

GALATES 3-4 : UNE ALLIANCE NI ABROGÉE NI MODIFIÉE

Donald COBB¹

Le problème : l'alliance chez Paul

L'alliance est une catégorie essentielle pour comprendre l'Ancien Testament. Le terme lui-même (*b'érith*) figure plus de 385 fois dans la Bible hébraïque et il est présent dans la plupart des livres qui la composent². Même lorsque le mot lui-même fait défaut, on peut estimer que *le concept* continue à façonner le contenu biblique. Comme l'a souligné A. Jaubert :

La doctrine de l'Alliance est au cœur de la religion juive. Elle concerne les relations intimes de Dieu et de son peuple. Par le fait même, elle engage ce qu'on pourrait appeler une *self-conception* du peuple de Dieu, de son rôle et de sa destinée. Elle impose une vision du monde, une vision des relations avec les autres hommes et avec les autres peuples³.

1. Donald Cobb est professeur de grec et de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Il a récemment soutenu une thèse de doctorat sur la compréhension et la fonction rhétorique de la *diathéké* (alliance) en Galates 3-4. Le présent article résume plusieurs aspects de ce travail.

2. *Berith* se trouve dans 27 des 39 livres de l'Ancien Testament. Parmi les livres historiques, il n'est absent que de Ruth et Esther. On constate également son absence de quelques livres sapientiels : Ecclésiaste et Cantique des cantiques, auxquels on peut ajouter le livre des Lamentations. Il manque également dans plusieurs des petits prophètes, mais cela semble plutôt lié à la taille réduite de ces livres et au caractère circonscrit de leur message. On trouve le plus d'occurrences du mot dans la Genèse (27 fois) et le Deutéronome (27 fois, mais si l'on excepte l'expression l'« arche de l'alliance », ce nombre descend à 22). *Berith* est également employé 25 fois dans le livre de Jérémie.

3. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, Seuil, 1963, p. 15-16.

Mais qu'en est-il de l'alliance chez Paul ? De fait, l'apôtre emploie assez rarement le terme. L'équivalent grec (*diathêkê*) ne se trouve dans ses lettres qu'une dizaine de fois, ce qui a conduit bon nombre de chercheurs à conclure que *la notion* d'alliance aussi y serait marginale⁴. E.P. Sanders, dans son livre sur *Paul et le judaïsme palestinien*, qui a fait date, résume la position de bon nombre de spécialistes à ce sujet :

[...] Nous devons relever le caractère inadéquat des concepts d'alliance pour comprendre Paul. [...] Ce que Christ a fait n'est pas [...] mis en contraste avec ce qu'a fait Moïse mais avec le geste d'Adam. [...] Nous constatons [chez Paul] que *les concepts d'alliance sont transcendés*⁵.

D'autres, comme J.D.G. Dunn, ont emboîté le pas, affirmant par exemple que « le thème de < l'alliance > n'a pas été une catégorie centrale ou majeure » dans la théologie de Paul⁶.

De fait, la question de l'alliance chez l'apôtre des nations est inséparable de *la judaïté* de ce dernier : « son » Évangile se comprend-il en rupture avec le judaïsme des Écritures, ou est-il possible de parler d'une *continuité* entre les deux, le message de la croix étant l'*accomplissement* des promesses que Dieu avait faites à son peuple dans l'Ancien Testament ?

Galates 3-4 fournit des éléments importants pour la discussion, aussi bien sur la place de l'alliance dans la théologie paulinienne que sur les rapports entre l'Ancien Testament et l'Évangile. En effet, c'est dans ces chapitres que le terme *diathêke* revient le plus souvent chez Paul, figurant trois fois au

4. Rm 9.4 ; 11.27 ; 1Co 11.25 ; 2Co 3.6, 14 ; Ga 3.15, 17 ; 4.24 ; Ep 2.12.

5. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1977, p. 514.

6. J.D.G. Dunn, « Did Paul have a Covenant Theology ? Reflections on Rom 9:4 and 11:27 », in *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, S.E. Porter et J.C.R. De Roo (sous dir.), Leyde-Boston, Brill, 2003, p. 306.

cours de l'argument⁷. Cela étant dit, ces chapitres constituent un texte exigeant : l'apôtre y formule son argument de façon souvent elliptique. Il semble, par moments, revenir sur des points pourtant déjà acquis, tout en obligeant le lecteur, dans le même temps, soit à compléter des affirmations partielles, soit à suivre des raisonnements quelque peu alambiqués. C'est d'ailleurs ce qui a conduit plus d'un spécialiste à prétendre que Galates 3-4 manque de cohérence : au-delà d'une conviction essentielle – les chrétiens galates, d'origine non juive, ne doivent pas se faire circoncrire – les divers aspects de ces chapitres ne s'articuleraient pas de façon rigoureusement logique⁸. La conséquence d'un tel présupposé est une exégèse souvent fragmentaire, bon nombre de commentateurs se concentrant avant tout sur les détails du texte, sans vraiment se demander comment ses différentes parties sont reliées les unes aux autres.

Le présent article a donc pour objectif d'esquisser différents aspects de Galates 3-4 en posant la question de leur lien avec la notion d'alliance. Ses conclusions pourront aider à mieux saisir comment Paul comprend ce concept, ainsi que la place qu'il occupe dans sa théologie. De fait, comme nous verrons, discerner plus clairement de tels liens dans ces chapitres permet de mieux en saisir la cohérence globale.

A. Contexte historique et structure de l'argument

On le sait, l'épître aux Galates est la réponse à une situation de crise : des enseignants – très probablement d'origine juive, issus des Églises de Judée (vraisemblablement celle de Jérusalem)⁹ – s'étaient infiltrés dans les communautés de Galatie, en insistant

7. Cf. Ga 3.15, 17 ; 4.24.

8. Cf., par exemple, J.Chr. Beker, *Paul the Apostle. The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphie, Fortress, 1982, p. 57-58 : « Du fait que Galates constitue une réponse polémique au premier degré, et non une proposition dogmatique rigoureuse, une idée fondamentalement cohérente de l'argument n'émerge pas. Son déploiement est complexe et énigmatique, comme le montre la relation entre loi et Évangile. [...] Bien que la force antithétique de l'argument paulinien soit évidente, sa logique est absconse, intuitive et souvent incohérente, car elle est dictée par la crise immédiate. »

9. Cf. Ga 1.22-24 ; 2.4-5, 12.

sur la nécessité pour les chrétiens non juifs de se soumettre à la circoncision¹⁰. En nous appuyant sur la réponse de Paul, mais aussi sur d'autres données, bibliques et extrabibliques, nous pouvons reconstruire, dans les grandes lignes, ce que devait être le message des enseignants¹¹ :

1. Jésus-Christ est l'accomplissement de l'alliance avec Abraham. Or, dès le commencement, Abraham a été circoncis (Gn 17.1-27) et il a pratiqué la Torah. De ce fait, la circoncision constitue, aujourd'hui encore, le moyen d'entrer dans l'alliance, de sorte que ceux-là seuls qui se font circoncire sont « fils d'Abraham »¹².
2. L'alliance du Sinaï prolonge l'alliance avec Abraham et est une avec elle. L'alliance nouvelle en Christ, tout en opérant le pardon et permettant le don de l'Esprit, n'implique l'abrogation ni de l'alliance mosaïque ni de la loi. Elle en confirme plutôt la pérennité.
3. Il en découle que, sans la circoncision, les Galates ne sont pas dans l'alliance. En tant qu'incirconcis, ils ne peuvent ni prétendre au statut de « fils d'Abraham » ni s'imaginer bénéficiaires de la justification, de la vie ou du salut qui sont au cœur de l'alliance.

On le voit, si la prédication des enseignants judéo-chrétiens débouche concrètement sur l'exigence de la circoncision et de la pratique de la Torah, le message lui-même concerne l'appartenance

10. Ga 5.2-3, 6 ; 6.12-13.

11. Nous reprenons ici, avec des modifications, des indications déjà développées in D. Cobb, « La loi provient-elle de la foi ? » Exégèse et théologie dans l'épître aux Galates », *Contre vents et marées. Mélanges offerts à Pierre Berthoud et Paul Wells*, J.-Ph. Bru (sous dir.), Kerygma-Excelsis, Aix-en-Provence-Charols, 2014, p. 56-57.

12. Ce point relève d'une conviction commune au judaïsme du Second Temple, comme le montre le livre paracanonique des *Jubilés* (15.26) : « Tout nouveau-né dont la chair n'est pas circoncise le huitième jour n'appartient pas aux enfants du pacte [= de l'alliance] que le Seigneur a conclu avec Abraham, mais aux enfants de la perdition. Aussi bien n'a-t-il pas sur lui le signe d'appartenance au Seigneur, mais (un signe le vouant) à la perdition, à la destruction sur la terre et à l'extermination, car il a violé l'alliance du Seigneur notre Dieu. » *La Bible. Écrits intertestamentaires* (coll. Pléiades), sans lieu, Gallimard, 1987, p. 700-701 (c'est nous qui soulignons).

à l'alliance et le statut des membres de celle-ci, considérés, eux, comme « fils de l'alliance » ou « fils d'Abraham »¹³.

Nous reviendrons plus loin sur le lien entre l'expression « fils d'Abraham » et la notion d'alliance. Retenons surtout pour le moment qu'aux deux axes centraux de l'enseignement des judéo-chrétiens – à savoir que les Galates, n'étant pas circoncis, ne sont pas dans l'alliance et, de ce fait, ne sont ni « fils d'Abraham » ni justifiés – Paul oppose deux affirmations, dont l'une ouvre et l'autre termine l'argument du chapitre 3. 1°) Les Galates ont reçu l'*Esprit* qui, dans la prophétie biblique, est une des promesses relevant de l'alliance eschatologique (= la « nouvelle alliance »)¹⁴. 2°) Du fait de leur appartenance au Christ, *ils sont déjà fils de Dieu et, a fortiori, fils d'Abraham*¹⁵. Il en découle qu'ils appartiennent d'ores et déjà à la – nouvelle – alliance, qu'ils n'ont donc pas besoin de se faire circoncire et, même, que la circoncision représenterait un pas en arrière, puisqu'elle porterait atteinte à l'œuvre de salut opérée par le Christ (Ga 2.21 ; 5.4). Ces deux points permettent de mieux cerner le développement de l'apôtre jusqu'en Galates 4.7 :

- En *Galates 3.1-14*, Paul approfondit et explique *le don de l'Esprit* comme conséquence de la foi¹⁶ ; c'est l'Esprit, ainsi que la justification et la vie, qui représentent le contenu de la bénédiction promise aux nations en Genèse 12.3¹⁷ ;

13. Le privilège de pouvoir invoquer Abraham comme « père » et de se dire ainsi « fils d'Abraham » est un élément essentiel du judaïsme à l'époque du Nouveau Testament. Cf., par exemple, Mt 3.9 ; Lc 1.55, 73 ; 3.8 ; 16.24, 27, 30 ; 19.9 ; Jn 8.33, 37, 39, 53, 56 ; Ac 13.26 ; Rm 4.1 ; Jc 2.21.

14. Cf. notamment la prophétie d'Ézéchiel : « Je ferai sur vous l'aspersion d'une eau pure, et vous serez purifiés [...]. Je mettrai mon Esprit en vous et je ferai que vous suiviez mes prescriptions, et que vous observiez et pratiquiez mes ordonnances. » (Ez 36.25-27) Cette situation s'assimile ailleurs chez Ézéchiel à l'alliance promise pour les temps eschatologiques (Ez 16.60, 62 ; 34.25 ; 37.26). Les commentateurs, en général, voient dans ces passages un parallèle avec l'« alliance nouvelle » de Jérémie 31. Ainsi, par exemple, G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament : t. 2, Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 203.

15. Comme Paul le dit explicitement en Ga 3.29 : « Or, si vous êtes à Christ, alors vous êtes la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse. » (Notre traduction) Sauf indication, les traductions bibliques sont tirées de la Bible Segond révisée, dite « à la Colombe ».

16. Ga 3.2-3, 14.

17. Ga 3.7-9, 11, 14.

- *Galates 3.15-29* approfondit le thème de *l'héritage promis au Christ, le Fils de Dieu*¹⁸ : ceux qui sont en Christ reçoivent, à leur tour, le statut de *filis de Dieu*, conformément à la prophétie d'Osée 2.1¹⁹ ;
- *Galates 4.1-7* récapitule l'argument, *combinant les thématiques des héritiers et de l'Esprit* (v. 6-7).

On le voit, ces deux thèmes de l'Esprit et du statut de fils-héritiers structurent tout l'argument qui va de 3.1 à 4.7. Notons en outre que cet argument *s'organise en triptyque, où revient chaque fois, avec des variations* : Abraham, la loi et la malédiction (ou la servitude), et le don de l'héritage ou de l'Esprit en Christ²⁰. Ce point, important pour saisir la cohérence de l'argument, permet déjà de tirer une première conclusion en rapport avec notre question initiale. L'argument des adversaires concernait essentiellement l'appartenance à l'alliance et ses conséquences ; *la réponse de Paul, articulée autour de l'Esprit eschatologique et du statut de fils de Dieu-héritiers, a toutes les chances d'être, elle aussi, un argument d'alliance*, aboutissant néanmoins à des conclusions contraires à l'argument auquel elle s'oppose.

B. Une lecture « alliante » de l'Ancien Testament (Galates 3.6-14)

Cette conclusion trouve une confirmation en Galates 3.6-14, passage consistant essentiellement en une « chaîne » de citations tirées de la Genèse (v. 6 et 8), du Deutéronome (v. 10 et 13), du Lévitique (v. 11) et du prophète Habacuc (v. 12), mais aussi en des allusions à d'autres « promesses » en rapport avec l'Esprit

18. Cf. Ps 2.7-8, où le Messie (v. 2) s'exclame : « Je publierai le décret de l'Éternel ; il m'a dit : *Tu es mon fils ! C'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui. Demande-moi et je te donnerai les nations pour héritage, et pour possession les extrémités de la terre.* »

19. « Pourtant le nombre des fils d'Israël deviendra comme le sable de la mer, qui ne peut ni se mesurer ni se compter ; à l'endroit où on leur disait : Vous n'êtes pas mon peuple ! On leur dira : Fils du Dieu vivant ! »

20. Ga 4.1-7, bien que ne mentionnant pas Abraham, reprend clairement le contenu des deux premières parties.

(v. 14)²¹. Relevons deux points en rapport avec ces textes de l'Ancien Testament et cette section de Galates plus globalement.

B.1 : Des passages centrés sur l'alliance

Un premier constat, assez remarquable, est que la plupart de ces citations proviennent de contextes où il est explicitement question de l'alliance. L'exemple le plus clair est la mention d'Abraham (v. 6) : « Abram crut en l'Éternel qui le lui compta comme justice. » (Gn 15.6) Si ce verset de la Genèse parle d'abord de *la foi* du patriarche, l'ensemble du chapitre s'oriente pourtant vers *l'établissement de l'alliance abrahamique*. Aussi lisons-nous en Genèse 15.18 : « En ce jour-là, l'Éternel conclut une alliance avec Abram en disant : Je donne ce pays à ta descendance ; depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve [...]. » D'autre part, comme les commentateurs le reconnaissent en général, l'alliance de Genèse 15 se comprend en rapport avec la bénédiction du chapitre 12, que Paul cite juste après : « Je bénirai ceux qui te béniront, je maudirai celui qui te maudira. *Toutes les familles de la terre seront bénies en toi.* » (Gn 12.3) L'alliance formalise cette promesse, qui lui donne aussi son orientation ultime.

Deutéronome 27.26, de même, cité en Galates 3.10, occupe une place particulière dans ce livre où Moïse annonce le renouvellement de l'alliance du Sinai alors qu'Israël s'apprête à entrer dans le pays promis : « Maudit soit celui qui n'accomplit pas les paroles de cette loi pour les mettre en pratique ! – Et tout le peuple dira : Amen ! » L'importance de ce chapitre, par lequel s'achève ce que l'on appelle souvent le « dodécalogue sichémitte » (Dt 27.12-26)²², se voit à plusieurs niveaux. Premièrement, sur le plan littéraire, il fait fonction de charnière : il vient à la suite de la législation deutéronomique (chap. 12-

21. « Cela pour que la bénédiction d'Abraham parvienne aux païens en Jésus Christ, et qu'ainsi nous recevions, par la foi, l'Esprit, *objet de la promesse.* » (Ga 3.14, TOB) Cette mention de « promesse de l'Esprit » fait certainement référence à Ez 36.25-27 et Ez 37.1-14, mais aussi, sans doute, à d'autres, comme Es 44.2 (*cf. infra*).

22. « Dodécalogue » = table de douze commandements.

26), et il résume par avance les bénédictions et malédictions liées à l'alliance qui seront détaillées en Deutéronome 28-29. Deuxièmement, il donne, plus précisément, des instructions concernant le *renouvellement de l'alliance* à Sichem, une fois le peuple installé dans le pays. Troisièmement, le verset 26, que Paul cite ici, récapitule les malédictions qui devront être annoncées du haut du mont Ébal et qui soulignent la nécessaire conformité aux préceptes les plus intérieurs de la Torah²³.

Lévitique 18.5, que Paul cite au verset 11 – « Vous garderez mes principes et mes ordonnances : *l'homme qui les pratiquera vivra par eux*. Je suis l'Éternel » –, est tout aussi important car, dans le Lévitique, il vient en introduction à la toute dernière partie de la législation du Sinaï proprement dite (Lv 18-26). De même, situé au début du chapitre 18, à la suite du rappel du décalogue (= l'interdiction des images, v. 3), ce verset résume l'*ensemble des exigences et promesses de la législation mosaïque*²⁴.

Il convient d'ajouter que l'importance de ces passages a bien été perçue par d'autres à l'époque de Paul. En effet, les instructions de Deutéronome 27 ont été reprises à Qumrân comme inspiration première du *renouvellement annuel de l'alliance* pratiqué par ce mouvement²⁵. De même, Lévitique 18.5 a été compris, dès l'époque de l'Ancien Testament, comme un « précis » de la

23. Les malédictions dans ce chapitre visent des péchés qui pourraient passer inaperçus, qui se font « en cachette » ou seraient commis contre des personnes sans moyen de se protéger. Paul cite le v. 26 avec quelques modifications. D'abord, il retient, avec la version grecque de l'Ancien Testament (la LXX), une notion « totalisante » moins appuyée dans l'hébreu : « Maudit soit *tout* homme (*pas anthrôpos*) qui ne persévère pas dans *toutes* les paroles (*en pasin tois logois*) de ce livre de la loi [...] ». (Notre traduction) Ensuite, Paul y intègre une expression que l'on trouve plusieurs fois dans le Deutéronome en rapport avec les malédictions de l'alliance : « Car il est écrit : Maudit soit quiconque ne persévère pas dans toutes les choses *qui sont écrites dans le livre de la loi*, afin de les mettre en pratique. » (Dt 28.61 ; 29.19, 20, 26) La reprise de cette expression sert très certainement à intensifier la malédiction, déjà très forte dans le Deutéronome.

