 2 vol., Genève, s.n., 1851-1854 ; *idem, Le canon des Saintes Ecritures. Au double point de vue de la science et de la foi*, 2 vol., Lausanne, G. Bridel, 1860 ; *idem, La véritable doctrine de M. Gaussen sur l'inspiration des Ecritures. Trois lettres*, Genève, M. Richter, 1882, réimpression, Saint-Léger. P.E.R.L.E., 1985. En fonction des publications, les prénoms de Gaussen changent. Les plus usités sont « Louis » ou « S.R.L. », mais son nom exact est François Samuel Robert Louis Gaussen. Une bibliographie complète de ses œuvres se trouve en pages 370-373 de ma thèse de doctorat : J.D.P. Decorvet, « Every Scripture THEOPNEUSTOS : an Assessment of Louis Gaussen's Case for Theopneustia within the Context of Geneva's Réveil », Wheaton, Wheaton College, 2011.

4. L.G. Cramer, S.R.L. Gaussen, P. Gaussen et *alii*, *Communication respectueuse à Messieurs les syndics et Conseil d'Etat de la République de Genève, et aux citoyens protestans (sic) de ce canton, sur l'établissement d'une école de théologie évangélique dans l'Eglise de Genève*, in L. Gaussen, *Mémoires*, 116.

5. L'engagement de Gaussen auprès de sociétés missionnaires est précoce. Son premier livre, quoique fort peu connu, traite majestueusement le sujet en collectant et synthétisant le travail des missions évangéliques de son temps, principalement anglo-saxonnes : *Exposé de l'état actuel des missions évangéliques chez les peuples infidèles, tel qu'on le connaît (sic) au commencement de l'année 1820*, Genève, s.n., 1821. Voir aussi son *Discours de M. le Pasteur Gaussen à l'Assemblée générale de la Société des missions évangéliques*, le 25 avril 1825, Genève, Lador, 1826. Ses vues catéchetiques sont fort bien résumées dans ses ouvrages adressés au Consistoire : *Mémoires et Lettres*. Son implication en faveur d'œuvres caritatives est fortement perceptible dans la création de la Société évangélique de Genève qui se développera au fil des ans et dont il restera un membre actif et généreux jusqu'à sa mort. L'aperçu biographique de Gaussen le plus développé se trouve dans F.C. Hugon, *Louis Gaussen et l'époque du Réveil*. Montauban : J. Granié, 1897, 61-125. Pour une analyse synthétique de ses vues sur la mission et le catéchisme, voir mon « Every Scripture THEOPNEUSTOS », 181-188.

6. Voir L. Burnier, *La version du Nouveau Testament dite de Lausanne. Son histoire et ses critiques*, Lausanne, Georges Bridel, 1866 ; *idem, Les mots du Nouveau Testament dans les versions comparées d'Östervald et de Lausanne*, Lausanne, Georges Bridel, 1871.

n'eut pas la puissance dialectique de Monod ni la profondeur psychologique de Vinet, a été salué par ses pairs et même ses détracteurs⁷ ; son appartenance à l'aristocratie genevoise⁸ et ses réseaux internationaux l'ont naturellement propulsé au cœur du mouvement revivaliste francophone. En bref, Louis Gaußen est l'une des principales chevilles ouvrières du Réveil genevois, qui a essaimé dans l'Europe entière, et il s'est rapidement trouvé à l'interface du mouvement évangélique européen comme peu d'autres francophones ont pu le faire, si ce n'est peut-être Jean-Henri Merle d'Aubigné⁹ et César Malan¹⁰.

Par-delà l'envergure et la renommée du personnage, trois points importants militent en faveur du « cas de Louis Gaußen ».

1. Un accent sur la pleine inspiration des Ecritures

Gaußen est l'auteur d'un livre qui a fait date : *Théopneustie*. Décrit par certains détracteurs comme « la charte du fondamentalisme¹¹ » ou l'œuvre emblématique d'une « orthodoxie fanatique et bornée¹² », pour ne citer que quelques exemples, l'ouvrage, en revanche, est salué dans le monde évangélique comme la marque d'une réponse pertinente aux thèses historico-critiques qui commençaient à émerger dans les Facultés

7. Voir par exemple les commentaires de C. Pronier dans « Louis Gaußen », *Le chrétien évangélique* 6, 1863, 496-498.

8. Une explication des origines et des influences de la famille Gaußen à Genève, en francophonie et au-delà se trouve dans mon « Every Scripture THEOPNEUSTOS », 128-131.

9. L'influence de Merle d'Aubigné en tant qu'historien a souvent été négligée. Une analyse fine sur sa méthode historiographique se trouve dans J.B. Roney, *The Inside of History : Jean Henri Merle d'Aubigné and Romantic Historiography*, Studies in Historiography 3, Westport, Greenwood, 1996.

10. L'ouvrage de référence sur C. Malan demeure l'étude établie par son fils : C. Malan Jr, *La vie et les travaux de César Malan, ministre du saint Evangile dans l'Eglise de Genève, pasteur de l'Eglise du Témoignage, D'en théologie de l'univ. royale de Glasgow*, Genève et Paris, Cherbuliez, 1869.

11. ●, Fatio, « Genève », in *Encyclopédie du protestantisme*, Pierre Gisel éd., Genève, Labor et Fides – Paris, Cerf, 624.

12. La citation entière est la suivante : « Leur [i.e., « des protestants »] pomme de discorde sera cette orthodoxie fanatique et bornée héritée de Haldane et dont Gaußen s'était fait le prophète. » Alice Wemyss, *Histoire du Réveil 1790-1849*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1977, 213.

francophones des années 1830-1840¹³. Si des idées libérales ou plus précisément prélibérales avaient déjà cours dans la Genève du XVIII^e siècle, la critique biblique allemande n'imprègne réellement le monde intellectuel francophone qu'au milieu des années 1830. Les *Essais théologiques*¹⁴ de Chenevière en 1831 et sa *Dogmatique chrétienne*¹⁵ en 1840 sont, tout à la fois, empreints de supranaturalisme prélibéral et façonnés par les enjeux théologiques de l'épistémologie postkantienne. Ce mélange hétéroclite a l'inconvénient d'amalgamer deux systèmes de pensée sans cohérence philosophique propre, mais il marque les esprits par l'audace de ses conclusions : l'ancienne orthodoxie, et tout particulièrement la divinité de Jésus-Christ, est ouvertement récusée. Les *Essais théologiques* avaient poussé GausSEN à créer la Faculté de l'Oratoire pour maintenir, à Genève, un lieu de formation calviniste. La *Dogmatique chrétienne* le pousse à rédiger sa *Théopneustie*. La *Théopneustie* se veut donc, tout à la fois, *offensive* – GausSEN y répond aux nouvelles attaques pour rassurer les esprits troublés –, *défensive* – il établit le « dogme des dogmes » de sorte qu'une adhésion à cet article de foi ne soit pas perçue comme un saut dans le vide, mais comme une doctrine cohérente, rationnelle et pertinente – et *parénétique* – il encourage les croyants à tenir ferme sur ce point en montrant qu'en retirant ce piton-là, c'est l'ensemble de la cordée ecclésiale qui risque d'être entraîné dans le vide.