24. Ainsi, par exemple, F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, Londres-New York, T&T Clark, 2004, p. 317 ; J. Milgrom, *Leviticus 17-22. A New Translation With Introduction and Commentary* (coll. AB), New York-Londres, Doubleday, 2000, p. 1709-1710.

25. Cf. notamment 1QS II,1-18.

loi de Moïse dans sa globalité²⁶. En citant l'Ancien Testament, Paul choisit donc des textes qui, à l'époque, *fonctionnaient comme des « raccourcis » pour désigner l'ensemble de la loi et qui résumaient l'essentiel de l'alliance du Sinaï*. De même, les textes de la Genèse se rapportant à Abraham sont connus et souvent cités. En revanche, la « justice » qui lui est imputée était régulièrement mise en rapport avec la circoncision de Genèse 17, ainsi qu'avec le sacrifice d'Isaac au chapitre 22²⁷. Paul semble être à peu près le seul à voir dans l'énoncé de Genèse 15.6 la clé essentielle pour comprendre Abraham, et ce de façon totalement indépendante de la circoncision.

B.2 : Une lecture traditionnelle et une terminologie d'alliance

Le choix des textes le montre donc bien, Paul bâtit son argument en réfléchissant à la notion d'alliance. Deux autres éléments confirment cette conclusion. Le premier est l'ordre dans lequel ces textes s'enchaînent :

- Abraham
- La loi de Moïse (résumée par le Deutéronome et Lv 18.5)
- La désobéissance d'Israël et les malédictions de l'alliance
- L'œuvre du Messie et le don de l'Esprit

En outre, Paul décrira la situation eschatologique, en Galates 4.27, à l'aide du texte prophétique d'Ésaïe 54.1. Or, ces composantes et cet ordre sont assez typiques de ce que l'on voit dans d'autres textes du judaïsme récapitulants l'histoire de

26. Lv 18.5 est repris, de façon allusive, en Ez 20.10, 13, 21, comme aussi en Né 9.29, et, dans la littérature du Second Temple, en *Si* 45.5 ; *4Esd* 7.21 ; CD III.18 ; 4Q266 (4QDa), frag. 11,12a ; 4Q504, frag. 6.16, etc.

27. Ainsi, par exemple, *Si* 44.18-21 : « Le grand Abraham, ancêtre d'une multitude de nations [...] observa la loi du Très-Haut et entra dans une alliance avec lui. *Dans sa chair il établit l'alliance et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle*. C'est pourquoi Dieu lui assura par serment que les nations seraient bénies en sa descendance [...]. » Cf. aussi *IM* 2.52 : « Abraham n'a-t-il pas été fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été compté comme justice ? » (TOB)

l'alliance entre Dieu et Israël. Prenons, à titre d'illustration, la prière de Néhémie 9 :

L'alliance avec Abraham : « C'est toi, SEIGNEUR Dieu, qui as choisi Abram, qui lui as fait quitter Our-des-Chaldéens et qui lui as donné le nom d'Abraham. Tu as trouvé son cœur digne de ta confiance, *tu as conclu l'alliance avec lui* [...]. » (Né 9.7-8)

Le don de la loi : « Tu es descendu sur le mont Sinaï, du ciel tu leur as parlé et tu leur as donné des règles droites, des lois de vérité, des prescriptions et des commandements excellents [...] par l'intermédiaire de Moïse, ton serviteur. » (Né 9.13-14)

La désobéissance du peuple et la citation de Lévitique 18.5 : « Tu les as avertis pour qu'ils reviennent à ta loi ; mais ils se sont montrés arrogants et n'ont pas écouté tes commandements. Ils ont péché contre tes règles – *alors que l'homme qui les met en pratique vit par elles* ; ils se sont montrés rebelles et rétifs, ils n'ont pas écouté. [...] Alors tu les as livrés aux peuples des pays. » (Né 9.29-31)

Les malédictions du Deutéronome et l'esclavage : « Et aujourd'hui, nous sommes esclaves ! Le pays que tu as donné à nos pères, pour qu'ils en mangent le fruit et qu'ils jouissent de ses biens, nous y sommes esclaves ! Ses produits abondants sont pour les rois que tu as placés à notre tête, à cause de nos péchés ; ils dominent à leur gré sur nos corps et sur nos bêtes, et nous sommes dans une grande détresse ! » (Né 9.36-37)²⁸

La prière de Néhémie ne débouche pas sur l'espérance d'une délivrance eschatologique, comme le font d'autres textes, mais l'exemple suffit à montrer que l'ordre et le choix des citations en Galates 3-4 suit bien une lecture traditionnelle, d'ailleurs souvent en rapport explicite avec l'alliance²⁹.

En outre, plusieurs motifs dans cette section de Galates relèvent clairement de l'alliance : la notion de « justice » ou

28. L'ensemble des citations de ce passage est tiré de la NBS.

29. Cf. Né 9.32 : « Et maintenant, notre Dieu, Dieu grand, vaillant et redoutable, *toi qui gardes l'alliance et la fidélité*, ne regarde pas comme peu de chose la peine qui nous atteint [...]. »

de « justification » (*dikaïosunê*) décrit souvent dans l'Ancien Testament la réalité essentielle de l'alliance³⁰ ; l'expression « fils d'Abraham » désigne, dans le judaïsme de l'époque du Nouveau Testament comme dans le rabbinisme ultérieur, les vrais membres de l'alliance³¹. De plus, les notions mêmes de « bénédiction » et de « malédiction », assorties à celle de la « vie », font partie du langage typique de l'alliance dans l'Ancien Testament³².

* * *

Si le terme « alliance » fait lui-même défaut dans ces versets, il n'en demeure pas moins que le choix des textes, l'ordre dans lequel Paul les présente et le vocabulaire suggèrent très nettement la présence d'un argument d'alliance différent, s'opposant à celui des enseignants judéo-chrétiens : le Christ est venu afin de prendre sur lui les *malédiction*s de l'alliance – celle du Sināï – pour que les *bénédictions* de l'alliance – celle d'Abraham – puissent s'étendre aux nations. Ces promesses incluent la justification, mais aussi la vie et l'Esprit, tous les trois objets des promesses prophétiques en rapport avec l'alliance eschatologique annoncée pour « la fin des temps »³³.

C. La *diathêkê* en Galates 3.15-4.7

En Galates 3.15 Paul utilise, pour la première fois dans son argument, le terme *diathêkê*, qui traduit régulièrement dans la LXX l'hébreu *b'êrîth*, « alliance ». Il l'emploie une deuxième fois au verset 17, soulignant ainsi son importance pour l'argument.

30. Cf., par exemple, B.W. Longenecker, « Defining the Faithful Character of the Covenant Community », *Paul and the Mosaic Law* (sous dir. J.D.G. Dunn), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1996, p. 81 ; S.E. Porter, « The Concept of Covenant in Paul », *The Concept of the Covenant in the Second Temple Period*, p. 282-283.

31. Cf. Ac 3.25 ; 7.8, et, pour le judaïsme rabbinique, L.H. Schiffman, « The Rabbinic Understanding of Covenant », *Review and Expositor* 84 (1987), p. 289-298.

32. Cf., par exemple, Dt 30.19-20 : « J'ai mis devant toi *la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta descendance, pour aimer l'Éternel, ton Dieu, pour obéir à sa voix et pour t'attacher à lui.* »

33. Cf., pour la promesse de justification, Es 45.8, 24-25 ; 46.13 ; 48.18 ; 51.5-6, 8 ; 53.11 ; 54.14.

L'introduction de ce vocable oriente, en fait, tout ce que Paul dira jusqu'à la fin du chapitre (Ga 3.15-29), et même, dans le dernier volet du triptyque, Galates 4.1-7. Plusieurs aspects de ces deux sections méritent un développement particulier.

C.1 : Un testament ou une alliance ?

Une première remarque touche au sens même de *diathêkê*. De fait, en dehors du Nouveau Testament et de la LXX, ce terme a surtout le sens de « testament ». C'est d'ailleurs ainsi qu'il est traduit le plus souvent ici : « Frères, je parle à la manière des hommes : quand *un testament* est établi en bonne forme, bien que fait par un homme, personne ne l'abolit ou n'y fait d'adjonction. » La majorité des commentateurs estime que c'est bien ce sens qu'il faut garder, en tout cas pour le verset 15. Cela étant dit, cette traduction pose une difficulté majeure car, à l'époque du Nouveau Testament, un testament pouvait être modifié à tout moment, au gré du testateur !³⁴ Un exemple particulièrement clair en est donné dans le document *P. Oxyrhynchos* 494, où le testateur en question dit : « Tout ce que je pourrais écrire en bas du présent contrat testamentaire, *pour y enlever ou ajouter un élément quelconque*, ou pour faire don à d'autres bénéficiaires, ou pour exprimer d'autres volontés, cela aussi sera valide. »

Plusieurs spécialistes, conscients de cette difficulté, ont tenté de faire appel à des arrangements testamentaires plus ou moins répandus, où le testateur pouvait, de son vivant, faire don de ses biens à un héritier tout en retenant un droit d'usufruit. L'objection principale à ces interprétations est que l'on ne désignait pas de tels arrangements du nom de *diathêkê*³⁵.

34. Une clause à cet effet faisait habituellement partie des documents testamentaires : « Aussi longtemps que je suis en vie, j'ai toute autorité sur mes biens, afin, si je le souhaite, de compléter et modifier à leur sujet le présent testament, voire de l'abroger. » Plusieurs demandes de révocation de testament provenant de cette période ont d'ailleurs été conservées.

35. Cf., pour un bon tour d'horizon des différentes propositions, M. Rastoin, *Tarse et Jérusalem. La double culture de l'Apôtre Paul en Galates 3,6-4,7* (coll. AnBib), Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, p. 174-185.

C'est pourquoi une minorité de chercheurs soutiennent que Paul ne parlerait pas ici d'un testament, mais uniquement d'une *alliance*, celle que Dieu a conclue avec Abraham³⁶. La difficulté majeure de cette interprétation est que la description du verset 15 utilise bien un vocabulaire typiquement testamentaire. Ce vocabulaire, joint à la mention d'héritage et de tutelle d'enfants jusqu'à la majorité dans les versets suivants, amène la plupart des commentateurs à y voir un jeu de mots. Au verset 15, Paul introduirait la notion de *diathêkê* avec un sens de « testament » ; toutefois, au verset 17, c'est l'idée d'« alliance » qui prédominerait.

Que faut-il penser de ces différentes propositions ? Nous pouvons relever plusieurs points :

- La nature modifiable des testaments de l'époque milite en effet fortement *contre* le sens de « testament » au verset 15.
- Comme le remarque S.W. Hahn, une référence sans ambiguïté au « testament » représenterait un lapsus dans un argument où Paul réfléchit en rapport avec la Torah et l'alliance du Sinaï : « Puisque la discussion en cours concerne l'interprétation de la Torah juive [...], il est difficile d'imaginer quelle force rhétorique ou quelle pertinence Paul ou ses adversaires auraient perçues dans une analogie tirée des tribunaux séculiers. »³⁷

36. Cf. S.W. Hahn, « Covenant, Oath, and the Aqedah : [DIATHEKE] in Galatians 3:5-18 », CBQ 67 (2005), p. 79-100 ; J.J. Hughes, « Hebrews IX 15 ff. and Galatians III 15 ff. A Study in Covenant Practice and Procedure », *NovT* 21 (1979), p. 27-96 ; J.C. Meyer, *The End of the Law : Mosaic Covenant in Pauline Theology* (coll. NACSBT), Nashville, B&H Publishing Group, 2009, p. 139 ; Th.R. Schreiner, *Galatians* (coll. ZECNT), Grand Rapids, Zondervan, 2010, p. 227.

37. S.W. Hahn, « Covenant, Oath, and the Aqedah », p. 81.

- De fait, même dans des écrits juifs de langue grecque, *diathêkê* pouvait bien désigner une alliance *humaine*, qui restait toutefois non modifiable³⁸.
- Une référence à l'*alliance* avec Abraham semble certaine au verset 17 : « Or je dis ceci : que la loi, qui est survenue quatre cent trente ans après, n'annule point une *alliance antérieurement confirmée par Dieu*, de manière à rendre la promesse sans effet. » (Darby)
- Cela étant dit, le langage testamentaire est bien présent et, de fait, l'idée de « testament » semble supposée dans les versets qui suivent, parlant tour à tour du « surveillant » (*paidagôgos*) d'un enfant mineur (Ga 3.23-25), placé sous la protection de « gardiens et gestionnaires » jusqu'au jour où il peut accéder à l'héritage (Ga 4.1-2).

Ces points, pris ensemble, suggèrent que Paul pense bien à l'alliance avec Abraham et que c'est ainsi qu'il convient de traduire *diathêkê* dans ces versets. Cependant, il y a bien un jeu de mots. Aussi, *tout en parlant de l'alliance entre Dieu et Abraham, Paul utilise, en même temps, des termes propres à évoquer des pratiques testamentaires*. Non pas qu'il se serve du terme *diathêkê* pour ensuite l'investir d'un sens autre que celui qu'il a dans les textes bibliques ; mais les notions s'attachant au testament sont suffisamment proches des perspectives bibliques pour que l'idée d'une *diathêkê*-testament illustre ce que Paul veut mettre en évidence au sujet de la *diathêkê*-alliance.

38. Comme Hahn le remarque encore, l'alliance entre Israël et les Gabaonites en donne une bonne illustration (Jg 9.15, 19-20 ; cf. aussi 2S 21.1-14). L'auteur mentionne également 1M 11.9 : « Il envoya des ambassadeurs au roi Démétrius pour lui dire : «Viens, concluons ensemble une alliance (*diathêkê*) : je te donnerai ma fille [...] et tu régneras sur le royaume de ton père. » (Notre traduction. Cf. 1, 11) Hahn commente ce passage : « L'auteur de *1 Maccabées* nous fournit l'exemple d'un Juif hellénistique n'écrivant pas si longtemps avant Paul, qui comprenait [*diathêkê*] dans le sens de [*berith*], ou «alliance», et qui appliquait le terme, avec ce sens, à une situation humaine relativement récente. » « Covenant, Oath, and the Aqedah », p. 84-85.

C.2 : L'argument des versets 15-29

En tenant compte des remarques ci-dessus, nous pouvons traduire ainsi les versets 15-17 :

Frères, je parle à la manière des hommes : quand une alliance est établie en bonne forme, bien que faite par un homme, personne ne l'abolit ou n'y fait d'adjonction. Or les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance. Il n'est pas dit : et aux descendance, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais comme à une seule : et à ta descendance, c'est-à-dire au Messie. Voici ce que je veux dire : une alliance déjà établie en bonne forme par Dieu ne peut pas être annulée par la loi survenue quatre cent trente ans plus tard, ce qui anéantirait la promesse³⁹.

L'apôtre met en avant ici deux éléments centraux qu'il développera dans les versets suivants : l'alliance établie avec Abraham est première, à tout point de vue, par rapport à la loi. De même, l'objet ultime de l'alliance (ou du testament !) est l'héritier, le messie (v. 16). Approfondissons ces deux points.

a) La primauté de l'alliance-promesse

Que l'alliance abrahamique se situe avant le don de la loi, voilà qui s'impose comme une évidence à quiconque lit la Genèse. Cette antériorité permet à Paul de souligner que, puisque l'alliance de Genèse 15 fut établie sur la base de *la promesse divine, saisie par la foi*, et cela sans référence à la circoncision, la loi, venue plusieurs siècles après, ne saurait en modifier ni la structure ni le *modus operandi*, compris comme promesse et foi, respectivement. C'est pourquoi, comme Paul le soulignera au verset 21, la loi n'est pas *contre* la promesse. Elle n'opère pas au même niveau et n'a pas la même finalité. Dans quel but a-t-elle donc été donnée ? Dans le temps qui s'étend entre la promesse

³⁹. Nous modifions la traduction de la Colombe pour mieux refléter les éléments dégagés dans ce qui précède.

et son accomplissement, la loi sert à *dévoiler et à définir le péché* (v. 19)⁴⁰.

Poursuivant l'idée de la *diathêkê*, mais dans la perspective d'un jeu de mots sur « testament », Paul envisage ensuite cette période intermédiaire sous les traits d'un « surveillant » (*paidagôgos*) : contrairement à une conviction courante dans le judaïsme du Second Temple, la loi n'est pas source de liberté, dit-il, mais d'« enfermement ». En cela, elle a une fonction ancillaire – d'esclave – pour le temps où l'enfant héritier est encore mineur (v. 21-24). Le rôle de la loi comme « pédagogue » a beaucoup été discuté. Dans l'Antiquité, le *paidagôgos* était un esclave chargé de surveiller l'enfant. La théologie classique en a souvent fait un « éducateur » ou « tuteur », ayant la noble tâche de conduire le peuple au Christ. Pour beaucoup de commentateurs récents, en revanche, le *paidagôgos* se serait à peine distingué d'un geôlier. Ainsi, la surveillance de la loi aurait représenté un véritable *emprisonnement*. La réalité se trouve très certainement entre les deux. En effet, le *paidagôgos* pouvait être très apprécié et aimé des enfants⁴¹. Cependant, sa tâche n'était pas d'abord éducative ; s'il pouvait aider à élever l'enfant, sa responsabilité était d'abord de le surveiller, de le protéger et de le punir lorsqu'il désobéissait⁴². C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le propos de Paul ici : la loi fut donnée à Israël pour la période de l'« enfance », alors que le peuple de Dieu vivait dans l'attente du Messie. Sans être néfaste, sa fonction était d'abord restrictive et allait de pair avec une absence de liberté.

Il est important de souligner que, dans toute cette partie de Galates, Paul parle du rôle de la loi envers *Israël*, au temps de l'Ancien Testament. À ce titre, il fait une distinction nette

40. La TOB paraphrase bien, à notre avis, l'idée de ce verset : « Dès lors, que vient faire la loi ? Elle vient s'ajouter *pour que se manifestent les transgressions*, en attendant la venue de la descendance à laquelle était destinée la promesse. »

41. Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 11, 4 (éd. J. Souilhé), Paris, Les Belles Lettres, 1943, p. 44-47, qui assimile l'amour du *paidagôgos* pour l'enfant à celui des parents.

42. Cf. la définition du *Grand Bailly* : « Qui conduit des enfants, *c.-à-d.* 1 esclave chargé de conduire les enfants à l'école. » (Italiques et caractères gras dans le texte)

entre « nous » (= Israël)⁴³ et « vous » (les non-Juifs)⁴⁴, le « nous exclusif » pouvant devenir un « nous inclusif » englobant Juifs et non-Juifs, mais seulement à partir du Christ⁴⁵. La loi « nous » fut donnée, dit-il, au peuple de l'Ancien Testament dans l'attente de l'héritier.

b) L'unique descendant d'Abraham

En parlant de la *diathêkê*, Paul introduit également le terme de « descendance » (*sperma*), rapportant au Messie l'emploi du singulier dans la Genèse (v. 16). Certains commentateurs ont vu dans cette précision une simple stratégie rhétorique, dénuée de fondement exégétique. De fait, Paul semble utiliser ici un procédé interprétatif appelé *gezerah shawah*, présent dans la littérature rabbinique comme à Qumrân, par lequel deux textes apparemment sans lien entre eux pouvaient être rapprochés grâce à un vocabulaire commun⁴⁶. Si Genèse 15 fournit le premier texte, quel serait le second ? Plusieurs pensent à 2 Samuel 7.12-16, la promesse divine à David, concernant sa « descendance » :

Je maintiendrai ta descendance (*sperma*) après toi, celui qui sera sorti de tes entrailles, et j'affermirai son règne. [...] Moi-même je serai pour lui un père, et lui, il sera pour moi un fils. S'il commet des fautes, je le corrigerai avec le bâton des hommes et avec les coups des humains ; mais ma bienveillance ne se retirera pas de lui [...]. Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés devant toi, ton trône pour toujours affermi. »

À David comme à Abraham, Dieu lui-même, dans le cadre d'une alliance solennelle, fait la promesse de susciter une « descendance ». À l'époque du Nouveau Testament, cette promesse d'un descendant davidique – qui reçoit aussi le titre

43. Ga 3.13, 23-25 ; 4.3, 5a.

44. Ga 3.26-29 ; 4.6, 8-11, 21, 28.

45. Ga 3.14 ; 4.5b, 31. Dans ces versets, le « nous » a donc le sens de « nous tous ». Cf. R. Burnet, « Les ambiguïtés du « nous » dans l'épître aux Galates », *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du IIIe Colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique*, Paris, Cerf, 2007, p. 467-476.

46. Cf., à ce sujet, M. Rastoin, *Tarse et Jérusalem*, p. 93-144.

de « Fils » de Dieu⁴⁷ – était considérée comme une annonce du Messie. Ainsi, souligne Paul, le vrai « Fils » et « héritier » est le Christ lui-même ; c'est lui que visait l'alliance divine établie avec Abraham⁴⁸.

Or, poursuit l'apôtre, une fois l'héritier venu, la loi – à commencer par le précepte de la circoncision – n'a plus de raison d'être (v. 25). Elle a été donnée pour un temps et un temps seulement. Le Christ étant Fils de Dieu et héritier, ceux qui sont en lui deviennent à leur tour « fils de Dieu » et héritiers, selon la promesse. Ils sont donc déjà, à *plus forte raison*, fils d'Abraham (v. 29). Étant déjà membres de l'alliance eschatologique, ils n'ont aucunement besoin de se soumettre à la circoncision pour y entrer.

* * *

Nous pouvons résumer ainsi ces versets : l'alliance avec Abraham – celle qui, en dehors de toute référence à la circoncision, promettait la justification, la vie et l'Esprit (Ga 3.6-14) – n'a pas été *remplacée* par la loi. Celle-ci ne l'a pas davantage *modifiée* dans sa structure ou *son modus operandi* essentiels, que sont *la promesse et la foi*. Ainsi, la Torah ne saurait être imposée comme une obligation à l'Église, car elle concernait le temps où Israël vivait dans l'attente du Messie.

C.3 : L'attente de l'héritage en Galates 4.1-7

Galates 4.1-7 constitue le troisième volet du triptyque de l'argument théologique-biblique. Il prolonge les images de 3.23-25, développant plus spécialement la situation de l'enfant-héritier. Les termes « gardiens et intendants » (v. 2) rappellent d'ailleurs bien une situation que l'on voit dans les testaments de l'époque : en cas de décès du père, l'enfant-héritier sera

47. Cf., par exemple, Ps 2.8, cité plus haut, note 18.

48. De fait, l'Ancien Testament déjà rapproche par endroits le descendant (ultime) d'Abraham du descendant idéal de David, c'est-à-dire du Messie. Cf., par exemple, Ps 72.17 (« Son nom subsistera toujours, aussi longtemps que le soleil, son nom se perpétuera. Par lui on se bénira mutuellement, toutes les nations le diront heureux »), texte qu'il convient de rapprocher de Gn 12.3.

élevé par un (ou des) gardien(s) jusqu'à ce qu'il parvienne à la majorité. C'est à ce moment-là qu'il pourra enfin jouir de son statut de propriétaire – ou de « maître » – de l'ensemble des biens familiaux⁴⁹. Les images développées dans ces versets sont donc formulées, comme dans la section précédente, en rapport avec la *diathêkê* en 3.15, Paul y jouant sur le registre testamentaire. Comme dans l'image du *paidagôgos*, l'enfant – le « nous » du verset 3 – représente le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, vivant dans l'attente du Messie⁵⁰. Relevons deux points particuliers en rapport avec ces versets.

a) Les éléments rudimentaires du monde

Au verset 3, Paul dit qu'Israël sous la loi était soumis « aux éléments rudimentaires du monde ». Comme beaucoup d'aspects de ces deux chapitres, l'expression a engendré une multiplicité d'interprétations. Il faut la comprendre, nous semble-t-il, en rapport avec son sens habituel en dehors du Nouveau Testament. En effet, l'expression grecque (*ta stoixeia tou kosmou*) désignait, pour ainsi dire invariablement, dans la pensée de l'époque *les quatre éléments fondamentaux de l'univers* : l'eau, le feu, l'air et la terre, c'est-à-dire les composantes essentielles du monde matériel, perceptible⁵¹. Dans un passage éclairant, Philon d'Alexandrie parle des « éléments rudimentaires » du monde sensible en détaillant ainsi l'action créatrice de Dieu :

Ayant pris [la substance indivise de l'univers], il se mit à la partager ainsi : d'abord il faisait deux parts, le lourd et le léger,

49. Cf. J.K. Goodrich, « 'As long as the heir is a child' : The Rhetoric of Inheritance in Galatians 4:1-2 and P.Ryl. 2.153 », *NovT* 55 (2013), p. 61-76. L'objection est parfois avancée qu'une telle métaphore ne saurait convenir dans l'argument de Galates, puisqu'elle suppose que le père est décédé, ce que l'on ne saurait dire de Dieu. La remarque est légitime en soi mais elle oublie que l'élément de comparaison dans une métaphore est toujours imparfait ; il s'applique, par définition, à certains aspects du référentiel et non à tous.

50. Comme le montrent bien les v. 4-5 : « Mais lorsque les temps furent accomplis, Dieu a envoyé son Fils, né d'une femme, né sous la loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la loi [...] »

51. Selon M.C. De Boer, *Galatians. A Commentary* (coll. NTL), Louisville, Westminster-John Knox, 2012, p. 253, c'est toujours le sens qu'aurait cette expression en dehors du Nouveau Testament. Voir aussi, du même auteur, « The Meaning of the Phrase [*ta stoixeia tou kosmou*] in Galatians », *NTS* 53 (2007), p. 204-224.

séparant l'épais du subtil ; ensuite, il partage de nouveau ces deux parts : le subtil, en air et en feu ; l'épais, en eau et en terre ; *et tels furent les éléments (stoixeia) sensibles qu'il plaça d'abord comme fondements, pourrait-on dire, pour le monde sensible*⁵².

Que veut dire Paul en Galates 4 ? Avant la venue du Messie, la vie en Israël était réglée par divers préceptes de la Torah et ne pouvait se caractériser par la liberté des héritiers parvenus à l'âge adulte. Ces règles s'appuyaient, en définitive, sur des éléments simplement matériels : l'observance des cycles lunaires ou hebdomadaires, l'interdiction de certains aliments, le port d'un certain habillement ou de certains tissus, et ainsi de suite. Les lois spécifiques de la Torah *relevaient donc du monde tangible et ne s'élevaient pas au-dessus de lui*⁵³. De plus, comme le chapitre 3 le soulignait déjà, ces lois n'avaient leur sens et leur pertinence que dans le contexte précis de l'« enfance ». Une fois le Christ venu et la promesse accomplie en lui, elles ont perdu leur raison d'être. Comme Paul le suggère aux versets 8-9, en dehors de l'attente suscitée par la promesse du Messie, ces lois ne se distinguent pas, fondamentalement, des pratiques païennes auxquelles les Galates se livraient avant de connaître le Christ !

b) Le conflit des images : héritage ou adoption ?

Une deuxième difficulté est souvent relevée en rapport avec cette section. Aux versets 1-2, l'apôtre développe l'image de l'enfant mineur, ce qui suppose une relation préalable avec le père. Pourtant, aux versets 5-7, il introduit l'idée d'adoption – il faut entendre par là l'adoption d'*esclaves*⁵⁴. Les deux métaphores sont clairement contradictoires. Un fils n'a pas besoin d'être adopté, puisqu'il est déjà fils ; par contre, un esclave ne peut

52. *Quis rerum divinarum heres sit*, 134 (éd. M. Harl), Paris, Cerf, 1966, p. 233.

53. Cf. aussi Col 2.8, 20-23, où l'on trouve la même expression avec, très certainement, le même sens.

54. Cf. v. 7 et, pour le contexte commercial du verbe *exagorazô* (« racheter », v. 5) en rapport avec le rachat des esclaves, C. Spicq, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Fribourg-Paris, Éditions Universitaires Fribourg-Cerf, 1991², p. 38-40, en particulier la note 4.

jamais, en tant qu'esclave, prétendre à l'héritage, précisément parce qu'il n'est pas fils !

L'incohérence s'explique, une fois de plus, par la prise en compte de la *diathêkê*, illustrée par des pratiques testamentaires mais comprise comme *alliance divine*. En effet, aussi bien l'idée d'une délivrance décisive que celle d'une adoption définitive *faisaient partie des espérances liées à l'alliance promise pour la fin des temps, celle que le livre de Jérémie qualifiait d'« alliance nouvelle »* (Jr 31.31-34). Nous l'avons vu, le prophète Osée, en parlant d'une *rédemption* analogue à la sortie d'Égypte (Os 2.17) et de l'alliance eschatologique (v. 20-22), annonçait que celle-ci irait de pair avec *l'adoption* : « À l'endroit où on leur disait : Vous n'êtes pas mon peuple ! On leur dira : Fils du Dieu vivant ! »⁵⁵ La venue du Christ représente l'accomplissement des attentes en rapport avec la nouvelle alliance : parce qu'il est le Fils de Dieu davidique, celui qui a enlevé la malédiction de la loi et fait venir l'Esprit, ceux qui sont en lui deviennent à leur tour « fils de Dieu ». Avec le Christ, ils reçoivent l'adoption et l'héritage des enfants du Père.

* * *

Galates 3.15-4.7 apporte donc des éléments importants pour cerner la compréhension et la fonction de l'alliance chez Paul. L'introduction de la *diathêkê* lui permet de jouer sur les différents sens du mot. Fondamentalement, Paul pense à *l'alliance*, celle établie avec Abraham : la loi, venant plusieurs siècles plus tard, ne peut abroger son caractère de promesse saisie par la foi. En ce sens, la loi ne représente pas un système concurrentiel qui tenterait d'y substituer une autre logique de salut. Elle est provisoire et sert surtout à aiguïser l'attente vis-à-vis du Christ, de sa justice et de la vie que devait donner l'Esprit eschatologique. Rappelons-le, l'introduction du terme de l'alliance en 3.15-17 développe la référence à Genèse 15 en Galates 3.6 et doit se comprendre dans

55. Cf. aussi Rm 9.25-26, rapportant ces versets d'Osée, là aussi, aux non-Juifs qui, par le Christ, sont intégrés au peuple de Dieu (v. 24).

ce contexte : l'alliance avec Abraham promettait la bénédiction des nations en dehors de toute mention de la circoncision. C'est cette alliance – passant par l'alliance davidique qui promettait un héritage pour le Fils – qui trouve son accomplissement dans l'alliance eschatologique ou l'« alliance nouvelle » : la venue du Christ, le don de l'Esprit et l'adoption définitive des enfants de Dieu. Bien comprendre ce développement est important, car il implique que, *depuis le début du chapitre 3, l'apôtre réfléchit et construit son argument en rapport avec l'alliance.*

Cela étant dit, la polysémie du terme *diathêkê* permet aussi de développer ces notions par le biais d'une imagerie familiale, tirée notamment des situations où les pratiques *testamentaires* entraient en jeu. De la sorte, des concepts théologiques provenant du passé d'Israël pouvaient être immédiatement saisis par un lectorat non juif. Ces images devaient surtout faire comprendre que la loi fut donnée pour régler une situation *provisoire*. Elle ne pouvait pas se maintenir – et encore moins s'imposer comme une obligation – une fois le Christ venu et l'héritage devenu une réalité.

D. Une confirmation : la « péroraison » de Galates 4.21-31

Dans la courte section de Galates 4.8-20, Paul change de registre, faisant appel à des éléments bien connus dans la rhétorique gréco-romaine en rapport avec le comportement (*êthos*, v. 8-11), l'amitié (*filia*, v. 12-18) et l'expression des émotions (*pathos*, v. 19-20). Il revient ensuite sur l'enseignement biblique dans une « péroraison », sorte de « bouquet final » qui résume et approfondit certains aspects des chapitres 3-4⁵⁶. Paul parle explicitement ici, en Galates 4.21-31, de *deux* alliances (*duo diathêkai*, v. 24). De ce passage, qui a souvent laissé les commentateurs perplexes, nous voulons surtout développer le contenu de ces deux alliances et le lien entre elles.

56. Dans la rhétorique gréco-romaine, on désignait habituellement la partie finale d'un argument par le terme *peroratio* (*epilogos* en grec). Cette conclusion comportait souvent, entre autres, des « effets de manches », comme dans la plaidoirie finale d'un avocat lors d'un procès.

D.1 : une allégorie : deux « femmes », deux fils et deux alliances

D'une certaine façon, le récit de Genèse 16, l'histoire d'Agar et Ismaël, fournit une métaphore idéale pour clore l'argument, car outre la mention des deux « femmes », il est question de deux « fils d'Abraham », Ismaël et Isaac. Comme nous l'avons vu, le statut de « fils d'Abraham » était très certainement au cœur de l'argument des enseignants judéo-chrétiens, et il constitue un aspect central de l'argument de Paul. D'autre part, la description de la Genèse permet à l'apôtre de reprendre d'autres éléments déjà abordés : les notions de liberté et de servitude, comme aussi celle d'une démarche charnelle, à l'opposé de l'œuvre de l'Esprit, en rapport avec la promesse, notamment.

Quelles sont ces alliances ? Celle représentée par Agar est clairement l'alliance du Sinaï et elle aboutit, dit Paul, à l'esclavage : « L'une, celle du Mont Sinaï, enfante pour l'esclavage : c'est Agar – Agar, c'est le Mont Sinaï en Arabie – et elle correspond à la Jérusalem actuelle, car elle est dans l'esclavage avec ses enfants. »⁵⁷ Dans la Genèse, Agar a un statut d'esclave ; de ce fait, son fils naît esclave, lui aussi. À terme, l'une et l'autre seront renvoyés. Or, il en est de même de l'alliance du Sinaï. Paul a déjà affirmé qu'Israël, au temps de la loi, malgré son statut de peuple de Dieu, avait une situation assimilable à celle d'un esclave : il n'avait pas accès à l'héritage et sa vie était gérée par « des tuteurs et administrateurs » (Ga 4.1-3). Or puisque, grâce à l'œuvre du Christ, l'héritage est désormais accessible au « fils », chercher à l'obtenir par la loi revient à se placer dans une situation d'asservissement ne donnant pas accès à l'héritage. Une fois le Christ venu, la Torah – l'ancienne alliance – ne peut donc plus enfanter que pour l'esclavage.

À quelle alliance Sara, qui n'est pas nommée dans ce passage mais qui est clairement « la femme libre », correspond-elle ? Traditionnellement, les commentateurs y ont vu la nouvelle

57. Versets 24-25.

alliance, l'alliance eschatologique⁵⁸. En revanche, pour plusieurs chercheurs plus récents, il s'agirait plutôt de l'alliance avec Abraham⁵⁹. Il est vrai que, jusqu'ici, seule l'alliance conclue avec le patriarche a été explicitement mentionnée (Ga 3.15), ce qui pourrait confirmer cette interprétation. Cependant, la mention de l'Esprit (v. 29) et l'identification de cette alliance avec la « Jérusalem d'en haut » (v. 26) rendent en tout cas la compréhension traditionnelle cohérente. À notre sens, la citation d'Ésaïe au verset 27 rend l'identification de la « femme libre » avec l'alliance eschatologique nécessaire. Il convient donc d'aborder ce point plus en détail.

D.2 : La citation d'Ésaïe 54.1 et sa place dans l'argument de Paul

Au verset 27, Paul cite Ésaïe 54.1, reprenant sans modification le texte de la LXX : « En effet il est écrit : Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantas pas ! Éclate de joie et pousse des cris, toi qui n'as pas éprouvé les douleurs ! Car les enfants de la délaissée seront plus nombreux que ceux de la femme qui a son mari. » Cette citation pose, pour beaucoup de commentateurs, une énigme apparemment insoluble : à part la mention de deux femmes – mais qui ne sont pas les deux femmes de la Genèse ! – ce passage semble peu pertinent pour ce que Paul cherche à démontrer. Ces dernières années, une réflexion renouvelée sur la fonction des citations bibliques et de leur contexte premier a poussé les chercheurs à regarder ce texte de plus près. Sans entrer dans les détails, relevons simplement quelques éléments à ce sujet.