13. Le flux d'ouvrage parus à ce propos et à cette époque est abondant. Une bonne synthèse se trouve dans Stewart, « Bombshell of a Book », 224-226. Aujourd'hui encore, des héritiers de la théologie de Warfield aux champions de la *Trinity Foundation*, en passant par Oliver Buswell (*Systematic Religion of the Christian Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, 193), H. Blocher (*Prélogèmes*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1976, 55), R. Pache (de multiples références à GausSEN parsèment *L'inspiration et l'autorité de la Bible*, Saint-Léger, Emmaüs, 1967), P. Wells (*Dieu a parlé. La Bible semence de vie dans le cœur labouré*, Québec, La Clairière, 1997, surtout aux pages 194 et 209), P. Courthial (*Le jour des petits recommencements. Essai sur l'actualité de la Parole (Evangile-Loi) de Dieu*, Messages, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996, 203-206), pour ne citer que quelques noms emblématiques. GausSEN est un marqueur important, bien qu'à des degrés divers, de la bibliologie évangélique.

14. J.-J.C. Chenevière, *Essais théologiques*, Genève et Paris, Cherbuliez, 1831.

15. *Id.*, *Dogmatique chrétienne*, Genève, Julien et Fils, 1840.

2. Un accent sur l'épistémologie orthodoxe

Le paysage ecclésiastique qui a résulté du Réveil de Genève, et dont Gaußen fut l'un des grands artisans, continue d'être perceptible dans notre propre réalité ecclésiale. L'un des points centraux de la thèse de William Edgar sur l'apologétique francophone de 1815-1848 se résume ainsi : « Une carte essentielle a été jouée dans le protestantisme francophone des années 1815 à 1848. Elle continuerait de marquer foncièrement ses Eglises et communautés actuelles, d'où l'intérêt de ce voyage au cœur des racines du protestantisme moderne¹⁶. » En d'autres termes, le Réveil de Genève constitue un véritable *turning point*, selon l'expression anglo-saxonne consacrée, pour le protestantisme francophone en ce sens qu'il marque une double rupture : une rupture ecclésiologique avec l'émergence d'Eglises indépendantes confessantes et une rupture épistémologique concernant la nature et les formes de la connaissance de Dieu. Sur ce dernier point, Gaußen et les principaux ténors du Réveil de Genève rejettent le rationalisme kantien tout comme la notion schleiermacherienne d'expérience éthico-religieuse comme fondement de la connaissance de Dieu¹⁷. A contre-courant de l'évolution intellectuelle de son siècle, Gaußen maintient les fondements de la connaissance religieuse ou, comme on dit plus techniquement, les *principia theologiae* de l'orthodoxie protestante¹⁸. Cette double rupture a donc pour corollaire une double insistance sur les notions de théologie confessante et d'épistémologie orthodoxe : seule l'Écriture, et non la raison ou l'expérience, reste le fondement cognitif ultime de la théologie. Si le vocabulaire utilisé par Gaußen diffère, parfois, des grands textes de la scolastique calviniste, les notions

16. W. Edgar, *La carte protestante. Les réformés francophones et l'essor de la modernité (1815-1848)*, Histoire et société 34, Genève, Labor et Fides, 1997, 4^e page de couverture.

17. La théologie de Schleiermacher est résumée dans le chapitre consacré à l'univers intellectuel et ecclésial de Gaußen.

18. L'ouvrage que Richard Muller a consacré à la question des prolégomènes à la dogmatique réformée, et conséquemment aux *principia theologiae*, demeure la référence incontournable et inégalée sur la question : *Prolegomena to Theology*, vol. 1 de *Post-Reformation Reformed Dogmatics : The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, 2^e éd., Grand Rapids, Baker Academic, 2003.

épistémologiques sont identiques : Dieu est fondement de l'être, *principium essendi*, et l'Ecriture est le fondement cognitif de la vérité révélée, *principium cognoscendi*¹⁹. Mais cette connaissance de la vérité révélée ne peut se faire sans l'illumination du Saint-Esprit. On distingue donc classiquement deux types de *principia cognoscendi* : le principe externe qui est la révélation spéciale que Dieu adresse lui-même à l'homme dans sa parole inscripturée (*engraphon*) et le principe interne qui est la raison illuminée par le Saint-Esprit pour saisir la parole inscripturée²⁰.

3. Un accent sur l'héritage ecclésial de Calvin

Si GausSEN a créé, presque malgré lui, une Eglise indépendante à Genève, il n'a jamais voulu être séditieux et, encore moins, se départir des principes de la Réforme. Il a pris la plume pour combattre ce qu'il croyait être une distanciation, voire un reniement, des principes de la Réforme et des Pères de l'Eglise. En d'autres termes, GausSEN se perçoit comme l'héritier de la saine théologie de la Réforme en opposition à l'enseignement de l'Académie de Genève qu'il considère, tout à la fois, comme arienne, socinienne et pélagienne²¹.

La question que la présente conférence abordera est la suivante : GausSEN a-t-il été réellement l'héritier impartial de Calvin, quoique bien souvent incompris par ses pairs, ou a-t-il été un héritier influencé, malgré lui, par le prisme des idéologies de son temps ?

19. Si Muller offre une synthèse de l'ensemble des théologiens réformés répartis sur l'ensemble du territoire européen et sur une période de près de deux siècles, l'*Institution de la théologie éléctique* du Genevois François Turretin a ceci d'avantageux qu'elle récapitule la pensée orthodoxe de son temps en un *magnum opus* que GausSEN citera souvent, toujours élogieusement : *Institutes of Elecctic Theology*, trad. George Musgrave Giger, éd. James T. Dennison Jr., 3 vol, Phillipsburg, P&R, 1992-1997. L'ouvrage original fut écrit en latin ; or il n'existe, à ce jour, aucune traduction française complète, d'où la référence à l'anglais ; la première définition des principes ou fondements de la théologie apparaît en I,i,7.

20. Ces notions sont superbement résumées par L. Berkhof dans sa *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 170.

21. Ces expressions reviennent souvent sous la plume de L. GausSEN. On les trouve notamment dans ses *Lettres* et ses *Mémoires*. Ces deux ouvrages étant directement adressés à la *Compagnie des pasteurs*, de telles accusations ont contribué à précipiter la rupture entre le corps pastoral réformé genevois et le pasteur GausSEN.

Je propose de répondre à cette question en abordant successivement les sujets suivants : 1°) déterminer les arrière-plans intellectuels, théologiques et ecclésiaux dans lesquels GausSEN évolue ; 2°) comparer ces arrière-plans avec trois autres penseurs idéologiquement proches de GausSEN. L'issue de ce parcours historico-dogmatique nous permettra d'identifier les prismes utilisés ou rejetés par GausSEN et ainsi de mieux cerner les influences théologiques qui ont guidé sa lecture de la Bible.

II. L'univers intellectuel et ecclésial de GausSEN

Connu pour être le principal dogmaticien et la cheville ouvrière du second souffle revivaliste, GausSEN n'a pas toujours été le partisan inébranlable de l'orthodoxie calviniste. Dans un article paru au crépuscule de sa vie, il évoque en ces termes l'environnement ecclésial et théologique de son enfance : « J'étais alors, avec la plupart de mes concitoyens, dans les erreurs de l'arianisme²². » Son attachement aux thèses calvinistes se fera progressivement et ultérieurement, en Faculté de théologie, lorsque l'un des pasteurs les plus vénérés de Genève le prend sous son aile : Cellérier père²³.