58. Cf., entre autres, M.-J. Lagrange, *Saint Paul, épître aux Galates* (coll. EB), Paris, Gabalda, 1942⁴, p. 128.

59. Ainsi, par exemple, R.B. Hays, *Echoes of Scripture*, p. 114-115 : « Les «deux alliances» de Galates 4.24 ne sont pas l'ancienne alliance du Sinaï et la nouvelle alliance en Christ. Le contraste s'établit plutôt entre l'alliance ancienne et celle, plus ancienne encore, conclue avec Abraham, laquelle révèle en fait, d'après la relecture paulinienne, son vrai sens en Christ. Dans le schéma de Paul, la liberté et les droits d'héritage des communautés chrétiennes de la Gentilité ne sont pas une nouveauté mais des vérités plus anciennes, implicites depuis toujours en Isaac, contenues dans la promesse faite à Abraham. » (Italiques dans le texte)

- Premièrement, lorsque Paul identifie la femme stérile à une alliance, il le fait en tenant compte du contexte. Ésaïe 54 parle, en effet, de la situation de bénédiction et de salut qui sera établie grâce au Serviteur de YHWH (Es 53.1-12) ; cette situation est décrite, en Ésaïe 54.10 et 55.3, précisément comme une alliance, celle attendue pour la fin des temps : « [...] Écoutez-moi, et votre âme vivra par de bonnes choses ! *Je conclurai avec vous une alliance éternelle (diathékên aiônion)*, celle des actes de bonté et de fidélité envers David. » (Es 55.3, LXX)⁶⁰
- Deuxièmement, cette situation d'alliance correspond – comme en Ézéchiel 36-37 – au don de l'Esprit. En effet, nous lisons en Ésaïe 44.3-5 : « Car je répandrai des eaux sur le sol altéré et des ruisseaux sur la terre desséchée ; *je répandrai mon Esprit sur ta descendance et ma bénédiction sur ta progéniture*. Ils germeront au beau milieu de l'herbe, comme les saules près des courants d'eau. »⁶¹ Lorsque Dieu interviendra pour le salut, il déversera son Esprit sur les « enfants », la descendance d'Abraham⁶², le peuple racheté.
- Troisièmement, dans le contexte d'Ésaïe 54.1, la femme stérile et privée de mari est Sion – comprise comme *pars pro toto* signifiant le peuple –, ravagée par les ennemis, rendue « stérile » et faite veuve. Pourtant, affirme ce verset, grâce à l'œuvre du Serviteur, Jérusalem sera rachetée, Dieu l'épousera de nouveau et il la comblera d'enfants. La « femme » figure donc ici *la situation d'alliance rétablie*,

60. Notre traduction. Fait significatif, ce verset est également cité dans la prédication de Paul à la synagogue d'Antioche en Pisidie (Ac 13.34). L'ensemble de cette prédication contient d'ailleurs des points communs très intéressants avec Ga 3-4. Cf. aussi Es 54.10 (LXX) : « Pas plus que l'action de laisser s'ébranler les montagnes, tes collines ne seront déplacées ; de même, ma fidélité envers toi ne défaillira pas, et l'alliance qui te donne la paix (*hê diathékê tês eirênês sou*) ne sera pas enlevée, dit le Seigneur, qui a compassion de toi. » (Notre traduction)

61. Il est à rappeler qu'on trouve en Ga 3.6-14 ces mêmes mentions de l'Esprit, de la bénédiction et d'une descendance. Il est fort possible que Paul ait eu, à ce moment déjà, ce verset à l'esprit. Ainsi R.B. Hays, *The Letter to the Galatians, Introduction, Commentary and Reflections* (coll. NIB), Nashville, Abingdon Press, 2002, p. 261, et d'autres.

62. Es 41.8.

le peuple que le Seigneur rachètera et à qui il donnera une descendance innombrable.

- Quatrièmement, il faut également souligner qu'Ésaïe 51.2-3 compare Jérusalem, précisément, à Sara, la femme d'Abraham : « Portez les regards sur Abraham votre père, et sur Sara qui vous a enfantés (*tên ôdinoušan humas*) ; car quand il était seul je l'ai appelé, puis je l'ai béni et multiplié. *Ainsi l'Éternel console Sion, il console toutes ses ruines.* »⁶³ Si Sara est prise ici comme exemple, c'est pour montrer que, de la même façon, Dieu bénira la Jérusalem rachetée et rendra ses « enfants » plus nombreux que « les étoiles du ciel » (Gn 15.5)⁶⁴.

Il serait possible de développer davantage les rapprochements entre ces chapitres d'Ésaïe et l'ensemble de Galates 3-4. Ces quelques éléments suffisent néanmoins à montrer qu'en Galates 4.21-31, Paul formule ses propos à partir d'Ésaïe – autant, en fait, que sur la base de la Genèse : lorsque Dieu apportera sa délivrance par les souffrances et la glorification de son Serviteur, il établira son alliance eschatologique : le peuple de Dieu racheté – la « Jérusalem d'en haut » – recevra alors une descendance innombrable, prise d'entre toutes les nations⁶⁵.

D'ailleurs, à la lumière de ces chapitres de l'Ancien Testament, il apparaît que l'idée même d'une allégorisation de Sara, qui figure alors l'alliance eschatologique et la Jérusalem

63. Le verbe *ôdinô* signifie « connaître les douleurs de l'enfement » et, par extension, « enfenter » (ou simplement « connaître la douleur »). Dans ces chapitres d'Ésaïe, on ne le trouve ailleurs qu'en Es 54.1 : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantas pas ! Éclate de joie, toi qui n'as pas éprouvé les douleurs (*hê ouk ôdinouša*) ! » L'utilisation de ce verbe confirme le rapprochement entre les deux passages.

64. Cf. aussi Es 49.19-21 : « Oui, tes ruines, tes solitudes, cette terre de décombres, tes habitants y seront désormais à l'étroit ; et ceux qui te dévoraient s'éloigneront. Ils répéteront à tes oreilles, ces fils dont tu fus privée : l'espace est trop étroit pour moi ; fais-moi de la place, pour que je puisse m'établir. *Et tu diras en ton cœur : Qui me les a enfantés ? Car j'étais privée d'enfants, j'étais stérile. J'étais déportée, répudiée : qui les a élevés ? J'étais restée seule : ceux-ci, où étaient-ils ?* »

65. La perspective universelle du livre d'Ésaïe, notamment des chapitres 40-66, est souvent relevée. L'œuvre du Serviteur, en particulier, sera pour Israël, mais elle signalera aussi le salut des nations. Cf., par exemple, Es 42.1-6 ; 45.22-25 ; 49.1-7 ; 51.4.

rachetée, est fournie par le texte d'Ésaïe compris dans son contexte plus large : le prophète lui-même, plusieurs siècles avant Paul, avait déjà fait ce même rapprochement. À partir de là, il pouvait sembler évident pour Paul de faire de la servante, Agar, l'allégorie d'une autre alliance dont les enfants n'ont ni place permanente ni promesse d'héritage – d'autant plus que, d'après la géographie de l'époque, le mont Sion se trouvait réellement dans la région appelée l'Arabie, peuplée justement de tribus censées descendre... d'Ismaël⁶⁶ !

Prendre au sérieux tout le contexte de ces chapitres permet également de se rendre compte que dans ces versets qui achèvent la partie argumentative de Galates et en constituent le point culminant, *c'est bien la notion d'alliance qui est centrale*. En effet, arrivé à sa péroraison, Paul se livre à une présentation de deux femmes qui sont *deux alliances*. L'alliance nouvelle, celle de l'Esprit et de la liberté, celle annoncée et décrite par les prophètes, accomplit l'alliance avec Abraham et la conduit à son épanouissement. Ceux qu'elle « enfante » sont les vrais « fils d'Abraham ». Se soumettre à la circoncision et au « joug de la Torah » reviendrait donc à faire comme si le Christ n'était pas venu, comme si la bénédiction et la justice ne se trouvaient pas en lui, et en lui d'abord.

Conclusion : l'alliance de la promesse et la loi de Dieu chez l'apôtre Paul

Une lecture approfondie de Galates 3-4 montre que, si le terme *diathêkê* ne figure que trois fois dans ces chapitres, l'alliance sous-tend néanmoins l'ensemble de l'argument biblique-théologique. Les éléments essentiels de l'alliance eschatologique – le don de l'Esprit (Ez 36-37) et le statut de « fils de Dieu » (Osée 2) – sont deux choses pour lesquelles les Galates ont un témoignage concret, d'une part, dans la réalité de l'Esprit qui les a fait naître à la foi (Ga 3.1-5) et, d'autre part, dans leur propre baptême (3.26-27). Or ces deux choses,

66. Cf. Flavius Josèphe, *Antiquités juives*, 1, p. 220-221.

qui donnent à Galates 3-4 sa structure spécifique de triptyque, montrent que les Galates sont d'ores et déjà membres de l'alliance, et de l'alliance eschatologique. De même, le choix et l'ordre des passages cités en 3.6-14 semblent déterminés par une lecture traditionnelle des Écritures, lecture qui est souvent en rapport explicite avec l'alliance. Plus encore, les images de Galates 3.15-4.7 sont fournies par la *diathèkè*, comprise comme « alliance » et illustrée par les pratiques testamentaires de l'époque. Enfin, dans la conclusion de Galates 4.21-31, Paul développe expressément le rapport entre *deux alliances*, celle du Sinaï et l'alliance eschatologique annoncée par Ésaïe. L'ensemble de ces deux chapitres montre donc que Paul ne réagit pas contre l'enseignement des judéo-chrétiens en mettant simplement en opposition, comme on le prétend souvent, loi et grâce ou loi et foi ; à un argument d'alliance, il oppose plutôt *un argument d'alliance différent*, aboutissant à des conclusions contraires parce que définissant l'alliance « originelle » d'une manière assez radicalement différente.

Au-delà d'une explication des points particuliers du texte, cette présentation de l'alliance en Galates 3-4 – qui résume, il faut bien le dire, l'essentiel de l'Évangile paulinien – laisse penser que, loin d'être « transcendée » (Sanders) ou de constituer une catégorie négligeable (Dunn), *l'alliance reste importante, voire déterminante pour la théologie de l'apôtre*, y compris là où le terme lui-même n'est pas ou peu utilisé.

Si l'alliance fournit la trame de la partie biblique-théologique de Galates 3-4, comment Paul comprenait-il ce concept ? C'est ici qu'il faut poser la question de la continuité ou de la rupture entre l'Ancien Testament et l'Évangile, ou encore entre l'ancienne alliance et la nouvelle alliance en Christ. À ce sujet, notre étude donne des résultats contrastés. D'une part, Paul considère l'alliance du Sinaï comme définitivement dépassée en Christ. La loi avait une finalité limitée et, surtout, provisoire. Une fois la bénédiction réalisée en Christ, elle ne

peut plus fournir le cadre dans lequel la promesse était saisie jusque-là⁶⁷. Fondamentalement, la loi a été *une parenthèse* dans l'histoire du salut ; certes, il s'agissait d'une parenthèse utile et nécessaire, mais pas plus. Cela étant dit, l'argument paulinien suppose aussi un degré de continuité souvent négligé : l'alliance avec Abraham confère une continuité à *l'ensemble de l'histoire du salut*, aussi bien dans son caractère de promesse que dans son *modus operandi* qui est la foi en la promesse. La venue du Christ représente aussi bien la *finalité* que *l'accomplissement* de l'alliance abrahamique ; c'est par l'œuvre de la croix et le don de l'Esprit que ce qu'elle promettait est venu à fruition. Du reste, dans la logique de l'apôtre, l'alliance abrahamique n'est pas *dépassée* par l'alliance nouvelle, car c'est en Christ que les nations commencent, maintenant, à recevoir la bénédiction de la justice, de la vie et de l'Esprit. C'est donc en Christ qu'elle trouve sa réalité et sa concrétisation.

Un dernier point. Les propos somme toute assez négatifs sur la loi dans ces chapitres pourraient faire douter de la pérennité de cette dernière *sous quelque forme que ce soit*. Cette question, qui mériterait un développement à part, ne peut recevoir ici qu'une réponse très partielle. Rappelons-nous que le problème immédiat en Galatie concernait la *circoncision* et l'adoption de la loi de Moïse, notamment dans ses éléments les plus visibles (cf. Ga 4.10, notamment). À ce sujet, Paul est clair : *la loi, comprise comme Torah de Moïse, n'est plus valable comme règle de vie pour le peuple de Dieu*. Cependant, une fois ce point établi, Paul pourra parler de la « loi du Christ » (Ga 6.2) et souligner que le commandement d'amour – qui provient précisément de l'Ancien Testament !⁶⁸ – accomplit l'essentiel de la loi (5.14). En parlant du « fruit de l'Esprit », il précisera de même que « la loi n'est pas contre de telles choses » (5.23). Il convient donc, très certainement, de faire une distinction entre *la loi sous sa*

67. Sur la fonction de l'alliance du Sinaï comme « vecteur » provisoire de la promesse jusqu'à la venue du Christ, voir notre article, « La loi provient-elle de la foi ? », p. 58-61.

68. Lv 19.18.

forme mosaïque et la loi dans sa configuration essentielle, telle qu'elle est donnée dans le cadre de l'alliance eschatologique et réalisée dans la vie des chrétiens par l'Esprit. Nous pourrions encore parler de « Torah eschatologique », ce qui permettrait de souligner, à la fois, la continuité et la différence par rapport à « la Torah mosaïque »⁶⁹.

Dans toutes ces questions, il apparaît clairement que l'épître aux Galates garde sa place, aujourd'hui encore, comme source essentielle de réflexion pour la théologie et la vie de l'Église. Que cet écrit de Paul, pourtant vieux de bientôt deux mille ans, nous aide à prendre conscience, de façon toujours renouvelée, de notre enracinement dans l'alliance du Dieu d'Abraham et, en même temps, de la réalité nouvelle de la vie eschatologique et de l'Esprit que nous recevons en Christ !

69. Il est également important de souligner que Galates *ne donne qu'une vision partielle* de la loi de l'Ancien Testament. Il manque notamment l'aspect positif que l'on voit dans certains psaumes (*cf.*, par exemple, Ps 19.8-12 ou le Psaume 119). Il faut souligner que la présentation de la loi en Ga 3-4 vise à dénouer une situation de crise, ce qui explique partiellement les formulations très peu nuancées de Paul. Ailleurs, celui-ci pourra se montrer plus favorable envers l'obéissance à la loi dans sa forme spécifiquement mosaïque (Rm 14.1-10, 14-16) et même, à l'occasion, en retenir certaines pratiques (Ac 18.18, 21 ; 20.16). Ces données n'infirmant pas le côté négatif de la loi mais elles montrent que, pour être complet, le tableau doit être nuancé en tenant compte de tous les éléments. Ce qui paraît surtout important en rapport avec Galates est de reconnaître que, une fois le Christ venu, *la loi ne peut plus avoir le même rôle ni la même priorité qu'elle avait auparavant*. De même, c'est à la lumière du Christ que ses aspects négatifs – ou encore simplement « matériels » et contraignants – se précisent et se voient plus clairement. En d'autres termes, la présentation de Galates 3-4 concerne *ce que la loi est devenue à la lumière de l'événement christique*.

QUELQUES BALISES POUR LA RELATION D'AIDE¹

David POWLISON²

L'une des questions les plus courantes posées aux personnes engagées dans la relation d'aide biblique³ est la suivante : « En quoi la relation d'aide biblique est-elle différente des autres approches ? » C'est une excellente question, car les différences qui existent entre les approches ne sont pas sans importance. Elles ont une incidence sur la forme de nos interventions et les objectifs que nous nous fixons. Elles ne sont pas non plus sans conséquences pour la personne que vous cherchez à aider.

Penchons-nous donc sur cette question.

Considérons tout d'abord la grande variété des approches. D'innombrables voix proposent de résoudre nos problèmes, de changer ce qui ne va pas chez nous. Mais qu'est-ce qui peut réellement nous aider ?

Devrions-nous...

- Analyser les répercussions de notre éducation familiale sur notre comportement ?
- Faire ce que Dieu ordonne en faisant abstraction de nos sentiments ?
- Suivre nos sentiments ?

1. L'article original a été publié dans le *Journal of Biblical Counseling* et traduit en français par Vincent Collet.

2. David Powlison enseigne à la *Christian Counseling and Educational Foundation* et édite le *Journal of Biblical Counseling*.

3. *Biblical counseling* en anglais.

- Prendre le temps de prier et jeûner ?
- Prendre du Prozac ?
- Trouver une personne digne de confiance à qui ouvrir notre cœur ?
- Prendre notre vie en main ?
- Chasser le démon qui s'est immiscé dans notre âme ?
- Contrecarrer le dialogue négatif que nous avons avec nous-mêmes par des affirmations bibliques positives ?
- Proclamer notre nouvelle identité en Christ ?
- Identifier et examiner nos traumatismes ?
- Faire de l'exercice et arrêter la caféine ?
- Écouter de bonnes prédications et passer du temps avec Dieu ?

Nombre de ces conseils contiennent un brin de vérité. Certains sont plutôt légers. D'autres sont carrément malsains. Et aucun ne va assez loin. Alors comment faire le tri? Comment séparer le bon grain de l'ivraie ? Comment savoir par où commencer ? Comment parvenir à une approche cohérente ?

Ou, pour aborder la question différemment : *qui* peut vous aider ? Avez-vous besoin de dix séances avec un psychothérapeute ? D'une retraite avec un directeur spirituel ? D'une visite chez le médecin ? D'une confrontation avec un exorciste ? D'un programme d'exercice physique établi par un coach personnel ? De participer à un groupe de soutien hebdomadaire ? D'un entretien avec votre pasteur ? De passer du temps avec vos amis ?

Notre quête thérapeutique est d'autant plus complexe que toutes les activités et personnes que nous venons de mentionner peuvent se combiner et varier de mille façons. Et comme si cela n'était pas assez compliqué, le domaine de la relation d'aide est toujours en ébullition, changeant et instable. Les nouveautés,

les modes et les divergences d'opinion se succèdent, dans l'Église comme dans la culture environnante. Les théories et les thérapies changent, se transforment, se combinent, innovent et se réinventent sans cesse. Il y a toujours un nouveau best-seller, un nouveau remède miracle qui surpasse tous ses concurrents.

Mais qu'est-ce que la « relation d'aide biblique » ? En quoi consiste la sagesse véritable ? La plupart des réponses et des personnes que nous venons de mentionner pourraient se réclamer de la relation d'aide chrétienne. Aucun conseiller se réclamant du nom de Jésus-Christ ne voudrait faire de la « relation d'aide non biblique ».

Alors, comment répondre correctement à une question aussi importante et compliquée ? Comment développer une sagesse authentique, capable d'offrir une aide digne de notre Seigneur ?

Plutôt que d'essayer de dresser la liste des forces et des faiblesses de toutes les démarches existantes, j'estime qu'il est plus utile d'acquérir des aptitudes permettant de faire preuve de discernement. L'objectif des quatre questions suivantes est de vous aider à évaluer de manière juste et précise n'importe quelle approche. En apprenant à évaluer avec discernement toute nouvelle approche apparaissant sur le marché, vous devenez capable de mesurer les forces et les faiblesses des approches particulières prônées par les milieux que vous fréquentez.

Premièrement, comment Dieu est-il dépeint ?

Le Dieu qui se révèle dans l'Écriture, dans l'histoire et dans le cœur des hommes occupe-t-il une place centrale dans la compréhension de ce qui est vraiment essentiel à l'être humain ? La complexité de la souffrance, du deuil et des épreuves est-elle prise en compte ? La complexité du bien dont l'homme est capable et des innombrables bénédictions de la vie présente occupe-t-elle une place suffisante ? La complexité du péché est-elle prise en considération ? Quels sont le rôle et l'importance de Jésus-Christ en rapport avec ces différents domaines ? La foi

chrétienne décrit clairement ce qui ne va pas *chez* nous, ce qui ne va pas *autour* de nous, ce qui est bon *en* nous et ce qui est bon *autour* de nous. Et dans toutes ces choses, la source de la vraie connaissance, de la vraie compréhension et de la vraie sagesse est présentée en termes relationnels. Dieu s'intéresse à nous et s'approche de nous ; nous nous intéressons à lui et nous nous approchons de lui. Par exemple :

Moi, je suis pauvre et malheureux, mais le Seigneur pense à moi. Tu es mon aide et mon libérateur, mon Dieu, ne tarde pas !
(Psaume 40.18)

Cette conception de Dieu et de l'homme fait-elle partie intégrante de la relation d'aide ? Les modèles défaillants de relation d'aide ne donnent jamais au Christ la place qui lui revient. Ils négligent, déforment ou donnent une fausse image de celui à qui nous devons rendre compte. Aussi nous induisent-ils en erreur. Mais celui qui sonde les cœurs, celui devant qui tout genou fléchira, le sauveur des pécheurs, le refuge de ceux qui souffrent, celui qui est à l'origine de tout don parfait insiste pour recevoir ce qui lui est dû. La sagesse biblique considère tous les phénomènes humains avec ce Dieu à l'esprit.