Pasteur à Satigny, une paroisse importante de la campagne genevoise, Cellérier a maintenu son attachement au catéchisme originel de Calvin malgré l'influence grandissante du supranaturalisme ambiant. Patriote convaincu, il a fait partie d'un petit groupe de pasteurs et théologiens genevois qui a su traverser les chamboulements occasionnés par l'occupation napoléonienne et l'appauvrissement de l'enseignement théologique en s'appuyant sur les écrits de Calvin pour oser les prêcher *ex animo*. D'abord, GausSEN devient calviniste. A peine sorti des études, il revendique cette filiation et la prêche avec assurance dans les *prières publiques* du centre-ville, qui lui furent confiées en 1814. Son

22. L. GausSEN, « Les Conférences de Genève, 1861. Rapports et discours publiés au nom de l'Alliance Evangélique », éd. D. Tissot, Genève, Henri Georg – Paris, Meyrueis et C^e – Londres, D. Nutt – La Hague, Van Golveringe, 1861, 1:309.

23. GausSEN exprime son admiration pour Cellérier père et l'affectueuse complicité qui existait entre eux dans une monographie parue peu après la mort de son mentor et ami : *Monsieur Cellérier père*, Paris, Félix Locquin, 1844.

talent oratoire aidant, une foule nombreuse fréquente ces réunions. Son compagnon d'études Ami Bost, d'éducation et de croyance moraves, y voit un signe avant-coureur du Réveil futur²⁴. Mais la Compagnie des pasteurs somme le jeune homme de revenir aux lectures plus classiques d'Ostervald. GausSEN obtient et se voit octroyer, deux ans plus tard, la charge pastorale de la paroisse de Satigny en remplacement de Cellérier, parti à la retraite. Les années qui suivent marquent l'évolution, toujours plus accentuée, de GausSEN vers des positions tout à la fois revivalistes et orthodoxes. Alors qu'il était rentré dans le rang, en 1814, quand la Vénérable Compagnie lui ordonnait de cesser ses discours, il crée, seize ans plus tard, la Société évangélique de Genève pour offrir une structure et donc une force de frappe plus importante aux idées du Réveil. On parle alors de Second Réveil, dont la création de la Faculté de théologie en 1832 représente un point cardinal. Cette initiative sera perçue par la Compagnie des pasteurs comme une « rébellion à l'ordre », signe d'une inexorable « incompatibilité administrative²⁵ ». GausSEN est démis de ses fonctions. Il consacrera désormais toutes ses forces à l'enseignement et au développement des activités de la Société évangélique de Genève²⁶.

Cette évolution vers des positions plus fermes théologiquement et plus audacieuses ecclésiologiquement ne peuvent se comprendre sans évoquer ce que l'on appelle communément le Premier Réveil.

Ce premier souffle revivaliste date des années 1816-1819. Il est marqué par une vague de conversions parmi les étudiants

24. A propos de ce ministère naissant, A. Bost écrit : « Je crois être fondé à dire (...) qu'on n'a pas assez remarqué ce prélude du réveil qui allait bientôt éclater. » (*Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux des Eglises protestantes de la Suisse et de la France, et à l'intelligence des principales questions théologiques et ecclésiastiques du jour*, Paris, Ch. Meyrueis et Cie, 1854, 1:36).

25. L. GausSEN, *Mémoires adressés au Conseil d'Etat de la République de Genève*, Genève, Suzanne Guers – Paris, J.-J. Risler, 1832, 97.

26. Outre la monographie de Hugon, un survol biographique de GausSEN se trouve dans : J. Decorvet, « François Samuel Robert Louis GausSEN (1790-1863). Sa vie, son œuvre et le débat sur la Théopneustie », *Hokhma* 70, 1999, 28-31.

en théologie²⁷. Ce mouvement de conversion est inséparable du ministère de l'évangéliste écossais Robert Haldane. Alors que la Faculté de théologie n'a que deux professeurs titulaires, l'un d'hébreu et l'autre d'histoire ecclésiastique, Haldane fait rapidement office de professeur informel de dogmatique. En l'espace de quelques semaines, la quasi-totalité des étudiants assiste à son cours sur l'épître aux Romains et découvre ce qui sera la marque du Réveil genevois : l'appel à la conversion et le retour aux vérités fondamentales de la Réforme calviniste. Dans l'auditoire, on trouve des étudiants proches de la piété morave comme Guers, Pyt et Gonthier, qui avaient créé, quelques années auparavant, avec Bost et Empeytaz, une société dédiée au renouveau spirituel de l'Eglise, sorte d'*ecclesiola in ecclesia* de style morave²⁸. On trouve également des étudiants attachés à l'enseignement libéralisant de l'Académie, qui sont aussitôt gagnés aux idées de Haldane. Frédéric Monod et Jean-Henri Merle d'Aubigné sont du nombre. Trois jeunes pasteurs, déjà orthodoxes, trouveront, là encore, auprès de M. Haldane un renouveau spirituel qui les ancrera plus fermement dans le mouvement revivaliste : Galland, Malan et Gaussen.

Ce premier Réveil débouche sur la création des premières Eglises indépendantes francophones : l'Eglise du Bourg-de-Four en 1817, déplacée neuf ans plus tard rue de la Pélisserie, et la chapelle du Témoignage au Pré-l'Evêque en 1824, dans la propriété de César Malan²⁹. Certains s'engagent dans des missions

27. Pour lire une version de ces événements établie par des témoins oculaires, voir tout spécialement : E. Guers, *Le premier Réveil et la première Eglise indépendante à Genève d'après ses archives et les notes et souvenirs de l'un de ses pasteurs – 1810 à 1826 – suivis d'un coup d'œil sur l'état de cette même Eglise de 1826 à 1849, époque de la fondation de l'Eglise évangélique*, Genève, Beroud & Kaufmann, 1871, 79-95, et A. Haldane, *Memoirs of the Lives of Robert Haldane of Airthrey, and of his Brother James Alexander Haldane*, New York, Robert Carter & Brothers, 1853, 372-410 (les deux dernières pages retracent les lettres rédigées par Gaussen lui-même).

28. Il s'agit de la Société des Amis qui ne se réunit que pendant quelques années, mais qui permit de rassembler autour d'un projet commun le noyau des futurs acteurs du Premier Réveil. Un récit de première main se trouve dans Bost, *Mémoires*, 27-29.

29. Le survol historique et l'examen ecclésiologique le plus abouti de ces nouvelles communautés se trouve dans Hermann de Goltz, *Genève religieuse au dix-neuvième siècle ou*

d'évangélisation, tels Empeytaz avec M^{me} de Krüdener ou Henry Pyt avec la Société continentale ; d'autres exercent un ministère dans plusieurs Eglises réformées d'Europe : en France pour Frédéric Monod, aux Pays-Bas pour Jean-Henri Merle d'Aubigné, à Genève pour Louis Gausson.

Cette dissémination contribuera au rayonnement du Réveil genevois, qui se répandra bien au-delà des limites de la petite République de Genève.

Ce survol succinct de l'arrière-plan intellectuel et ecclésial du Réveil de Genève en général et de Louis Gausson en particulier a mis en lumière combien le professeur de l'Oratoire s'inscrit aux confluents de deux courants : l'orthodoxie calviniste et le revivalisme. Son ancrage orthodoxe lui a valu de sévères commentaires de la part d'historiens contemporains : Alice Wemyss, par exemple, a vu en Gausson l'héritier du « cadeau empoisonné » de Haldane et le principal concepteur de la dogmatique du Réveil définie comme « intégriste³⁰ ». Plus nuancé, quoique tout aussi sévère, Perriraz résume la pensée de Gausson et des hommes du Réveil comme celle d'un « retour au passé³¹ ». Dans la même veine, Ernest Rochat évoque « un mouvement réactionnaire³² » et Bernard Reymond « une sorte de Moyen Age ténébreux de la piété protestante³³ ». Auguste Sabatier parlera d'un « système d'autorité », comme si Gausson n'avait pas perçu la valeur de la méthode expérimentale. En somme, l'orthodoxie que prône Gausson serait prisonnière du prisme passéiste de la théologie

tableau des faits qui, depuis 1815, ont accompagné dans cette ville le développement de l'individualisme ecclésiastique du Réveil mis en regard de l'ancien système théocratique de l'Eglise de Calvin, trad. C. Malan-Sillem, Genève et Bâle, Henri Georg, 1862.

30. Wemyss, *Histoire du Réveil*, 218.

31. L. Perriraz, *Histoire de la théologie réformée française: de Calvin à la fin du 19^e siècle*, Neuchâtel, Henri Messeiller, 1961, 4:203.

32. E. Rochat, « Le mouvement théologique dans l'Eglise de Genève au cours du XIX^e siècle (jusque vers 1880) », *Recueil de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Genève* 2, Genève, Georg & Cie, 1933, 8.

33. B. Reymond, « Les premières livraisons du Protestant de Genève et le contexte théologique et religieux en 1831 », in *Genève protestante en 1831*, éd. Olivier Fatio, Genève, Labor et Fides, 1983, 59.

calviniste scolastique. Si les termes « théologie » et « idéologie » ne peuvent s’interchanger, la critique porte bien sur un système de pensée passéiste qui conditionnerait indûment toute interprétation biblique. A la fin du XIX^e siècle, c’est-à-dire à une époque où l’expérience éthico-religieuse est perçue comme le fondement de la foi, Sabatier déplore que le principe cognitif de la théologie soit autre que l’expérience ou le sentiment – ce *Gefühl* dont parle Schleiermacher. En maintenant la Bible comme le *principium cognoscendi externum*, Gaußen n’aurait tout simplement pas évolué depuis les grands théologiens du XVII^e siècle.

Ce constat soulève au moins deux problèmes d’interprétation :

a. Loin de prôner un système reposant sur le seul principe d’autorité, Gaußen souligne avec force l’importance du témoignage intérieur du Saint-Esprit (*Principium Cognoscendi internum*), tout comme Calvin et les principales figures de l’orthodoxie calvinistes l’avaient fait avant lui. Dire que l’Ecriture est Parole de Dieu *engraphon* et, en conséquence, le *Principium Cognoscendi externum* n’enlève rien au fait que le principe de la connaissance de ce Dieu qui se révèle dans sa Parole est également intérieur. La dernière phrase de la *Théopneustie* s’apparente d’ailleurs à une prière d’illumination : « Dessille mes yeux, ô Eternel, afin que je voie les merveilles de ta loi !³⁴ » En réalité, c’est la distinction et l’articulation des principes interne et externe de la connaissance théologique qui n’est pas même perçue par les détracteurs de Gaußen³⁵.

b. En insistant si lourdement sur « le retour au passé » ou « le système d’autorité » qui formerait l’épine dorsale idéologique des théologiens du Réveil, les détracteurs de Gaußen auraient dû porter plus d’attention à l’arrière-plan conceptuel et théologique du revivalisme. Gaußen n’est ni un clone de Calvin, ni

34. Gaußen, *Théopneustie*, 540.

35. Cette méconnaissance de l’orthodoxie calviniste se retrouve dans une attaque portée à l’encontre de Gaußen sur la question de la révélation progressive ; voir mon « Gaußen (1790-1863). Sa vie, son œuvre et le débat sur la *Théopneustie* », 49-51.

une caisse enregistreuse de François Turretin. Il a intégré ce revivalisme individualiste anglo-saxon, répandu si vigoureusement à Genève par Haldane, qui n'est pas étranger au siècle des Lumières. En suivant la définition de Bebbington, qui combine quatre critères pour définir le protestantisme évangélique – à savoir le biblicisme, le conversionisme, le crucicentrisme et l'activisme –, le mouvement de réveil évangélique « représente une rupture d'avec le passé³⁶ », non que la théologie chrétienne n'ait pas insisté précédemment sur ces notions, mais plutôt à cause de l'intensité avec laquelle les revivalistes ont insisté sur l'individu, l'idée de progrès ou d'optimisme et la validité de l'expérience. Aussi, lorsque GausSEN tente-t-il d'accorder orthodoxie et revivalisme, il ne se pose pas *a priori* en passéiste ou en avant-gardiste, mais en héritier de Calvin dans une société tout empreinte de l'individualisme des Lumières et, partant, de la pensée romantique ambiante.

A la raison des philosophes, le romantisme oppose la lumière intérieure, la révélation des profondeurs de l'homme. Au rationalisme, il oppose le sentiment, créant ainsi une atmosphère favorable au retour du religieux. Mais ce renouveau religieux provient essentiellement de l'éloge du sentiment, d'une prédominance accentuée accordée à la vie affective, d'une liberté du moi qu'une quête d'Absolu vient stimuler. C'est dans ce contexte que Schleiermacher (1768-1834) fait paraître un livre à l'influence considérable : les *Discours sur la religion* en 1799³⁷. L'accent porte sur l'aspect individuel de la religion et les questionnements des conditions permettant le savoir théologique. Pour échapper au piège de la dichotomie kantienne, Schleiermacher considère que le principe cognitif de la théologie est l'expérience ou le sen-

36. D.W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to the 1980s*, Londres, Routledge, 1989, 35. Cette thèse se retrouve chez Mark Noll et les contributeurs de l'impressionnante série sur l'histoire du mouvement évangélique : D.W. Bebbington et Mark A. Noll, éds, *A History of Evangelicalism. People, Movements and Ideas in the English-Speaking World*, 5 vol., Downers Grove, InterVarsity, 2003 – en cours.

37. F.D.E. Schleiermacher, *De la religion : discours aux personnes cultivées d'entre ses mépriseurs*, trad. nouv. de l'allemand, préf. et notes de B. Reymond, Paris, Van Dieren, 2004.

timent : le fameux *Gefühl*. En somme, son génie consiste à repenser l'épistémologie scientifique en replaçant la connaissance religieuse non plus dans la sphère nouménale, comme l'aurait fait Kant, mais dans l'expérience concrète et intérieure du sentiment.