Deuxièmement, comment la nature humaine est-elle interprétée ?

Quelle conception de la motivation humaine est-elle mise en avant ? Quelle est la réponse donnée à la question essentielle : « Pourquoi fais-tu ce que tu fais ? » En particulier, les êtres humains sont-ils compris comme étant en relation active et incessante avec Dieu ? Aucun modèle profane de relation d'aide ne comprend correctement la théorie de la motivation. Est-il clairement admis que le cœur humain est au service soit de ses convoitises trompeuses, soit du Dieu de vérité ? Tout être humain soit s'attache à Jésus-Christ, soit se détourne de lui. Si vous ne comprenez pas correctement l'état du cœur humain, vous ne fixerez pas correctement les objectifs de la relation

d'aide. Vous ne pourrez pas comprendre ce qui ne va pas. Vous ne comprendrez pas ce qu'un être humain est appelé à devenir. Vous ne pourrez pas définir correctement ce qu'est la réussite, dans la vie ou en relation d'aide.

Les modèles défailants de relation d'aide comprennent toujours mal le cœur humain. Ils supposent, théorisent et avancent des interprétations erronées sur ce qui nous fait avancer. La sagesse biblique considère tous les phénomènes humains en gardant à l'esprit la question : « Qu'est-ce que tu aimes, crois, sers et crains aujourd'hui ? »

Troisièmement, comment les situations sont-elles évaluées ?

La scène sur laquelle nous vivons – ce qui nous entoure, nous influence, nous contrarie, nous limite – constitue-t-elle notre seul horizon ? Ou la voyons-nous comme le cadre dans lequel nous vivons devant Dieu ? Interprétons-nous les circonstances de notre vie à partir d'un seul élément, au détriment des autres ? Notre passé, notre présent ou notre futur ? Notre corps physique, notre situation sociale ou une emprise démoniaque sur notre âme ?

Les modèles défailants de relation d'aide ne comprennent jamais correctement le monde dans lequel nous vivons. Ils attribuent généralement une autorité déterminante à un seul élément de notre vie. Notre culture est actuellement obsédée par la causalité biologique, selon laquelle nos problèmes trouvent leur origine dans notre corps. L'idée la plus vigoureuse rivalisant avec cette obsession est celle de causalité sociologique, selon laquelle ce que les autres disent et font a une influence sur vous. Dans certains milieux chrétiens, la causalité démonologique se voit attribuer une autorité décisive – c'est-à-dire que quelqu'un qui n'est pas vous vous contrôle. Voici, par exemple, trois manières d'expliquer un trouble alimentaire :

- Explication biologique : « Vous avez un trouble de l'alimentation parce que vous souffrez d'un trouble obsessionnel compulsif d'origine génétique. »
- Explication sociologique : « Vous souffrez d'un trouble de l'alimentation parce que vos besoins d'amour et d'estime de soi n'ont pas été satisfaits par vos parents et vos amis. »
- Explication démonologique : « Vous êtes l'esclave d'obsessions alimentaires parce qu'un démon a une emprise sur votre âme. »

Mais aucun de ces facteurs n'est décisif. Il se peut que vous soyez né avec certaines tendances ; il est possible que vous ayez manqué d'affection de la part de vos parents ; il est vrai que Satan rôde comme un lion rugissant. Mais seule une foi chrétienne équilibrée comprend comment le cœur humain réagit aux diverses influences qu'il subit. La sagesse biblique considère que tous les éléments de notre vie sont importants, mais elle attribue l'autorité finale à la *personne* dans son contexte biologique, social et spirituel. Et puisque les personnes déchues sont fondamentalement orientées vers le mal, seule la grâce de Dieu peut vaincre nos pulsions intérieures.

Quatrièmement, comment les méthodes et les objectifs de la relation d'aide sont-ils conçus ?

La relation d'aide vise-t-elle la guérison de l'âme et la transformation de l'homme pécheur par la grâce de Dieu à l'image du Christ au milieu des épreuves de la vie ? Réconforte-t-elle ceux qui sont perturbés et bouscule-t-elle ceux qui ont l'impression trompeuse que tout va bien ? Nous aide-t-elle à vaincre nos péchés et nous console-t-elle de nos peines ? L'épanouissement qu'elle cherche à produire est-il fondé sur la rédemption et la communion avec Dieu ?

Les modèles défaillants de relation d'aide se trompent toujours sur les méthodes et les objectifs de la relation d'aide. Le conseiller peut agir comme un archéologue qui explore votre passé et votre vie intérieure pour vous aider à identifier le

problème. Ou il peut agir comme un mécanicien qui répare ce qui ne fonctionne pas de manière satisfaisante dans vos pensées et vos attitudes. Ou comme un entraîneur qui vous encourage et formule un plan de jeu pour vous aider à réussir dans la vie. Ou comme un ami qui vous accepte tel que vous êtes. Ou comme un proche qui répond à votre besoin psychologique d'être aimé. Ou comme un philosophe qui propose une interprétation plausible de votre vie sans mettre Dieu dans l'équation. Ou comme un médecin qui prescrit des médicaments pour que vous vous sentiez mieux. La sagesse biblique considère la relation d'aide comme une œuvre puissante et rédemptrice de la grâce et de la vérité de Jésus-Christ. La transformation de nos pensées, de nos émotions et de nos attitudes découlent de notre relation avec lui.

Toutes les démarches de relation d'aide, même celles qui se disent chrétiennes ou bibliques, doivent être soigneusement évaluées. Ces quatre questions simples nous aident à faire preuve du discernement dont nous avons tellement besoin ! Je pense qu'en apprenant à vous servir de ces vérités, vous deviendrez un conseiller biblique digne de ce nom, un berger capable de prendre soin des âmes. Vous apprendrez à identifier les sagesse terrestres qui cherchent à vous détourner de la sagesse véritable. Si l'un d'entre nous manque de sagesse – et nous en manquons tous – qu'il la demande à Dieu qui la lui donnera, car il donne à tous généreusement et sans faire de reproche (Jacques 1.5).



JEAN HUSS

UNE RÉFORME AVANT LA RÉFORME

Daniel BERGÈSE¹

INTRODUCTION

Le 6 juillet 1415, il y a donc exactement six siècles, mourait sur le bûcher maître Jean Huss², prêtre et ancien recteur de l'université de Prague. En ces années qui voyaient s'achever peu à peu, et dans les douleurs, la grande civilisation médiévale, ce n'était plus Jérusalem qui mettait à mort les prophètes, mais Rome. Jean Huss, en effet, n'avait-il eu que le tort de trop parler, ou peut-être celui de n'être que trop entendu ? Car les propos qu'il tenait dans ses prêches à la chapelle de Bethléem, à Prague, rejoignaient très largement les attentes et les contestations étouffées de milliers de chrétiens, y compris parmi les prêtres. Dans la lignée d'un François d'Assise, d'un Pierre Valdo, d'un John Wyclif et de tant d'autres, et avant le bouillant Jérôme Savonarole³, il dénonçait les richesses scandaleuses de l'institution romaine et les taxes éhontées que le pape imposait à toute l'Europe. Dans l'Église, tout s'achète, tout se vend, et cela pour le plus grand profit de ceux qui sont aux commandes. En Bohême, l'Église possède près de la moitié des terres (alors que le roi n'en a qu'un sixième). Et au-delà de la simonie qui régnait en maître, Jean Huss osa également mettre le doigt sur

1. Daniel Bergèse est pasteur retraité et chargé de cours d'histoire et de théologie systématique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. J'utilise ici l'orthographe francisée. On trouve fréquemment la version originelle tchèque « Jan Hus ».

3. Exécuté en 1498.

l'hypocrisie de nombreux prélats (le pape y compris) assoiffés de pouvoir et de plaisirs coupables. À Constance, pour bien accueillir le concile (qui a siégé de 1414 à 1417), il fallut non seulement créer de nouvelles maisons closes, mais aussi disposer d'un bon nombre de prostituées privées pour le bien-être des membres du concile⁴. Devant de tels scandales, de partout en Europe s'élevait un appel en faveur d'une réforme de l'Église. Ainsi, dans ces premières années du xv^e siècle, Jean Huss va, en Bohême, incarner cette revendication. Cependant, à Constance, Huss a été condamné pour « hérésie ». On comprend que ses nombreuses diatribes contre l'immoralité du clergé ont joué en sa défaveur, mais cela ne suffit pas pour justifier une accusation en hérésie. En quoi Jean Huss a-t-il été hérétique aux yeux de Rome ? Ou, formulé autrement, en quoi a-t-il été un précurseur de la Réforme du xvi^e siècle, puisqu'il est commun de voir en lui un pré-réformateur ? Une présentation du contexte et un regard sur son œuvre devraient nous aider à répondre à cette question.

I. LE CONTEXTE

a) L'émergence d'un nationalisme tchèque

Jean Huss est né en Bohême, un petit royaume d'Europe centrale, vers 1369. Depuis le règne de Venceslas Ier (1230-1253), le pays a été une terre d'accueil et d'immigration pour les voisins allemands. Ceux-ci apportèrent avec eux des connaissances et des savoir-faire plus avancés qui furent bénéfiques sur le plan économique, mais qui mirent les autochtones (les Tchèques) sous une certaine domination culturelle et sociale, d'autant que la Bohême faisait partie du Saint-Empire qui devenait de plus en plus germanique. À partir de 1346, la Bohême eut à sa tête un souverain très énergique en la personne de Charles IV. Celui-ci, originaire de Prague, avait à cœur de faire de cette ville un grand centre de rayonnement intellectuel. Il y fonda donc rapidement une université (1348), qui fut la première dans le

4. Parmi la documentation consultée, voir le passionnant livre de P. Roubiczek et J. Kalmer, *Jean Hus, guerrier de Dieu*, Delachaux et Niestlé, 1951.

monde germanophone (au départ, tous les professeurs étaient Allemands). Élu empereur en 1355, il fit de Prague la capitale de son empire. La ville prit ainsi une grande importance et, avec 80 000 habitants à la fin du siècle, elle comptait parmi les cités les plus peuplées d'Europe.

Mais sous cette apparente réussite, une atmosphère de tension sociale grandissait chez les Tchèques, lesquels prenaient conscience qu'ils avaient été « colonisés » par les Allemands, et que ceux-ci, désormais, se maintenaient aux postes clés et dans les fonctions les mieux rétribuées. Cette revendication nationaliste s'exprimait, bien sûr, par le désir de voir la langue tchèque prendre toute sa place dans la vie du royaume, et jouait aussi contre l'institution romaine. Celle-ci faisait lourdement sentir son pouvoir, comme partout en Europe⁵.

Après la mort de Charles IV, la situation devint encore plus explosive, car la couronne impériale fut convoitée par plusieurs, notamment par ses deux fils, Sigismond et Venceslas. C'est ce dernier qui, après avoir hérité du trône de Bohême, devint empereur en 1378 sous le nom de Venceslas IV. Hélas, ce personnage était loin d'avoir l'envergure de son père et se révéla incapable d'asseoir son autorité, si bien que Sigismond, devenu roi de Hongrie, lui disputa la place impériale. Il s'ensuivit des guerres qui mirent face à face des armées allemandes (du côté de Sigismond) et tchèques (du côté de Venceslas). En 1400, les Allemands firent même le siège de Prague, ce qui, on s'en doute, ne fera qu'augmenter le nationalisme tchèque. La même année, les grands électeurs destituèrent Venceslas IV de son titre impérial et mirent à sa place le comte Robert du Palatinat.

Jean Huss grandit et fit ses premières armes à l'université dans cette atmosphère chaotique où se mêlent toutes les revendications : sociales, nationales et religieuses. Ainsi, lorsque ce Tchèque de naissance, de plus issu d'une pauvre famille de

5. Les États acceptaient de moins en moins la sujétion fiscale de Rome. En 1365, l'Angleterre refuse de payer des redevances au pape. John Wyclif, alors porte-parole du Parlement, donna les fondements juridiques de ce refus.

paysans du sud de la Bohême, accéda au poste de recteur de l'université, il devint l'emblème et la fierté de tout un peuple. Cette situation est à prendre en compte lorsqu'on examine les raisons qui ont poussé le concile à condamner Huss pour hérésie. En effet, ni l'empire, ni l'Église ne pouvait supporter l'extrême indépendance qui se manifestait en Bohême. Ainsi, on estima qu'en frappant la tête symbolique, en déclarant Huss hérétique, on refroidirait l'ardeur des catholiques de Bohême qui, jusque-là, l'avaient soutenu. Le calcul se révéla faux, mais il était bel et bien dans l'esprit de plusieurs.

Évidemment, ce contexte explique aussi les événements qui se sont produits après la mise à mort de Jean Huss. Le mouvement hussite en Bohême devint une force politique et leva des armées qui, à plusieurs reprises, affrontèrent victorieusement les troupes coalisées du pape et de l'empereur. Les guerres hussites durèrent en effet de 1419 à 1434.

b) Le « grand schisme » d'Occident

Mais la volonté du concile de Constance d'en finir avec Jean Huss s'éclaire aussi par la situation interne de l'Église catholique romaine, confrontée de plus en plus à la peur d'un éclatement. En effet, l'Église vit depuis 1378 avec, à sa tête, deux papes rivaux. Déjà, l'exil de l'évêque de Rome en Avignon, en 1309, avait jeté un certain trouble dans la chrétienté ; déjà, le comportement scandaleux de certains pontifes était connu et avait sali l'image du chef de l'Église ; et déjà, bien des chrétiens s'interrogeaient sur la légitimité des guerres que le pape pouvait mener pour défendre le domaine de saint Pierre ou ses intérêts ailleurs en Europe⁶. Mais, comme si cela ne suffisait pas, alors que le pape (Grégoire XI) venait de regagner Rome depuis quelques mois, sa mort soudaine impliqua une nouvelle élection. Celle-ci se passa dans de mauvaises conditions et aboutit à la désignation d'Urbain VI. Ce fut un choix contestable, et très contesté, si bien

6. Et encore, le peuple ne devait pas savoir qu'en ce XIV^e siècle les sommes affectées à la guerre dépassaient fréquemment 60% des recettes !

que les cardinaux se réunirent à nouveau, déclarèrent nulle la précédente élection et installèrent sur le trône pontifical Clément VII, pensant bien sûr qu'Urbain serait obligé de se retirer. Mais les choses ne se passèrent pas ainsi. Les deux papes se sont affrontés, deux partis se sont constitués, si bien qu'Urbain VI a pu garder son siège de Rome et que Clément VII a dû regagner Avignon. C'est ce qu'on appelle habituellement le « schisme » d'Occident. Car ces deux têtes se disputant l'ensemble du corps s'excommunient réciproquement et constituent leur propre synode pour les soutenir.

Dès lors, chaque évêque, mais aussi chaque souverain, chaque prince, doit décider à quel pape il prête allégeance. Ce qui donne lieu à des tractations, à des arrangements qui n'ont plus grand-chose à voir avec les dimensions religieuses. Chacun vise avant tout à conforter ses intérêts personnels ou politiques, quitte à changer d'alliance lorsque le vent tourne, voire à exercer quelque chantage. Les historiens auront remarqué aussi que durant cette période – comble du grotesque – chaque chrétien s'est trouvé à la fois maudit et béni, maudit par un pape et béni par l'autre, bénéficiaire de la grâce et excommunié !

C'est peu dire que, dans ce contexte, l'institution romaine est fragilisée, objet de nombreuses critiques. Des voix de plus en plus nombreuses demandent une réforme de l'Église « dans sa tête et dans ses membres ». Mais, jusque-là, la seule réponse qu'apporte le magistère consiste en un durcissement de la répression. On observe en effet que, parallèlement à la montée des contestations, notamment à la suite du phénomène cathare, l'Église accroît son arsenal répressif. Si, au XI^e siècle, l'évêque Wason pouvait encore rappeler qu'il n'appartient pas aux pasteurs de l'Église de faire appel au glaive séculier pour contrer

l'hérétique⁷, les choses basculent nettement au siècle suivant. En 1231, le pape Grégoire IX fonde l'Inquisition, c'est-à-dire la recherche systématique des hérétiques. Dès lors, les mutilations et les condamnations à mort (utilisées dans le droit commun) se multiplient à l'encontre de tous ceux que l'on considère comme les ennemis de la foi catholique.

Mais face à ce divorce au sommet de la hiérarchie, on comprend rapidement que les mesures coercitives se révèlent impossibles ou inefficaces. La menace d'un effondrement complet du système semble donc se rapprocher. Mais comment résoudre cette difficulté que le droit canon n'a pas anticipée ? Lors de la mort de Clément VII d'Avignon (en 1394), on tenta d'empêcher l'élection d'un successeur, mais les Avignonnais ont été rapides et Benoît XIII fut sur le trône pontifical avant qu'on ait eu le temps de dire ouf !

La solution, prônée notamment par l'université de Paris, était que les cardinaux des deux bords, affligés par cette situation, convoquent un concile général qui détrônerait les deux papes en place et en élirait un nouveau. Sans trop le dire, cette solution était en fait non conforme à la Tradition, parce qu'elle faisait du concile l'autorité ultime dans l'Église, capable de faire et défaire des papes à sa guise. À un moment de son procès, Jean Huss mit le doigt sur cette problématique pour embarrasser ses accusateurs, mais d'une manière générale ce ne fut pas sur ce terrain que s'exprimaient les convictions du professeur de Prague.

On parvint donc à réunir un concile à Pise, en 1409 – sans la présence des deux papes qui ne voulaient pas se rencontrer.

7. « Nous n'avons pas reçu pouvoir de retrancher de cette vie par le glaive séculier ceux que notre créateur et rédempteur veut laisser vivre afin qu'ils s'arrachent aux embûches du démon [...]. Ceux qui aujourd'hui sont nos adversaires dans la voie du Seigneur peuvent, avec la grâce de Dieu, devenir nos supérieurs dans la céleste patrie [...]. Nous que l'on dit évêques, nous avons reçu l'onction du Seigneur, non pour donner la mort mais pour apporter la vie. » Cité dans Jean Comby, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Cerf, Paris, 1984, tome I, p. 173.

On déposa les deux pontifes en question et on en nomma un nouveau. Mais au lieu de résoudre la crise, cette décision ne fit que l'aggraver, puisque les deux anciens papes contestèrent la validité de ce concile, et restèrent en fonction. Dès lors, il y avait trois papes, qui tous se pensaient légitimes ! L'incapacité de l'institution était patente. L'Église ne pouvait pas à elle seule résoudre la crise dans laquelle elle était plongée. C'est alors que mourut l'empereur Robert et que fut désigné à sa place le roi de Hongrie, Sigismond, lequel était prêt à donner son concours pour sortir l'Église romaine de l'impasse dans laquelle elle était⁸.

On convoqua un nouveau concile général, dans la ville de Constance, pour la fin de l'année 1414. L'empereur, très présent dans les travaux conciliaires, obtint la destitution effective des trois papes et l'élection d'un nouveau (Martin V). L'objectif principal était donc de rétablir la paix et l'unité de l'Église en mettant un terme au schisme qui perdurait depuis trop longtemps. C'est à la lumière de ce projet – dans lequel se jouait la survie de l'institution romaine – qu'il faut aussi considérer le procès de Jean Huss. Il était impossible, en effet, au moment où l'Église catholique venait de traverser la crise la plus grave de son histoire et tentait de se relever, qu'un homme et *a fortiori* un pays derrière lui continuent de mettre en doute l'autorité de l'Église dans la personne de ses représentants. Mais quelle était exactement la pensée de Jean Huss à ce sujet ?

II. LA RÉFORME SELON JEAN HUSS

a) La source wyclifite

Jean Huss a démontré par son engagement, ses prédications à Prague et durant tout son procès qu'il était un homme de foi, profondément attaché aux Saintes Écritures et à la notion de vérité. Cependant, il n'a pas été un « découvreur » sur le plan spirituel ou théologique. Il a marché sur des sentiers que

⁸ Sigismond avait bien compris que s'il parvenait à ramener l'Église dans une situation normale son trône impérial serait solidement établi.

d'autres avaient ouverts avant lui. Pour l'essentiel, il fut un vrai catholique, mais sa recherche de vérité et d'authenticité, dans le contexte qui était le sien, l'a amené à s'ouvrir aux idées du professeur d'Oxford John Wyclif, mort en 1384.

Wyclif est connu pour avoir initié la traduction de la Bible (la Vulgate) en anglais, ce qui en soi révèle déjà trois points importants de sa pensée :

1. l'Écriture Sainte est la véritable autorité en matière de foi ;
2. l'accès à la Bible doit être aussi large que possible, ce qui signifie que les laïcs ont autant le droit d'y recourir que les clercs et les universitaires ;
3. le latin n'est plus la langue de l'Église, mais seulement celle de l'Église de Rome.

Mais, au départ, Wyclif était avant tout, en Angleterre, le fer de lance de la contestation largement répandue contre les abus et les dérives morales qui foisonnaient dans l'Église de son temps. En cela, il agaçait, bien sûr, tous ceux qui profitaient de cet état de fait, mais on ne pouvait guère le lui reprocher. Après tout, il était la voix (mais pas toujours l'exemple !⁹) d'un christianisme vrai, qui a toujours été celui des grands saints que l'Église vénère. Cependant, parvenu à l'âge mûr (vers 45 ans environ), sa lecture de la Bible va le pousser dans un radicalisme antiromain et anticlérical qui s'exprime également dans une contestation de nombreuses croyances et pratiques cérémonielles. Il critique ou rejette la plupart des sacrements, conteste le trop-plein des cérémonies et jours de fête, rejette le culte des saints, l'adoration des images et des reliques. Tout cela lui vaut un premier procès en 1377, mais, protégé par le comte de Lancaster, sa condamnation par le pape Grégoire XI restera sans effet.

Il se positionnera également, dans un ouvrage paru en 1381, comme un adversaire de la doctrine de la transsubstantiation, ce

9. En effet, tout en s'insurgeant contre les abus du clergé en matière de revenus, il a lui-même collectionné les bénéfices et prébende tout au long de sa vie.

qui le mettra sérieusement en difficulté. Il affirme en effet que, contrairement au dogme établi lors du 4^e concile du Latran en 1215, le pain n'est pas transformé lors de l'eucharistie, il reste du pain. La présence du Christ est spirituelle. C'est cette position en particulier qui le fit accuser d'hérésie et lui fit perdre l'appui de certains qui le soutenaient jusque-là. Mais, en fait, sa doctrine de l'Église, elle aussi, s'était complètement éloignée de celle de Rome. Pour lui, l'Église au sens strict, c'est la communauté des élus, ou des sauvés, et non pas l'Église historique qui s'atteste premièrement au moyen de sa hiérarchie. Très concrètement, cela veut dire que les gestes sacramentels du prêtre ou de l'évêque (en somme la médiation de la grâce) ne sont valables que s'ils émanent d'une personne qui donne des signes de salut, c'est-à-dire qui soit moralement digne. De même, le peuple de Dieu ne doit obéissance qu'aux clercs qui ne se trouvent pas en état de péché mortel. Autrement dit, le diable est dans l'Église de Rome tout autant que le Christ. Wyclif va d'ailleurs considérer le schisme de 1378 comme un jugement de Dieu, ce qui, à ses yeux, confirme que le pape est l'Antichrist.

Le docteur Wyclif sera finalement démis de son poste de professeur à Oxford, mais, grâce aux protections dont il a toujours bénéficié, il échappera jusqu'à son dernier jour au bûcher. S'il n'a pas entraîné des foules derrière lui, s'il n'a pas été un homme d'action, il laisse cependant à sa mort un héritage qui va fructifier. Tout d'abord s'est constitué, en Angleterre même et déjà de son vivant, un groupe de disciples qui vont tenter de mettre en pratique ses idées. On les appellera les « lollards ». Ceux-ci seront durement persécutés de telle sorte que le mouvement paraît s'éteindre dans les années 1420-1430. Quelques cellules clandestines se maintiendront malgré tout jusqu'au xvi^e siècle. Mais, plus important encore, il y a les livres que Wyclif a rédigés. La plupart d'entre eux ont pu être conservés, notamment à l'université d'Oxford, où ils pourront être consultés... et copiés !

Or, dans les dernières années du XIV^e siècle, la sœur du roi Venceslas, ayant épousé Richard III d'Angleterre, souhaite vivement que des échanges aient lieu entre l'université de Prague et celle d'Oxford. De jeunes Tchèques vinrent donc étudier en Angleterre et y découvrirent les œuvres de Wyclif. Ils ramenèrent ensuite quelques-uns de ses écrits à Prague. C'est ainsi que la pensée d'un professeur hérétique d'une université d'Angleterre va connaître une seconde vie en Europe centrale, dans le royaume de Bohême.

b) Le parcours de Jean Huss

C'est en 1391 que, pour la première fois, le nom de l'élève Huss apparaît sur le registre de l'université. Il n'est alors qu'un pauvre étudiant qui se bat pour vivre, pour étudier et pour s'arracher ainsi à la condition très modeste de son milieu. Ses études se passent bien puisque, deux ans plus tard, il reçoit le grade de bachelier ès arts et, au bout de cinq ans, en 1396, celui de maître ès arts. À ce moment, il se décide à entreprendre des études de théologie. On ne discerne pas bien les raisons de cette dernière orientation puisque jusque-là le jeune Jean Huss n'avait pas manifesté un intérêt particulier pour la religion. Cependant, dès 1398, alors qu'il débute dans l'enseignement, on s'aperçoit qu'il commence à estimer nécessaire une réforme de l'Église. Est-ce déjà le contact avec les écrits de Wyclif ? Toujours est-il que les premiers ouvrages ramenés à Prague sont l'objet d'une grande attention de sa part puisqu'il se met lui-même à les recopier, et plus tard à les traduire en tchèque.

En 1400, il est ordonné prêtre et, deux ans plus tard, prédicateur à la chapelle de Bethléem. Notons, parce que c'est un indice significatif du contexte, que cet édifice avait été construit une dizaine d'années auparavant pour qu'il y ait un lieu dans Prague où l'Évangile puisse être prêché dans la langue du peuple. Jean Huss devint rapidement le prédicateur tchèque le plus écouté. Il va faire de cette chapelle un haut lieu de l'identité nationale et un centre de rayonnement des idées réformatrices.

En même temps, Huss entretient de bonnes relations avec ses collègues allemands à l'université, ainsi qu'avec l'archevêque de la ville. Dans une période où les tensions communautaires devenaient vives, c'est sûrement cette attitude conciliante qui lui valut d'être nommé d'abord doyen de la faculté des arts, puis, en 1402, recteur de l'université (pour une année seulement). Relevons également qu'en 1406 Huss est encore honoré en étant nommé chapelain de la cour et confesseur de la reine. Si le roi Venceslas (qui est alcoolique) se révélera un protecteur peu fiable, la reine en revanche, qui vient fréquemment l'écouter à la chapelle de Bethléem, lui gardera toujours son estime.

Mais, parallèlement à cette ascension sociale, les esprits s'échauffent autour des écrits de Wyclif. Parmi les nombreux articles de foi extraits de ses ouvrages – et qui avaient été déjà dénoncés en Angleterre –, 45 furent sélectionnés que l'université se proposa d'examiner au mois de mai 1403. D'emblée, il apparaît que les Allemands se révèlent en accord avec l'Église d'Angleterre qui a rejeté ces thèses, tandis que les Tchèques se trouvent être beaucoup plus favorables. Huss, lui, est resté assez neutre, notant simplement qu'il ne fallait pas sortir les phrases de Wyclif de leur contexte, ne pas se méprendre sur leur signification précise, et signalant aussi les lieux où la traduction qui en avait été faite ne paraissait pas fidèle. À partir de là,

le roi Venceslas, l'archevêque de Prague Zbynek, le haut clergé de Bohême, les maîtres de l'université de Prague, la noblesse, la bourgeoisie et le peuple chrétien vont se déchirer autour de questions théologiques, qui laisseraient aujourd'hui indifférents la plupart d'entre nous. Et, pour aggraver encore les affrontements, l'honneur de la *natio bohémica*, traitée d'« hérétique » par ses ennemis allemands et par la papauté elle-même – la plus grave injure qui puisse être adressée alors à un peuple –, soulèvera dans toute la Bohême des réactions passionnelles qui conduiront aux pires excès¹⁰.

10. Jean Puyo, *Jan Hus*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p. 58-59.

Résumons donc le reste de la vie de Jean Huss avant d'en venir précisément à ses points de désaccord avec l'Église romaine. En 1407, Venceslas, espérant prendre le pouvoir en Allemagne, se doit de donner des gages d'orthodoxie de son pays. Parmi les mesures prises, Jean Huss est démis de sa fonction de prédicateur du synode (qui se réunit régulièrement à Prague). L'année suivante, avec l'accord de l'université, les œuvres de Wyclif sont reconnues indésirables, ce qui aura pour effet de faire apparaître au grand jour un parti « wyclifite ». Plusieurs de ses leaders ayant été expulsés de Prague, Jean Huss sort de sa réserve et, dans un sermon prononcé le 14 juillet 1408 à la chapelle de Bethléem, il va réfuter les accusations que l'on porte contre les wyclifites. Ce sera une ligne de défense constante chez lui. Il ne cherchera pas tant à mettre en lumière les divergences – et à les soutenir par l'Écriture – qu'à remettre en cause ce qu'il estime être des caricatures injustes de ses propres positions ou de celles des autres protestataires.

Après le concile de Pise, qui a mis en place un troisième pape (Alexandre V, puis Jean XXIII), la situation devient très confuse. Le roi en profite pour affirmer plus nettement l'indépendance de la Bohême : il change le règlement intérieur de l'université pour donner plus de pouvoir à la représentation tchèque face à celle des Allemands. Il s'ensuit rapidement un départ de tous les maîtres allemands (qui fonderont leur propre université à Leipzig), et Huss se retrouve à nouveau au poste de recteur, mais d'une université qui a fortement décliné, de nombreux étudiants ayant également quitté les lieux. De plus, sa personne cristallise maintenant toutes sortes d'oppositions (on lui reproche notamment d'avoir fait partir les Allemands). L'archevêque, fort de sa nouvelle allégeance au pape élu à Pise et croyant le moment favorable pour l'éradication définitive de l'hérésie wyclifite, fait brûler les livres qu'il avait réquisitionnés, ce qui entraîna des émeutes qui l'obligèrent à fuir pour sauver sa vie. Du coup, l'université devenue cent pour cent tchèque,

réhabilite les écrits de Wyclif (sans déclarer toutefois qu'il ne s'y trouve pas d'hérésie).

Alors que Venceslas cherche à prendre la main sur l'Église de Bohême, le nouvel archevêque et d'autres opposants fidèles à Rome en appellent au pape contre Jean Huss. Ce dernier reçoit alors une convocation pour comparaître devant Jean XXIII à Bologne, sous peine d'excommunication en cas de refus. Convaincu qu'il devait rester à Prague pour maintenir le combat de la vérité, il refuse d'obtempérer et finira, après plusieurs rappels, par être excommunié. Malgré une déclaration de foi faite le 1er septembre 1411 dans laquelle il présenta sa position de la manière la plus catholique possible¹¹, il ne parvint pas à être lavé du soupçon d'hérésie. D'autant que l'année suivante un nouveau scandale éclate : ce même pape, ayant besoin de financer une guerre contre le roi de Naples, promulgue une vente d'indulgences plénières. Jean Huss ne peut rester silencieux, il faut dénoncer le mensonge : le pape n'a pas le pouvoir de lier le sort éternel d'un homme, encore moins contre une somme d'argent. Et, d'autre part, le pape n'a pas le droit de déclarer et de mener une guerre. La réplique fut très sévère. Jean Huss fut solennellement déclaré anathème dans les Eglises de Bohême et la ville de Prague mise sous interdit¹² tant que Huss y demeurerait. Cette situation plaça maître Huss devant un grave cas de conscience. Il s'aperçut que le petit peuple, qu'il aimait et sur lequel il comptait, ne résisterait pas longtemps à « ce filet serré de l'Antéchrist ». Le roi lui-même lui demanda de quitter la ville pour un temps. Il s'exila donc à la fin octobre 1412 et, après quelques semaines d'errance, trouva un refuge chez le baron de Leffl.

Toutefois, n'étant pas très éloigné, Huss fit de fréquents passages à Prague, et c'est ainsi qu'au cours de l'un d'entre eux il afficha sur le mur de la chapelle de Bethléem le « Traité des

11. À la demande du roi Venceslas, qui cherchait l'apaisement avec Rome.

12. L'interdit comporte, entre autres, une sorte de grève des clercs. Les services religieux, mariages, baptêmes, enterrements ne sont plus assurés.

six erreurs », sur lequel nous reviendrons. Ce temps de retraite forcé fut productif au niveau de sa pensée et de sa production littéraire. Jean Huss y écrivit notamment son œuvre la plus emblématique : le *De Ecclesia*. Et c'est du sein de cet exil qu'il reçut la convocation à se rendre au concile de Constance. Contrairement au précédent appel du pape auquel il ne voyait aucune perspective positive, Huss vit immédiatement dans cette comparution une opportunité pour présenter et défendre ses vues devant toute la chrétienté réunie en la personne des délégués au concile. Il se doutait bien que cela pouvait lui être fatal, mais le sauf-conduit reçu de l'empereur Sigismond constituait un signe favorable.

c) Le procès

En octobre 1414, Huss se met en route pour Constance avec quelques-uns de ses amis. Le concile fut déclaré ouvert le 5 novembre. Huss trouva un logement dans la ville et pendant quelques semaines put aller et venir librement, assister aux offices religieux, le pape ayant levé l'anathème et l'interdit. Il se préparait à comparaître devant cette impressionnante assemblée en rédigeant quelques sermons qu'il espérait pouvoir prononcer. Il fut cependant arrêté sous un faux prétexte, et d'autant plus facilement que l'empereur n'était pas encore à Constance. Celui-ci n'arriva que pour Noël. Apprenant l'arrestation de Huss, il fut tout d'abord en colère et bien décidé à le faire libérer. Mais, le 1er janvier, soit à peine une semaine après, il se ravisa et le livra de fait entre les mains du concile. Assurément, des considérations stratégiques ont dû être dépeintes devant ses yeux, lui faisant comprendre qu'il était de son grand intérêt que Huss soit jugé et condamné.

Mais l'affaire Huss ne constituait pas le centre de préoccupation du concile. Il fallait en urgence résoudre le problème épineux de la direction de l'Église. Le pape, craignant d'être déposé comme les deux précédents le furent à Pise, se débattait en manœuvres diverses, expliquant qu'il n'y avait pas de problème en fait

puisque les deux précédents avaient été déclarés illégitimes et que lui-même avait été régulièrement élu. Cependant, beaucoup de membres du concile estimaient que l'immoralité notoire, pour ne pas dire le comportement sulfureux, de ce Jean XXIII¹³ le discréditait d'emblée. Ce n'était pas sur son nom que pouvait se rassembler l'Église. Il fallait commencer une ère nouvelle sur des bases neuves.

C'est ainsi que notre Jean Huss passa de longs mois en prison¹⁴ sans qu'aucune occasion ne lui soit donnée de rencontrer le concile. Ce n'est pas à dire qu'il ne se passait rien, car une commission avait été chargée de collecter toute information pouvant permettre de monter le dossier d'accusation. Celle-ci, bien sûr, passa au crible ses écrits, mais reçut aussi le témoignage d'opposants tchèques qui furent particulièrement virulents, l'accusant de toutes sortes de choses, mélangeant sans vergogne le vrai et le faux. Parallèlement, Huss fut mis sous pression par des visites régulières où l'on chercha, tantôt à recueillir des aveux, tantôt à lui faire abjurer des hérésies, dans lesquelles d'ailleurs il ne se reconnaissait pas.

Mais avec l'arrivée du printemps 1415, l'imbroglio concernant la papauté va se dénouer partiellement et de manière inattendue. En effet, le pape, sentant chaque jour un peu plus son siège lui échapper, lança sur la table son dernier atout. Le 20 mars, il s'enfuit subrepticement, quitte Constance, pensant que le concile ne pourrait pas se poursuivre en son absence. Cette dernière initiative n'eut pas l'effet escompté. Non seulement le concile continua de siéger, mais ce fut l'occasion d'une victoire pour le parti conciliaire. En effet, le 6 avril, le concile général s'autoproclame l'instance suprême de la chrétienté, ce qui constitue une volte-face assez spectaculaire par rapport à la croyance en la succession de saint Pierre dans la personne

13. Rappelons que le cardinal Giuseppe Roncalli, devenu le pape Jean XXIII du xx^e siècle, a voulu effacer de la mémoire ce prédécesseur – considéré aujourd'hui par l'Église catholique comme un antipape – en reprenant son nom et son numéro.

14. Dans des conditions parfois très dures où il faillit perdre la vie.

des papes. Jean XXIII, finalement rattrapé, fut solennellement déposé le 29 mai, tandis que les deux autres papes seront mis dans l'impossibilité de maintenir leur pouvoir. Ainsi, l'Église catholique, en attendant l'élection de Martin V, à la fin de l'année 1417, va vivre plus de deux ans sans pape, une situation totalement inédite !

La crise se dénouant, le concile peut en venir à la question de l'hérésie qui la menace. Il le fera d'abord en revenant sur la personne et l'œuvre de John Wyclif. Bien que lui-même et ses écrits fussent déjà condamnés par diverses instances, le concile a estimé qu'il était de son devoir de se prononcer sur ce cas, et de frapper fort ! Le 5 mai, l'assemblée condamne 305 articles de Wyclif (!). Il s'ensuit que tous les livres qui demeurent devront être brûlés et que le corps de l'ancien professeur devra être déterré et ses restes dispersés.