L'accent que met Schleiermacher sur l'exigence de sincérité dans la conversion et donc dans l'expérience religieuse fait dire à plusieurs historiens que le Réveil est un fruit plus ou moins conscient de son œuvre. Pour André Encrevé, par exemple : « Le Réveil est l'enfant légitime, bien qu'inconscient, de la pensée du XVIII^e siècle et du courant issu de Schleiermacher³⁸. » Aussi intéressante soit-elle, cette thèse pèche par l'excès de confiance en l'influence de Schleiermacher dans le monde francophone de l'époque et par la sous-estimation du travail théologique entrepris par les hommes du Réveil, Gaussen en particulier. S'il existe assurément une méfiance face à toute spéculation dogmatique innovante, celle-ci est la faiblesse récurrente de l'ensemble du protestantisme francophone de la première moitié du XIX^e siècle. En revanche, la précision du langage et des notions dogmatiques transparaît plus nettement chez Gaussen que chez son détracteur Chenevière, pourtant successeur de Calvin à la chaire de dogmatique à l'Académie. Loin de prendre la dogmatique calviniste « par défaut », Gaussen articule l'orthodoxie de ses maîtres genevois sur le revivalisme anglo-saxon. Un examen attentif des *loci* théologiques de ses prédications en fournit une démonstration probante³⁹. Il est, par ailleurs, remarquable de noter que Chenevière écarte d'un revers de la main la « manie athanasienne⁴⁰ » qu'ont les orthodoxes de traiter de théologie trinitaire, quand Gaussen consacre près de 200 pages de son *Cours de dogmatique* à expliquer l'unité et la cohérence de l'exposé en la foi trinitaire⁴¹.

38. A. Encrevé, *Protestants français au milieu du XIX^e siècle. Les réformés de 1848 à 1870*, Histoire et Société 8, Genève, Labor et Fides, 1986, 116.

39. Voir mon « Every Scripture THEOPNEUSTOS », 165-174.

40. J.-J.C. Chenevière, *Causes qui retardent, chez les Réformés, les progrès de la théologie*, Genève et Paris, J.-J. Paschoud, 1819, x.

41. Gaussen, *Cours de dogmatique*, 1:134-328.

En somme, le conversionisme ou le christianisme expérimental d'un revivaliste comme Gaußen tient plus à ses liens et à sa connaissance de l'évangélisme anglo-saxon qu'à une réinterprétation schleiermacherienne du piétisme. En théologien curieux et cultivé qu'il est, Gaußen a lu Schleiermacher, mais il critique vertement sa notion de conscience religieuse et son abandon du *principium cognoscendi externum*⁴². Loin de poursuivre sur la lancée théologique du grand penseur allemand, il tente de faire barrage à la diffusion de ses idées en francophonie. Cette diffusion est, par ailleurs, limitée à une poignée d'érudits qui lisent et comprennent l'allemand⁴³ ; il ne faut pas oublier que, au début du XIX^e siècle, ce sont les ténors du mouvement évangélique anglo-saxon que l'on traduit en français et non Schleiermacher. Même Chenevière, qui loue principalement la dogmatique schleiermacherienne pour son rejet des dogmes orthodoxes, maintient, simultanément et en parfaite incohérence, son ancienne épistémologie supranaturelle⁴⁴. Contrairement à son illustre collègue allemand, Chenevière ne parvient pas à faire reposer sa théologie sur le principe cognitif de l'expérience ou du sentiment. Ainsi, ni Gaußen ni même Chenevière ne peuvent être évalués à l'aune du prisme romantique.

Pour William Edgar, la piste la plus prometteuse pour expliquer le double attachement que porte Gaußen à l'orthodoxie et au revivalisme est la philosophie écossaise du *Common Sense*. Pour Edgar : « L'école la plus au bénéfice de l'influence anglo-saxonne est l'orthodoxie du Réveil. (...) La façon de défendre l'inspiration de la Bible est liée à l'objectivisme écossais⁴⁵. » La piste est intéressante, car Haldane, figure proche de Gaußen s'il en est⁴⁶ et d'origine écossaise, a écrit sur des sujets liés

42. Gaußen, *Théopneustie*, 32, 210.

43. Un constat similaire est établi par B. Reymond dans « Comment les francophones ont-ils lu et compris Schleiermacher avant 1914 ? », *Archivio di Filosofia*, 1984, 467-470.

44. Cela est particulièrement frappant lorsqu'il traite de l'usage de la raison dans sa *Dogmatique* (voir les incohérences entre les pages 12, 56 et 401-406).

45. W. Edgar, *Carte protestante*, 309.

46. Gaußen parle de Haldane comme « d'un homme dont le souvenir doit être cher à nos Eglises, et dont le court séjour dans Genève a porté tant de fruits » (*Théopneustie*, 458, note 1).

à la philosophie du sens commun. Son livre sur *Les preuves de la divinité des Ecritures*⁴⁷ en est peut-être l'exemple le plus abouti. En outre, d'autres théologiens évangéliques, contemporains de Gaußen et appliqués comme lui à défendre l'autorité de la Bible, sont notoirement liés à l'objectivisme écossais. Je pense notamment à Archibald Alexander et Thomas Chalmers, deux figures emblématiques du mouvement évangélique anglo-saxon. Pour jauger la valeur de cette possible accointance, je propose de faire une brève analyse comparée des moyens mis en œuvre par Gaußen, Haldane, Alexander et Chalmers pour défendre l'inspiration plénière des Ecritures.

III. Analyse comparée de Gaußen, Haldane, Alexander et Chalmers

1. Quelques définitions

La *Common Sense Philosophy* ou l'objectivisme écossais⁴⁸ est une tentative de réponse au scepticisme de David Hume, qui nie la validité universelle des relations de cause à effet et remet ainsi en question les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu. D'après Thomas Reid, le fondateur de cette philosophie, l'ensemble du champ phénoménal est directement accessible à l'esprit ; l'esprit n'a pas affaire aux représentations des phénomènes mais aux phénomènes eux-mêmes, qui sont directement et objectivement observables à l'œil naturel. Ainsi, les « faits » de l'histoire biblique, les miracles, les prophéties et le message évangélique sont fiables et crédibles puisqu'ils supportent l'investigation scientifique. L'universalité et la validité du sens commun sont possibles, car elles sont garanties par l'Auteur de la nature, Dieu lui-même. La philosophie du sens commun est donc plus qu'une philosophie inductive ou empirique. Il s'agit d'une

47. R. Haldane, *De l'évidence et de l'autorité de la divine révélation, ou vue du témoignage de la loi et des prophètes en faveur du Messie, ainsi que des témoignages subséquens* (sic), trad. D. Bogue, 2 vol., Montauban, Ph. Crosilhes, 1817-1818.

48. Sur les liens entre la philosophie du *Common Sense* et la théologie évangélique, voir spécialement : Mark A. Noll, « *Common Sense Traditions and American Evangelical Thought* », *American Quarterly* 37 (1985) ; W. Edgar, *Carte protestante*, 125-127.

épistémologie scientifique qui part du présupposé que le sens commun est une boussole suffisamment digne de confiance pour mener le processus de connaissance, que l'on parle de connaissance scientifique ou de connaissance morale. Cette philosophie est tellement répandue au XIX^e siècle que Samuel Vincent, qui n'est pas évangélique, traduit en français les livres de William Paley et de Thomas Chalmers. Il faudra attendre encore presque cent ans pour que Schleiermacher soit traduit en français !