En ce qui concerne Huss, contrairement à ce qu'il espérait, il n'était pas dans l'intention du concile de l'entendre longuement, et encore moins de le laisser développer sa pensée dans un ou plusieurs sermons. L'instruction pouvait avoir lieu sur la base de ses écrits et des témoins (à charge !). Autrement dit, sa comparution ne devait avoir lieu que lorsque le dossier serait bien ficelé. En définitive, la seule chose importante qui était attendue de cette rencontre avec Huss, c'était son éventuelle abjuration, la conviction d'hérésie étant déjà établie.

Cependant, la noblesse de Bohême, déjà remontée par le parjure de Sigismond, demanda instamment que le concile donne à Jean Huss la possibilité d'exprimer librement et complètement ses vues. Pour ne pas envenimer encore les relations, le concile céda sur la forme et consacra trois séances en présence de l'accusé. Mais c'est beaucoup dire qu'il put y formuler librement sa pensée. Le 5 juin, lors de la première comparution, ce fut un tel défoulement, un tel tohu-bohu, que Huss ne pouvait même pas se faire entendre. La séance fut abrégée car, à l'évidence, il était impossible d'en tirer quelque chose de constructif, dans un

sens ou dans l'autre. Les deux séances suivantes, les 7 et 8 juin, seront plus disciplinées. Dans la seconde en particulier, Huss a pu bénéficier d'un certain temps pour pouvoir s'expliquer sur deux points sensibles : le statut du prêtre indigne et la présence du corps du Christ dans l'eucharistie. Malheureusement, le lendemain, on le somme de répondre très brièvement aux questions qui lui seront posées. Dans ces conditions, on comprend bien que toute nuance devient impossible. À la fin, il lui est signifié à nouveau qu'il doit abjurer ses erreurs s'il veut éviter les flammes du bûcher. Huss restera ferme, ne pouvant renier, d'une part, des propos qu'on lui attribue mais qu'il n'a jamais tenus¹⁵ et, d'autre part, des enseignements qu'il a professés mais dont il demeure convaincu qu'ils sont dans la droite ligne de la foi catholique.

Jean Huss sera donc jugé coupable d'hérésie. Le 23 juin, tous ses livres sont condamnés à être brûlés. Le 6 juillet, après une cérémonie dans laquelle sont prononcés l'acte d'accusation, la sentence et une solennelle mise hors de l'Église, il est immédiatement conduit au lieu du supplice.

d) Les véritables points litigieux

Au cours de ce résumé historique, certaines positions théologiques de Jean Huss ont été évoquées. Il convient maintenant de rassembler les éléments épars et d'essayer ainsi de mettre en lumière les véritables points de rupture avec la doctrine officielle de l'Église. Pour ce faire, il faut d'abord écarter les accusations fantaisistes qui n'ont été écoutées à Constance qu'en raison d'une volonté préétablie d'en finir avec cet agitateur tchèque. On doit reconnaître ensuite qu'en ce qui concerne les dogmes des quatre premiers conciles, au sujet de la nature de Dieu et de celle du Fils incarné – et comme ce sera le cas chez les réformateurs du XVI^e siècle –, Jean Huss se révèle parfaitement orthodoxe. Il confesse la Trinité comme elle a été

15. Certains étaient carrément aberrants : on lui reprocha, par exemple, d'avoir prétendu être la quatrième personne de la Trinité ! Malgré le caractère invraisemblable d'une telle accusation, celle-ci fut retenue contre lui et mentionnée lors de la condamnation solennelle du 6 juillet.

définie à Nicée et Constantinople et la double nature du Christ selon l'enseignement des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Il croit également à la vérité des Saintes Écritures, sans pour autant rejeter certaines croyances traditionnelles qui manquent de fondement scripturaire, comme le purgatoire ou l'Assomption de Marie. Rappelons également que si ses attaques ont été souvent sévères envers le clergé, elles visaient avant tout des comportements qu'il jugeait scandaleux, mais elles ne mettaient pas en question l'institution elle-même. Au contraire de Wyclif – et bien que, comme lui, il osât qualifier le pape d'antichrist – Huss resta persuadé que le droit ecclésiastique était une bonne chose et que l'Église romaine pouvait à juste titre se dire universelle.

Mais, il faut le reconnaître, il est souvent difficile de mettre au clair très précisément sa pensée sur tel ou tel sujet, car, selon les circonstances, son discours peut être assez différent. Dans quelques cas, on peut même se demander si sa volonté de toujours s'affirmer bon catholique ne l'amène pas à trahir certaines affirmations qu'il a pu énoncer ou écrire lorsqu'il endossait devant le peuple le costume de leader de la contestation. Cette tension est très sensible si l'on prend comme base le fameux « Traité des six erreurs » qu'il afficha à Prague en 1413. La première sentence concerne l'eucharistie et dénonce l'idée que le prêtre à l'autel créerait le corps de Christ. En la lisant, on semble y retrouver la position de Wyclif. C'est d'ailleurs bien ainsi que les pères du concile ont compris la chose : Huss reprendrait à son compte la grave hérésie enseignée par l'ancien professeur d'Oxford. Mais, tout au long de son procès, que ce soit dans les interrogatoires en prison ou bien devant la grande assemblée conciliaire, Huss eut sans cesse à cœur de se démarquer de cette réputation. Lors de sa deuxième comparution et lorsqu'il put s'exprimer sur le sujet, il va le faire en utilisant le langage même du concile du Latran de 1215 : il reconnaît que, lors de sa consécration, le pain disparaît, « transsubstantié » dans le corps du Christ. Surpris, un membre du concile demande

confirmation : « Voulez-vous dire que le corps du Christ est là, totalement, réellement et de façon multipliable ? » La réponse est sans ambiguïté : « Vraiment, réellement et totalement ; le corps du Christ est dans le sacrement de l'autel, ce corps né de la Vierge Marie, qui a souffert, est mort, est ressuscité et se tient à la droite du Père. » Comme le dit Jean Puyo : « Jan Hus pouvait-il être plus orthodoxe ? » Et on comprend la prudence d'André Vauchez lorsqu'il écrit, à propos de l'ensemble de l'œuvre de Huss, que ce dernier est « probablement » plus orthodoxe que Wyclif !

Mais là où, indubitablement, la pensée de Jean Huss s'affirme régulièrement et se révèle problématique pour Rome, c'est en ce qui concerne la doctrine de l'Église. Quand bien même son attitude a été dans l'ensemble respectueuse vis-à-vis de la hiérarchie de l'Église, quand bien même il n'aurait jamais adopté la vision wyclifite de la soumission complète de l'Église visible à l'Église invisible, il n'empêche que de nombreux indices indiquent une ecclésiologie différente de celle qui a été mise en forme avec saint Augustin et durant tout le Moyen Âge. Plusieurs postulats annonçaient une nouvelle façon de voir les choses, une façon incompatible, et même dangereuse, pour le système romain.

D'abord, et dans la ligne de la mystique christocentrique de la *via moderna*, colportée notamment par les Frères de la vie commune, Huss considère que la relation du croyant au Christ ne dépend plus exclusivement de la médiation de l'Église. Elle se vit et s'exprime aussi dans une démarche personnelle et intérieure. Ainsi, pour le pardon des péchés, il croit beaucoup plus à la valeur de la repentance sincère qu'à l'efficacité des indulgences. De même, il ose séparer l'absolution qui vient de Dieu de l'acte liturgique opéré par les clercs. Il le dit sans détour :

Que chacun, quel qu'il puisse être, pape, évêque ou n'importe quel autre prêtre, proclame : homme, je pardonne tes péchés, je

te délivre de tes péchés et de toutes les souffrances de l'enfer, *c'est une clameur vide et vaine*. Elle ne confère rien si Dieu ne pardonne lui-même au pécheur qui renie ses péchés de tout son cœur¹⁶.

La portée d'une telle attitude est considérable. Elle signifie que l'autorité ecclésiastique ne tient pas dans ses mains la destinée éternelle des croyants¹⁷. L'Église est dépossédée de son pouvoir des clés, tant en ce qui concerne le salut que la damnation. Ceci est d'ailleurs nettement appuyé dans le « Traité des six erreurs » puisque la troisième sentence rejette le prétendu pouvoir des prêtres de remettre les péchés et leur châtement, tandis que la sixième rejette le trop célèbre pouvoir d'excommunier.

Une des conséquences de ceci – que Huss a pleinement assumée –, c'est la minimisation de la distance qui sépare les clercs des laïcs. En définitive, l'autorité ultime dans l'Église étant le Christ, et la hiérarchie n'étant pas propriétaire exclusive du lien au Christ, il n'est pas naturel que le clergé seul soit juge de tout et ne soit lui-même jugé par personne. Les laïcs doivent au contraire être intégrés dans la marche de l'Église, non pas comme un simple troupeau que l'on conduit, mais comme membres à part entière du corps de Christ. Jean Huss, quand il prêchait à la chapelle de Bethléem, aimait interpellier ses auditeurs et leur demander leur avis ! Il fut constamment celui qui rendit au peuple chrétien un droit à la parole. Plus encore, il avait la conviction que les autorités civiles avaient le devoir de mettre de l'ordre dans l'Église, c'est-à-dire de sanctionner éventuellement les clercs qui se comportaient mal¹⁸.

16. Cité in Roubiczek et Kalmer, *Jean Hus, guerrier de Dieu*, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 120. C'est moi qui souligne.

17. Au grand dam des membres du concile, Jean Huss affirma qu'à son avis, et malgré les multiples condamnations prononcées contre lui, John Wyclif était au ciel avec les « bienheureux ».

18. Il nia ce point dans sa déclaration de foi officielle du 1^{er} septembre 1411. Mais ce texte, trop politique, ne peut guère donner le change. Le mouvement hussite, par la suite, restera fermement attaché à cet usage puisqu'il figure dans les « quatre articles de Prague ».

Et puis, cet appel direct au Christ, cette capacité à « entendre » la voix de Dieu indépendamment de la médiation de l'Église va avec un mouvement de fond de la pensée occidentale de cette époque, à savoir une affirmation de plus en plus forte de la personne individuelle ; on parlera de l'émergence du « moi ». Ce n'est pas à dire que celui-ci n'existait pas dans les temps anciens. La conscience de soi en tant que personne unique fait partie de la nature humaine. D'autre part, le message de l'Évangile met particulièrement en évidence la valeur de la personne individuelle puisqu'il s'adresse au cœur et invite à des décisions personnelles. Néanmoins, il est vrai que l'Église, en construisant puis en imposant une uniformisation du croire, a pour longtemps renvoyé les questions religieuses du domaine du choix personnel à l'adhésion simple au discours dominant. Remarquons que cela n'est pas allé sans contestation. L'« hérésie » n'a pas attendu le xiv^e siècle pour se manifester. Or, l'hérétique, c'est justement celui qui oppose un choix individuel face à une identité religieuse collective et instituée. Mais ce qui est en train de changer, c'est le poids respectif des deux instances, collective et individuelle. Jean Huss ne veut pas contester le droit de l'Église à dire le contenu de la foi ; il n'est pas à proprement parler un rebelle, mais il ne peut plus accepter le simple argument d'autorité. Tout au long de son procès, il explique à ses adversaires qu'il est disposé à revoir ses positions si on lui donne de bonnes raisons pour cela. Dans son œuvre majeure, le *De Ecclesia*, il écrit : « Qui peut interdire à un homme de juger selon sa raison ? » Ainsi, après avoir été dépossédée de son privilège des clés en ce qui concerne l'administration de la grâce, l'Église l'est également en ce qui concerne l'énoncé de la vérité. Son autorité en cette matière s'arrête aux portes de la conscience. Autrement dit, le discours de l'Église n'est pas nécessairement infaillible ; la conscience peut exiger de lui qu'il présente ses lettres de créance.

Dès lors se pose la question : sur quelle base la conscience peut-elle reconnaître la voie juste si celle-ci n'est pas nécessairement

présente dans le discours de l'Église ? Comme on l'a vu dans la citation précédente, Huss invoque la raison. Mais celle-ci ne constitue pas une norme pour la foi. Elle est seulement un moyen d'enquête. Elle est utile et nécessaire, mais elle ne saurait à elle seule être le guide qui conduit à la vérité. Car la vérité, Huss en est persuadé, gît en la révélation de Dieu, c'est-à-dire en définitive dans les Saintes Écritures. Jean Huss, très clairement, est un des premiers à énoncer ce qu'on appellera plus tard « la méthode d'examen », c'est-à-dire le droit et le devoir pour tout chrétien de tester l'enseignement de l'Église à la lumière de la Bible. Après la publication pontificale annonçant la vente d'indulgences en Bohême (1412), Huss s'exprime ainsi :

C'est pourquoi un disciple du Christ doit examiner de près les bulles papales, et si elles sont conformes aux lois du Christ, ne s'opposer à elles en aucune manière. Mais si elles sont contraires aux lois du Christ, il doit se joindre au Christ lui-même pour les combattre. [...] L'Écriture Sainte est la loi du Christ, c'est pourquoi rien ne doit y être ajouté ou retranché, car la loi du Christ suffit ; seule elle peut conduire et gouverner l'Église militante¹⁹.

On reconnaîtra, notamment dans la dernière phrase, le fameux *sola Scriptura*, un des deux principes fondateurs de la Réforme du XVI^e siècle. Bien entendu, pour lui, il s'agit surtout de faire entendre « la loi du Christ » dans ce qui constitue son actualité, c'est-à-dire par rapport aux décisions et aux comportements de l'Église de son temps. Il n'y a pas encore une volonté de confronter l'ensemble de la Tradition avec l'enseignement de l'Écriture. Néanmoins, affirmer que l'Écriture Sainte « seule peut conduire et gouverner l'Église militante » ouvre bien sûr la porte à une critique des croyances et des usages établis par la Tradition. Sans trop s'avancer sur cette voie, Huss a cependant posé quelques jalons significatifs. Le plus symbolique d'entre eux est sans nul doute la restitution de la coupe (ou du calice) aux laïcs. Depuis deux siècles déjà, la coutume s'était établie

19. Cité in Roubiczek et Kalmer, *op. cit.*, p. 123.

que seul le prêtre devait avoir accès au calice, le peuple devant se contenter de recevoir l'hostie. Or, en plusieurs chapelles et églises de Bohême, Huss avait réussi à rendre la coupe au fidèle. Le concile de Constance le lui reprocha et qualifia cette initiative d'« hérétique ». « Quelle folie, répond Huss dans une de ses lettres, de condamner comme une hérésie l'Évangile du Christ, les épîtres de saint Paul, les actions du Christ, de ses apôtres et de ses saints. »²⁰

Après la mort de Huss, la communion sous les deux espèces devint l'emblème du mouvement hussite. Un héritage que la Réforme, unanimement, reprit à son compte.

CONCLUSION : DE JEAN HUSS À MARTIN LUTHER

Indéniablement, avec les Vaudois, avec Wyclif et d'autres, Jean Huss a été un précurseur du grand mouvement réformateur qui va se déployer au XVI^e siècle. Des ressemblances étonnantes peuvent d'ailleurs être relevées entre le parcours de Huss et celui de Martin Luther.

On remarquera d'abord que tous deux sont nés et ont grandi dans le cadre du Saint-Empire, et tous deux ont été des figures d'une revendication nationale, identitaire. Huss a largement contribué à faire émerger la conscience d'une appartenance à la nation tchèque – face à l'Allemagne et face à Rome –, tandis que Luther s'est vu lui-même comme un prophète de la nation allemande, face à l'hégémonie de Rome. Tous deux ont d'ailleurs contribué à l'émancipation de leur langue, Huss travaillant sur l'écriture tchèque et Luther magnifiant l'allemand par ses écrits théologiques, et surtout par sa remarquable traduction de la Bible.

Tous deux furent des universitaires confrontés à un même contexte global : d'une part, la domination de l'érudition scolastique dont ils ont cherché à se dégager ; et, d'autre part, une Église catholique qui n'a rien appris en un siècle et qui

20. *Ibid.*, p. 204.

continue, à l'époque de Luther, de créer scandales sur scandales par le comportement de ses autorités, les guerres du pape, et ainsi de suite. D'ailleurs, on va les voir, à un moment clé de leur vie, face au problème posé par la publication des indulgences. Celle de 1517 sera l'étincelle qui allumera le feu de la Réforme, mais celle de 1412 avait déjà provoqué une indignation aussi vive, non seulement chez Huss, mais aussi dans une bonne partie de la population de Bohême. Le rejet fut si passionnel que des étudiants de l'université de Prague brûlèrent publiquement la bulle papale qui contenait (entre autres) la promulgation de cette indulgence. L'épisode peut rappeler le geste de Luther brûlant, en 1520, la bulle qui condamnait tous ses écrits.

Et ce qui frappe sans doute le plus, quand on met en parallèle l'histoire de ces deux hommes, c'est la convocation de Luther à la diète de Worms. En effet, cet épisode évoque immédiatement la convocation de Huss à Constance. Certes, à Worms, il ne s'agit pas d'un concile, mais l'objectif poursuivi par les autorités ecclésiastiques est le même : il s'agit d'enrayer au plus vite un mouvement de contestation, soit en obtenant une abjuration, soit en éliminant physiquement son leader. Luther, qui était déjà excommunié (comme Huss), reçut de l'empereur Charles Quint un sauf-conduit qui devait assurer sa sécurité lors de son voyage et pendant la diète. À l'époque déjà, les ressemblances avec l'histoire tragique de Huss venaient à l'esprit. Devant ses amis qui lui déconseillaient de se rendre à Worms, Luther eut ce mot : « Oui, j'irai à Worms même s'il y avait autant de diables que de tuiles sur les toits. On a pu brûler Jean Huss, on n'a pas pu brûler la vérité. » L'empereur, lui aussi, avait en mémoire les événements de Constance. Alors que certains prélats lui conseillaient vivement de lever la protection qu'il accordait à Luther par son sauf-conduit, il leur répondit : « Je ne veux pas avoir à rougir comme mon prédécesseur Sigismond. » Comme quoi, le martyre de Huss a sans doute été la chance de Luther.

Mais au-delà des comparaisons historiques, il est intéressant de relever également les avancées majeures dans la pensée théologique de Huss, qui préfigurent la doctrine et la spiritualité de la Réforme du XVI^e siècle.

Il faut noter d'emblée ce rapport direct au Christ, si cher à Luther, cette revendication des droits de la conscience et finalement, comme nous l'avons vu, la définition d'une autorité ultime qui n'est plus celle de l'Église, mais celle de l'Écriture. En ces domaines, il est facile de constater la grande proximité de pensée.