Un autre terme, qui mérite une définition précise, est celui de « style baconien » ou « baconien »⁴⁹. Ce mode de pensée est associé à sir Francis Bacon (1561-1626), scientifique anglais célèbre pour avoir été le champion de l'investigation inductive. Alors que René Descartes (1596-1650) a fait reposé sa méthode philosophique sur le *doute méthodique* – c'est-à-dire une méthode deductive caractérisée par la centralité de l'intellect comme source de connaissance –, Bacon a compris la science comme une méthode consistant à collecter et ordonner les faits empiriques. En d'autres termes, le *Baconian style* fonde la connaissance sur l'expérience. La philosophie du *Common Sense* en est une héritière, mais une héritière dans un sens plus restreint, car elle souligne l'objectivisme universellement valide du sens commun. Dans le sillage de sir Francis Bacon, Alexander, Chalmers et Haldane ont promu une forme inductive de raisonnement et une apologétique de type évidentialiste. Ce sont donc des représentants du style baconien. Pour ce qui est de leur adhésion à la philosophie du *Common Sense*, le développement ci-dessous permettra de clarifier les appartenances et les accents des uns et des autres.

2. Une comparaison : raison et investigation

Tout comme ses pairs théologiens revivalistes anglo-saxons, GausSEN entend défendre ce qu'il considère être la foi véritable. Or, cette foi a pour fondement la Parole de Dieu, c'est-à-dire

⁴⁹. Pour une étude approfondie du terme et un survol de ses plus emblématiques représentants outre-Atlantique, voir Brooks E. Holifield, *Theology in America : Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War*, New Haven, Yale University Press, 2003, 157-394.

Dieu qui s'autocommunique à l'homme par sa Parole qui nous atteint dans l'Écriture ; il est donc nécessaire, d'un point de vue apologétique, de pouvoir montrer toute la fiabilité de la Bible. Surgit dès lors la question : sur quel mode de raisonnement faut-il faire reposer cette apologétique ? Quelle méthode sert au mieux l'intérêt du théologien ?

Pour Chalmers, tout apologiste devrait s'atteler à « exposer la preuve historique de la vérité du christianisme (...) ; à établir la suffisance de cette preuve, et à laisser l'incrédulité sans excuse⁵⁰. » Par « externe », Chalmers veut dire qu'il existe toute une série de faits historiques, archéologiques, miraculeux, prophétiques, notamment, qui prouvent indiscutablement la véracité et la fiabilité du christianisme. Interpréter correctement ces faits implique une méthode adéquate ; pour Chalmers, cette méthode repose sur les « principes ordinaires et reçus de la critique⁵¹ », à savoir l'usage actif de l'esprit humain lorsqu'il évalue et analyse un phénomène. Chalmers met donc sa confiance dans les capacités de l'esprit humain pour comprendre le monde d'une manière relativement similaire à ce que promeuvent les Lumières : moins l'esprit humain est pollué par des concepts *a priori*, plus il aboutira par un processus d'investigation rigoureux à un résultat « infaillible⁵². » En somme, la faculté commune, rationnelle, de l'esprit humain permet de jauger la vérité du christianisme.

La position d'Alexander est assez similaire à celle de Chalmers. Imperturbable, il affirme que « la vérité du christianisme est réellement une question de faits » (*a matter of facts*)⁵³. La raison est un guide fiable pour « former un jugement sur n'importe quel objet ou pour évaluer n'importe quelle vérité⁵⁴ ». Chalmers étend

50. T. Chalmers, *Des preuves et de l'autorité de la révélation chrétienne*, trad. J.L.S[amuel] Vincent, Paris, Treuttel et Wurtz, 1819, v.

51. *Ibid.*, 30.

52. *Ibid.*, 193, 201.

53. A. Alexander, *Evidences of the Authenticity, Inspiration and Canonical Authority of the Holy Scriptures*, 2^e éd., Philadelphie, Presbyterian Board of Publication, 1836 [1826], 171, trad. personnelle.

54. *Ibid.*, 9, trad. personnelle.

ce principe à la révélation biblique et affirme qu'une enquête rationnelle des données bibliques devrait conduire l'exégète à reconnaître l'autorité de la révélation et, conséquemment, à croire en son auteur, Dieu.

La différence théologique entre Alexander et Chalmers est infime. Plusieurs indices parsemant leurs œuvres permettent, néanmoins, de situer Chalmers dans l'orbite des penseurs qui placent une confiance résolument forte en la neutralité de la méthode historique issue des Lumières. Il va jusqu'à parler d'inaffabilité pour tout processus critique correctement mené. A. Alexander est, quant à lui, plus sensible aux possibilités d'erreurs dues au péché rémanent. Il maintient que la cour d'appel ultime est la raison mais, parallèlement, il critique une confiance trop grande dans les résultats infaillibles des méthodes d'investigation scientifique issues des Lumières.

Le livre de Haldane sur le rôle des preuves en faveur de la foi chrétienne est construit d'une manière quelque peu différente. Les premiers chapitres du livre s'attèlent à montrer la nécessité d'une révélation divine et la supériorité de la révélation chrétienne. Sa méthode est clairement baconienne, en ce sens qu'il entend démontrer empiriquement – par les données historiques, archéologiques, prophétiques, miraculeuses... – que le témoignage que la Bible rend à elle-même est vérifique. Mais Haldane souligne, plus fermement que ses pairs, les vices possibles de raisonnement liés au péché rémanent. Il affirme ainsi que « l'homme qui (les) rejette (c'est-à-dire toutes les données qui prouveraient la vérité de la religion chrétienne) ne les comprend pas ; et l'homme qui ne les comprend pas doit être aveuglé par le dieu de ce monde, par sa haine de la vérité⁵⁵. » En conséquence, le processus de compréhension de la Bible ne dépend pas ultimement de techniques empiriques, mais du Dieu souverain.

55. R. Haldane, *The Evidence and Authority of Divine Revelation, Being a View of the Testimony of the Law and the Prophets to the Messiah, with the Subsequent Testimonies*, 2^e éd., 2 vol., Londres, Hamilton, Adams and Co., 1834 [1816], 1:477 (trad. personnelle basée sur l'original anglais).

La démarche de Gaußen s'apparente plus clairement à celle de Haldane qu'à celle de Chalmers ou Alexander. Pour le pasteur et professeur genevois, il est impensable de ne pas établir une différence entre le croyant et l'incroyant. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il adresse sa *Théopneustie* non pas aux incroyants, mais aux croyants pour les affermir dans leur foi et les convaincre de ne pas succomber aux sirènes de l'historico-critique. Son sens de la dépravation totale tient tout son discours à distance de l'épistémologie optimiste des Lumières. Il ne peut pas reconnaître qu'il existerait une méthode scientifiquement neutre qui mène l'incroyant à la foi. Science et foi sont clairement situées sur des plans différents : « Il faut le dire cependant ; malgré les éminents services que ce premier moyen de conviction [i.e., la « science »] peut rendre à notre foi, on ne doit pas tant l'employer pour la fonder que pour la préparer, pour l'accompagner ou pour la défendre⁵⁶. »

Ces observations clarifient la question du positionnement gaussennien :

– L'attachement de Gaußen à l'épistémologie orthodoxe l'empêche d'embrasser pleinement les principes de la *Common Sense Philosophy*. S'il s'inscrit résolument dans l'approche empirique baconienne, il n'en demeure pas moins que son utilisation cohérente du *principium cognoscendi* de l'ancienne orthodoxie ne lui permet pas d'adhérer à cette confiance absolue de l'universalité et de la validité du sens commun telle qu'on la trouve dans l'objectivisme écossais.

– En suivant la méthode expérimentale de cet empirisme baconien tant répandu au début du XIX^e siècle, Gaußen s'inscrit résolument dans la modernité⁵⁷. S'il reprend à son compte les *principiae theologiae* du calvinisme orthodoxe, son activisme revivaliste, avec ses appels à la conscience et au cœur, n'est pas sans rappeler la psychologie de l'individualisme, trait marquant s'il en est de la modernité. Mais l'influence de la modernité ne

56. Gaußen, *Canon*, 2:12.

57. Constat similaire chez W. Edgar, *Carte protestante*, 33-46.

se limite pas à la notion d'individualisme. La méthode apologétique employée par GausSEN n'est pas sans lien avec le principe scientifique de la méthode expérimentale : lorsqu'il avance des preuves pour défendre la théopneustie, quand bien même celles-ci s'adressent d'abord aux croyants, elles reposent sur le progrès continual des sciences et des techniques. En cherchant à démontrer la vérité d'un récit, d'un miracle ou plus généralement d'un phénomène relaté dans la Bible, GausSEN se fonde sur la notion de causalité des faits en recourant à toutes les nouvelles sciences qui prennent pour objet le réel, celui de la nature ou de la société.

Le recours tant à une épistémologie calviniste orthodoxe qu'à une apologétique imprégnée de caractéristiques modernes peut surprendre. Avant de conclure trop rapidement à une possible incohérence, je propose de garder à l'esprit cette dualité complexe pour tenter de discerner les équilibres, et peut-être les tensions, des vues de GausSEN sur sa lecture évangélique de la Bible.

Conclusion

Au terme de ce parcours, j'aimerais résumer les résultats de notre recherche et tenter de comprendre ce qui fait la force et la faiblesse de GausSEN face aux idéologies de son temps. En tant que revivaliste calviniste, la lecture évangélique de la Bible qu'emploie GausSEN peut se résumer ainsi :

– Le fondement théologique sur lequel GausSEN fonde sa théopneustie, tout comme ses prédications revivalistes, est identique au principe épistémologie orthodoxe : la Bible est le fondement de la connaissance de Dieu. C'est le *principium cognoscendi externum* que l'on ne peut détacher du *principium cognoscendi internum*. Il n'y a point d'autre point de départ pour établir la véracité de la foi chrétienne que la Bible elle-même illuminée par le Saint-Esprit.

– Le corollaire de cette thèse est que l'incroyant n'a pas la capacité naturelle ou commune d'accéder à la vérité chrétienne. Il n'y a pas de terrain neutre qui unisse croyants et incroyants dans la recherche de la vérité.

– Parallèlement à cela, Gaußen affirme que cette foi chrétienne n'est pas déconnectée de la réalité et de l'histoire du monde. En assistant au progrès continual des sciences et des techniques, rendu possible par l'unité préconisée entre la pensée mathématique et l'expérimentation réalisée par la manipulation des données, Gaußen est ouvert à l'utilisation des outils de la méthode expérimentale pour défendre sa lecture évangélique de la Bible. Il y a des raisons pour croire en la théopneustie et « ces raisons sont claires et victorieuses⁵⁸. »

– Le corollaire de cette thèse est la légitimité de la méthode scientifique expérimentale. Par-delà la nécessité du *principium cognoscendi internum*, Gaußen accepte la méthode scientifique en tant qu'outil adéquat dans la recherche de la vérité biblique. Son ancrage épistémologique orthodoxe l'empêche d'embrasser les principes de l'objectivisme écossais, mais il met, néanmoins, à profit les techniques scientifiques de recherche historique et expérimentale que développe la modernité naissante. Conscient que cette tension peut conduire à des contradictions, Gaußen limite la portée de la science lorsqu'elle met en péril les dogmes de la foi chrétienne. Cette dernière, préparée, accompagnée et défendue par la science, trouve son fondement dans les déclarations de Dieu et dans ses œuvres, rapportées dans les Écritures. Et cet appui n'est pas vain, puisque les livres saints ont été providentiellement transmis et préservés de toute erreur. Aussi, quand la science prétend ébranler la foi, celle-ci doit-elle « en appeler de la demi-science à la science mieux informée⁵⁹. » Foi et science ne s'opposent donc pas. La science est même souhaitable. Mais elle n'a de validité que dans la mesure où elle parvient aux mêmes conclusions que la foi. La norme restera toujours le canon des Ecritures.

Ainsi, lorsque Gaußen défend la théopneustie, il désire, certes, asseoir la foi de ses lecteurs, mais pas à n'importe quel prix. Il refuse de se fonder sur un principe qui se rapprocherait de

58. Gaußen, *Canon*, 2:xxi.

59. *Ibid.*, 2:24.

la théologie naturelle. Le sens commun n'est pas un fondement suffisant. Le sentiment non plus. Toutes ces tentatives ignorent la radicalité de la dépravation totale. La force de Gaußen, comparé à ses pairs, est d'avoir perçu cette dépravation en tentant de l'articuler avec le progrès des recherches scientifiques de l'époque. Ce faisant, il partage la foi en l'efficacité des outils de l'historicisme et du positivisme scientifique moderne, mais il évite toujours de les appliquer lorsque la foi est en jeu. Il aurait assurément gagné en crédibilité s'il avait affronté les problèmes posés par la dichotomie kantienne et, plus généralement, les questions philosophiques de son temps⁶⁰. Mais ce manque d'intérêt pour l'épistémologie scientifique n'est pas unique. Il est largement répandu au sein du protestantisme francophone. En ce sens, Gaußen n'est pas plus « naïf » que ses pairs face aux idéologies de son temps. Voici, par exemple, comment Olivier Fatio décrit la situation théologique de l'Académie de Genève dans les années 1830 : le niveau d'enseignement de l'Académie

pose (...) le problème de l'état de la théologie protestante de langue française au début du XIX^e siècle. Pour les maîtres, à nos yeux, ni géniaux, ni même originaux mais avisés et consciencieux, de la principale Faculté francophone, la tradition locale s'est arrêtée avec Jean-Alphonse Turrettini, fondateur de ce supranaturalisme rationnel qu'ils enseignent et selon lequel la raison ne peut rien contenir de contraire à la raison. (...) Reprenant l'enseignement de la théologie après la Restauration, les professeurs genevois se trouvaient face à une tradition exsangue et, n'étant pas de grands génies créateurs mais des hommes intelligents et laborieux, ils allaient se tourner vers les terres où la théologie avait continué de fleurir : l'Allemagne et, dans une certaine mesure, l'Angleterre (...). Ils ravivèrent ainsi la tradition locale en butinant le miel étranger. Leur effort méritoire soulignait la marginalisation de la théologie d'expression française.

Al'aune de ce constat, Gaußen n'est ni réactionnaire ni incompetent. Comme ses pairs, il s'inscrit dans une ère où la notion de

60. Pour une appréciation critique du fondement épistémologique de la pensée gaußenienne et une réponse aux reproches de syllogisme adressés à l'encontre de la théopneustie, voir mon « Every Scripture THEOPNEUSTOS », 265-315.

progrès et de rationalisme scientifique gagne les esprits. Comme ses pairs, il pêche par manque de recherche philosophique. Mais contrairement à d'autres théologiens emblématiques de son temps, de quelque orientation théologique qu'ils soient, GausSEN prend soin non seulement de maintenir un fondement épistémologique cohérent et conséquent, mais aussi de l'articuler avec la méthode expérimentale moderne pour sortir de cette marginalisation. On pourra toujours arguer que l'effort fut incomplet, mais il n'en demeure pas moins vrai qu'il représente un exemple non négligeable pour surmonter cette marginalisation. A ce propos, la déclaration du professeur Fatio sur la perspicacité d'un collègue de GausSEN est tout sauf anodine : Haevernick

« souligne à plaisir le caractère approximatif et rapide des discussions exégétiques de Cellérier » avant de conclure que « ce jugement sévère et pourtant justifié marque les limites des efforts réels consentis par la Faculté de théologie pour la qualité de l'enseignement adapté à la préparation au ministère pastoral⁶¹. »

Ces remarques de Fatio soulignent *a contrario* trois aspects importants et parallèles de tout l'effort théologique consenti par GausSEN : (a) la Faculté de théologie de l'Oratoire ne manquait pas de théologiens capables de défendre leur lecture évangélique de la Bible et la fiabilité de la théologie orthodoxe tout en soulignant les limites de leurs détracteurs ; (b) il est erroné de concevoir la théologie développée à la Faculté de l'Oratoire comme un simple « retour au passé »⁶², alors qu'une étude plus approfondie

61. ● Fatio, « L'enseignement de la théologie à l'Académie de Genève en 1831 », in *Genève protestante en 1831*, Olivier Fatio éd., Genève, Labor et Fides, 1983, 153-154. Par « jugement », Fatio fait référence à une remarque critique de Haevernick envers le dernier livre paru de Cellérier fils : *Introduction à la lecture des livres de saints*, Paris et Genève, A. Cherbuliez, 1832. Dans sa recension, Haevernick écrit : « Nous n'avons pas trouvé, dans l'ouvrage du professeur de Genève, un seul passage dans lequel il s'occupe sérieusement de résoudre quelques-unes des questions difficiles, dont l'histoire hébraïque est si riche. (...) M. Cellérier croit-il, vraiment, que l'on peut écrire des ouvrages apologétiques en désavouant tout ce qu'il y a d'obscur dans l'Écriture, ou en prétendant pouvoir traiter ces questions sans daigner cependant en dire un seul mot ! » Heinrich Haevernick, « Critiques d'ouvrages. I : Introduction à la lecture des livres saints, à l'usage des hommes religieux et éclairés », par J.E. Cellérier fils », in *Mélanges de théologie réformée* [1833], 1: 115.

62. L. Perriraz, *Histoire de la théologie réformée française*, 4:203.

montre que les professeurs étaient en interaction constante avec les idées et les penseurs de l'époque, de quelque appartenance théologique qu'ils viennent ; (c) les théologiens de la Faculté officielle ne survolaient pas les débats ; loin s'en faut ! La création de la Faculté de l'Oratoire, telle qu'elle a été voulue par GausSEN, a lancé un défi intellectuel et spirituel formidable à l'Académie et à la Compagnie des pasteurs.

Au terme de ce survol du « cas Louis GausSEN », il apparaît que les jugements à l'emporte-pièce le décrivant comme le champion passéiste et réactionnaire d'une orthodoxie intégriste relèvent plus de l'idéologie du juge-scrutateur que d'un examen rigoureux des textes et des idées du professeur genevois. Une fois replacé dans les limites inhérentes à son époque, GausSEN apparaît davantage comme un géant que le prisonnier d'un système d'autorité endossé par défaut. S'il n'a pas toujours su masquer les insuffisances de sa pensée, la rigueur et la loyauté de son combat pour une lecture évangélique de la Bible fournissent d'utiles outils et exemples pour éviter que la réflexion évangélique actuelle en bibliologie ne se marginalise.

TABLE, TOME LXIII, 2013

Daniel BERGÈSE

Faiblesse et force de la prédication..... 4.89-94

Jean-Marc BERTHOUUD

Trois réflexions sur la doctrine de l'image de Dieu..... 2-3.1-16

Pierre BERTHOUUD

La Bible aujourd'hui au prisme des idéologies 5.1-7

Guy de BRÈS

Sa lettre en prison à son épouse Catherine Ramon..... 4.102-107

Jean-Philippe BRU

Les quatre clés d'une vie chrétienne plus cohérente :
méditation sur Romains 12.1-2 5. 8-13

•livier CHARVIN

Le chrétien et l'influence démoniaque..... 4.53-72

Pierre-Sovann CHAUNY

La Bible face à la société idéologique :
l'éthique protestante et la mutation du capitalisme 5. 67-84

Donald COBB

Le message de Jésus face aux idéologies de son temps 5. 31-48

Edouard COTHENET

Trois réflexions sur la doctrine de l'image de Dieu..... 2-3.1-16

Jean DECORVET

Lecture évangélique de la Bible : le cas de Louis Gaussen ... 5. 85-109

Joël HILLION

Dialogue (avec C. Nicolas) autour de « Qui est mon prochain ? »
..... 2-3.17-32

Pascaline HURIEZ		
La légitimité du prêt à intérêt chez Jean Calvin	2-3.71-105
Yannick IMBERT		
Séculariser, réformer, témoigner. Le défi apologétique de l'islam dans les sociétés laïques.....	4.31-52	
Le message de Jésus face aux idéologies de son temps ...	5. 49-65	
Huib KLINK		
Le développement de la théorie du droit en Occident : de la Réforme à la Révolution française.....	4.1-30	
Gert KWAKKEL		
Idéologie et idolâtrie dans l'Ancien Testament	5. 15-30	
Paul MILLEMANN		
L'anthropologie biblique et la relation d'aide dans l'Eglise	1.1-85	
Les sept péchés capitaux. Faut-il les traiter dans l'accompagnement individuel de la souffrance ?	4.73-87	
Charles NICOLAS		
Dialogue (avec J. Hillion) autour de « Qui est mon prochain ? »	2-3.32-46	
Paul WELLS		
Trois réflexions sur la doctrine de l'image de Dieu	2-3.1-16	
Le sérieux et le scandale de la souffrance. Hébreux 12	2-3.107-114	
Dieu au cœur de nos souffrances	4.95-101	
Stéphane ZEHR		
La régénération par l'Esprit Saint dans le Réveil de la Drôme	2-3.47-69	
Table, tome LXIV, 2013	5. 111	

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 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

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 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: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

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

N° 268 – 2013/5 – JANVIER 2013 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Novembre 2013

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0717 G 81942.



SOLI DEO GLORIA