En ce qui concerne l'Église, la réflexion de Huss n'est sûrement pas achevée, mais c'est dans sa recherche même qu'on peut y discerner une attente à laquelle semble répondre la doctrine de l'alliance développée plus tard en milieu réformé. En effet, entre la position de Wyclif – dont on peut dire qu'elle préfigure l'ecclésiologie anabaptiste – et l'enseignement catholique romain, Huss s'avance en direction d'une troisième voie. Il ne s'agit pas pour lui de rejeter d'emblée l'Église historique, l'Église institutionnelle avec ses prérogatives, mais il ne s'agit pas non plus de la confondre avec le peuple des élus que Dieu seul connaît. La doctrine de l'alliance de grâce permettra de poser les bases de cette troisième voie. En somme, l'ecclésiologie réformée va rendre manifestes les intuitions de Jean Huss. En outre, sa revalorisation du laïc sera reprise pleinement par Luther, à qui l'on doit l'affirmation du sacerdoce de tous les croyants, et donc la fin de l'institution sacerdotale en tant que médiation entre Dieu et les hommes.

Tous ces éléments rassemblés confirment l'impression première : oui, il y a bien une filiation entre l'œuvre de Jean Huss et la Réforme du XVI^e siècle. Martin Luther l'a lui-même affirmé en disant : « Nous sommes tous hussites sans le savoir. » Et, cependant, il faudra rendre au réformateur de Wittemberg la paternité d'une découverte théologique de premier plan, sans laquelle le mouvement de la Réforme n'aurait sûrement

pas eu l'ampleur qui fut le sien. Cette découverte, Jean Huss ne l'avait pas initiée, ni même pressentie. Il s'agit de la doctrine du salut par la seule grâce de Dieu, et par le moyen de la foi seule (*sola gratia, sola fide*). Chez Huss, comme dans toute l'Église médiévale, et aussi au sein des autres mouvements que l'on qualifie de préreformateurs, la grâce n'est jamais le pivot de la relation de l'homme à Dieu. Elle n'est qu'une aide et une consolation dans un système qui reste profondément légaliste, c'est-à-dire dans la logique du donnant-donnant. Martin Luther va faire éclater tout cela ! Ce qui va faire la puissance de sa pensée, c'est la (re)découverte de cet Évangile de grâce qui désormais n'est plus confondu avec la loi. Luther redécouvre la glorieuse liberté des enfants de Dieu. À l'évidence, tel n'était pas le langage de Huss. Très significative est sa dernière lettre rédigée en prison. Alors qu'il se prépare à l'ultime sacrifice, il écrit ces mots : « J'ai écrit cette lettre dans l'attente de ma condamnation à mort, en prison, dans les chaînes que je souffre, je l'espère, *pour la loi divine*. »²¹

Nul doute que, dans des circonstances similaires, Luther ne se serait pas exprimé de cette manière. Faut-il voir dans cette obscurité qui demeurait en Huss les raisons profondes qui ont limité l'impact de son action ? Luther n'a-t-il pas embrasé l'Europe justement parce qu'il a ouvert d'une manière radicalement nouvelle le chemin vers Dieu ? Ce serait excessif de l'affirmer. Entre les deux hommes, il y a l'espace d'un siècle durant lequel les mentalités ont pu évoluer, il y a eu les progrès de l'humanisme, il y a eu Érasme. Cependant, une lecture chrétienne de l'histoire ne nous interdit pas de penser que l'action de l'Esprit Saint aura été d'autant plus sensible que l'Évangile aura été à nouveau proclamé dans sa pureté.

Pour terminer, j'aimerais rassembler ces deux belles figures de l'histoire de l'Église qu'ont été Jean Huss et Martin Luther, en soulignant combien ils ont été des passionnés de la vérité. Ils

21. Cité in Jean Puyo, *op. cit.*, p. 154. C'est moi qui souligne.

l'ont désirée, ils l'ont recherchée, ils ont voulu la déterrer là où elle avait été ensevelie par des siècles de traditions humaines. Elle a été le point de mire qui ne les a pas quittés dans les pires moments de la tourmente. Elle fut pour eux un appel si pressent qu'aucune autre considération ne put infléchir la ligne de leur combat, quitte à y laisser la vie. En 1410, alors que la situation à Prague devient très difficile, alors que Huss est interdit de prêcher, il brave néanmoins l'interdiction et prononce ces paroles remarquables :

Afin que, par mon silence, je ne puisse m'exposer au reproche d'avoir abandonné la vérité pour un morceau de pain ou par peur des hommes, je défendrai jusqu'à la mort la vérité que Dieu m'a confiée, spécialement la vérité des Saintes Écritures. Je sais que la vérité demeure, qu'elle est forte et qu'elle gardera la victoire d'éternité en éternité²².

De son côté, Luther introduit ses fameuses 95 thèses par ces quelques mots : « Par amour pour la vérité et dans le but de la préciser, les thèses suivantes seront soutenues à Wittemberg [...] ». »

Si Christ lui-même est venu dans le monde « pour rendre témoignage à la vérité »²³, reconnaissons que ces deux témoins ont été d'admirables suiveurs de leur Maître. Aujourd'hui, où cette notion évoque peut-être plus de questions que de passion, c'est l'essence même du combat et du sacrifice de Jean Huss qui est perpétuée par la devise pleine d'espérance de la République tchèque : « La vérité vainc. » Et s'il nous fallait définir ce qui est au cœur de toute vraie réforme de l'Église, il serait juste de dire qu'il s'agit d'une avancée du peuple de Dieu dans la voie de la vérité. En ce sens précis également, Jean Huss mérite bien le titre de réformateur d'avant la Réforme.

22. Cité in Roubiczek et Kalmer, *op. cit.*, p. 99.

23. Jean 18.37.



LA CROISSANCE DE L'ÉGLISE, ŒUVRE DIVINE OU HUMAINE ?

Jean-Philippe BRU¹

Introduction

Il est devenu normal, aujourd'hui, de parler de croissance de l'Église et d'évangélisation, même dans les Églises historiques. L'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, émise en 1975 par le pape Paul VI, a inspiré au sein de l'Église catholique de nombreux efforts d'évangélisation, comme le parcours Alpha. Jean-Paul II n'hésite pas à parler, en 1979, de « nouvelle évangélisation » pour les pays de vieille tradition chrétienne, comme la France. Dans l'Église protestante unie, alors que le mot évangélisation avait pratiquement été évacué du vocabulaire synodal dans les années 1980-1990, l'évangélisation n'est plus un sujet tabou depuis les années 2000. On s'efforce même de passer d'une « logique de desserte » à une « logique de témoignage ».

Du côté nord-américain, la réflexion sur la croissance de l'Église a été largement influencée par Donald McGavran, un missionnaire dont les théories ont été appliquées aux Églises américaines au début des années 1970, donnant naissance au mouvement pour la croissance de l'Église (*Church Growth Movement*). Un institut pour la croissance de l'Église a été créé qui a attiré de nombreux étudiants, dont Elmer Towns, John

1. Jean-Philippe Bru est professeur-coordonateur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

Maxwell et Rick Warren. De nombreux modèles ont vu le jour, plus ou moins fidèles aux principes développés par McGavran. Nous voudrions, d'abord, présenter les forces et les faiblesses de ce mouvement, avant de voir plus brièvement comment il a été accueilli dans le protestantisme français².

I. Points forts du mouvement pour la croissance de l'Église

1) *La nature missionnaire de l'Église*

McGavran reproche à l'Église d'être « introvertie » et de négliger le mandat missionnaire jusque dans ses confessions de foi. Même si des études comme celle d'Andy Buckler³ ont montré que les réformateurs n'étaient pas aussi indifférents à la mission que certains le pensent, il est vrai que l'Église a tendance à oublier qu'il est, dans sa nature même, de croître et de se multiplier jusqu'à ce que la terre entière soit remplie de la gloire de Dieu.

Si l'Église est missionnaire par nature, c'est parce que Dieu lui-même manifeste une nature missionnaire : « Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » (Jn 20.21) Le premier missionnaire, c'est Jésus, que le Père a envoyé dans le monde pour « chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19.10). À son tour, il nous envoie dans le monde pour faire de toutes les nations des disciples. Et, de même que le Père a équipé le Fils afin qu'il puisse accomplir sa mission (l'Esprit lui a été donné sans mesure), le Fils nous équipe en nous donnant l'Esprit Saint.

McGavran considère qu'un frein à la mission est l'idée selon laquelle Jésus ne serait pas le seul chemin pour être sauvé. Si nous ne sommes pas convaincus que le salut se trouve exclusivement en Jésus-Christ et qu'il n'y a aucun autre nom sous le ciel par

2. Pour une évaluation à plusieurs voix du mouvement pour la croissance de l'Église, voir Gary L. McIntosh, sous dir., *Evaluating the Church Growth Movement. Five Views*, Counterpoints, Grand Rapids, Zondervan, 2004, en particulier l'analyse de Gailyn Van Rheenen, p. 167-189, dont nous reprenons certains éléments.

3. Andy Buckler, *Jean Calvin et la mission de l'Église*, Olivétan, 2008.

lequel nous devons être sauvés (Ac 4.12), il est évident que notre compréhension de la mission en sera affectée.

Pour McGavran, « la mission chrétienne consiste à amener les gens à se repentir de leurs péchés, accepter Jésus-Christ comme Sauveur, appartenir à son corps, c'est-à-dire l'Église, obéir à ses commandements, aller répandre la bonne nouvelle et multiplier les Églises ». La mission chrétienne consiste donc principalement à exercer un ministère *direct* auprès des personnes qui ne connaissent pas Jésus-Christ et à les intégrer dans l'Église.

2) Priorité à l'évangélisation

McGavran estimait que l'évangélisation avait été confondue avec de nombreuses bonnes choses, comme l'éducation, le catéchisme, l'aide médicale et les programmes sociaux. Au lieu d'imposer leur propre culture dans des stations missionnaires, enclaves de la civilisation occidentale, les missionnaires devraient évangéliser en s'adaptant à la culture et confier les Églises ainsi créées à des pasteurs locaux, afin de limiter le nombre de barrières socioculturelles.

Selon les recherches de McGavran, en effet, les gens se convertissent plus facilement s'ils n'ont pas à traverser des barrières de race, de langue ou de classe. Ils préfèrent faire partie d'une Église dont les membres leur ressemblent, parlent et agissent comme eux. C'est le principe d'*homogénéité*. Dans le contexte américain, cela a donné des Églises avec un public cible que l'on cherche à atteindre en priorité en adaptant les programmes de l'Église, y compris le culte, à leurs besoins immédiats, comme on pourrait le faire dans le monde de l'entreprise.

Ce principe d'homogénéité est, sans doute, le plus critiqué. De nombreuses voix se sont élevées, rappelant que l'Église devrait refléter l'unité et la diversité du corps du Christ plutôt que les divisions qui existent entre les hommes. L'homogénéité

à laquelle nous sommes appelés est spirituelle, et non raciale, sociale, linguistique ou culturelle. « L'Église n'est pas composée de ceux qui se ressemblent, mais de ceux que le Christ rassemble ! »

Concernant le choix du champ missionnaire, McGavran développe le principe de *réceptivité*. Le monde n'est pas statique, mais dynamique. Il faut donc cibler en priorité les populations les plus réceptives. Ce principe a également fait couler beaucoup d'encre. Ésaïe n'a-t-il pas été envoyé vers un peuple insensible ? Certains missionnaires n'ont-ils pas œuvré pendant des années avant de voir les premières conversions ? Certes, mais McGavran est un homme pragmatique : il considère que, les ressources de l'Église étant limitées, il faut concentrer ses efforts sur les personnes les plus susceptibles d'être gagnées. Il s'efforce donc d'identifier les indicateurs d'une telle réceptivité, comme le fait de venir pour la première fois au culte ou de vivre une période de transition. Il faut mettre en place des activités qui répondent aux besoins des personnes réceptives, comme l'évangélisation par l'amitié (*befriending*) ou les cellules d'évangélisation.

3) Une évaluation incisive

McGavran se méfie des lettres de nouvelles et demande aux missions des chiffres aussi objectifs que possible. Seule une évaluation honnête et la capacité de se remettre en question permettent une réorientation des efforts. Il ne s'agit pas de changer de lieu à la moindre difficulté, mais d'identifier les obstacles à la croissance. Il y a des obstacles sur lesquels nous n'avons aucune prise, comme la persécution, mais il y en a que nous pouvons peut-être diminuer ou supprimer, comme le manque de confiance en Dieu ou les méthodes d'évangélisation mal adaptées. Si votre stand biblique sur le marché ne vous donne qu'un ou deux contacts par semaine, demandez-vous s'il n'y a pas quelque chose à améliorer. Si les visiteurs trouvent votre communauté peu accueillante, ne vous vexez pas, mais voyez ce que vous pouvez faire.

Plus récemment, Christian Schwarz a proposé aux Églises un outil d'évaluation permettant d'établir leur profil, c'est-à-dire de définir leurs points forts et leurs points faibles. Ces derniers sont appelés « facteurs minimaux ». Ce sont eux qui empêchent l'Église de se développer. Il faut donc s'efforcer de les améliorer en se fixant des objectifs qualitatifs. Un bon objectif est un objectif que l'on peut concrètement contribuer à atteindre. Si les relations dans l'Église ne sont pas assez chaleureuses et constituent le facteur minimal, il faut prendre des mesures concrètes pour les améliorer : avoir un repas fraternel par mois, encourager les croyants à s'engager dans un groupe de maison, par exemple.

Christian Schwarz considère que les objectifs numériques ne sont pas un élément décisif. Son enquête a d'ailleurs mis en évidence que sept Églises sur dix qui grandissent rapidement ne se sont jamais fixé de tels objectifs. Une autre observation intéressante est que les Églises charismatiques n'ont pas le monopole de la croissance.

II. Faiblesses du mouvement pour la croissance de l'Église

1) Une démarche anthropocentrique

On se concentre sur ce que font les hommes dans la mission, et non sur ce que fait Dieu. Il est vrai que Dieu se sert de collaborateurs humains pour planter et arroser, mais c'est lui qui fait croître (1Co 3.7). Ce qui différencie le nouveau temple de l'ancien, c'est qu'il n'est pas fait par des mains humaines. C'est Dieu qui ajoute chaque jour à l'Église ceux qui sont sauvés (Ac 2.47). Les disciples avaient pêché toute la nuit sans rien prendre, mais quand ils jetèrent leur filet du côté que Jésus leur indiquait, ils remontèrent 153 gros poissons (Jn 21.6). Ce résultat inattendu n'était pas dû à l'utilisation d'une nouvelle technique de pêche, mais à l'intervention de celui qui « soutient toutes choses par sa parole puissante » (Hé 1.3).

Si l'on insiste trop sur les pratiques de la culture d'entreprise, on en oublie de faire confiance aux moyens de grâce ordinaires que Dieu a donnés à son peuple pour son édification : la prédication et les sacrements. On a recours à des moyens humains qui peuvent, il est vrai, donner certains résultats, mais des résultats superficiels : fausses conversions, comportement légaliste, illuminisme, et ainsi de suite. Les moyens de grâce quant à eux produisent des résultats durables : foi véritable, croissance dans la grâce, centralité de l'Évangile, notamment.

Les moyens de grâce impliquent les hommes, mais ce ne sont pas les hommes qui les rendent efficaces ; c'est la promesse de Dieu et l'opération secrète de son Esprit dans les cœurs. La croissance spectaculaire de l'Église primitive illustre cette vérité. Les premiers chrétiens ont bouleversé le monde, non parce qu'ils ont découvert une nouvelle méthode pour développer l'Église, mais à cause de leur attachement à Jésus et aux moyens de grâce : « Ils s'attachaient à écouter assidûment l'enseignement des apôtres, à vivre en communion les uns avec les autres, à rompre le pain et à prier ensemble. » (Ac 2.42)

En général, ceux qui grandissent en piété sont assidus à la prédication, aux sacrements et à la prière. La croissance spirituelle n'exige pas d'innover sans cesse, ni de chercher la dernière technique qui fonctionne, car Dieu ne change pas et ses moyens de grâce ne changent pas non plus.

Cela ne signifie pas que le mouvement pour la croissance de l'Église néglige les facteurs spirituels de croissance. Il faut prier avant, pendant et après toute action missionnaire. Il faut avoir une foi semblable à celle de Josué et Caleb pour abattre les forteresses de l'ennemi. Il faut développer la ferveur spirituelle des membres pour qu'ils deviennent des chrétiens contagieux. Mais une conception synergiste de la relation entre l'action divine et l'action humaine conduit souvent à l'activisme. Certaines Églises mesurent leur valeur au nombre de « ministères » qu'elles ont mis en place et au nombre de missionnaires qu'elles ont

envoyés. Ce dynamisme apparent s'accompagne, parfois, d'un épuisement des membres, qui n'arrivent plus à conjuguer leurs responsabilités ecclésiales, professionnelles et familiales. On leur donne l'impression qu'ils n'en font jamais assez, qu'ils ne sont jamais assez consacrés, au lieu de leur annoncer l'Évangile de la grâce, qui devrait être la source de toutes nos activités.

2) Une démarche pragmatique

Pour Gailyn Van Rheenen, « le pragmatisme est le lion qui dévore le mouvement missionnaire évangélique ». Le Petit Robert définit le pragmatisme comme « la doctrine qui consiste à donner la valeur pratique comme critère de la vérité (d'une idée) ». Le pragmatique se pose des questions purement fonctionnelles : est-ce que ça marche ? est-ce que ça va aider l'Église à grandir ? Il ne se demande pas si la méthode qu'il utilise est en accord avec le message de l'Évangile. Il ne prend pas suffisamment de recul par rapport à ses pratiques. Il agit, et avant d'avoir pris le temps de réfléchir à son action, il passe à une nouvelle action, au nouveau modèle à la mode.

Même certains modèles spiritualistes tombent dans ce piège, puisque les pratiques qu'ils proposent pour faire reculer l'ennemi reposent davantage sur l'observation et l'expérience que sur la Parole de Dieu. Après la mort de McGavran, Peter Wagner revalorise le service diaconal et social, mais il oriente surtout le mouvement vers les facteurs spirituels :

- La prophétie : Dieu continue à parler directement à son peuple par l'entremise des prophètes.
- Le combat spirituel au niveau stratégique : ce combat est mené contre les puissances de haut rang qui contrôlent des territoires.
- La cartographie spirituelle : il s'agit de discerner de manière géographique les besoins spirituels afin de mieux cibler les prières.

- La repentance collective ou « ciblée ».
- L'évangélisation par la prière (marches de prière...).

Lorsqu'on l'interroge sur les fondements bibliques et historiques de ses méthodes, Peter Wagner fait appel à l'expérience comme autre source de connaissance. « Si la méthode que j'utilise, dit-il, me permet d'atteindre l'objectif que je me suis fixé, il s'agit d'une bonne méthode ! Si, au contraire, ma méthode ne me permet pas d'atteindre mon objectif, pour quelle raison devrais-je continuer à l'utiliser ? »⁴ Il reconnaît avoir une préférence pour les « théories qui fonctionnent », même si celles-ci reposent davantage sur l'expérience que sur une exégèse biblique.

Pour justifier la nouveauté de ses méthodes, il se sert également de l'argument eschatologique. Il ne faut pas s'étonner que Dieu donne de nouveaux outils à son peuple alors que le combat spirituel s'est intensifié en ces tout derniers temps. Satan s'est comme retranché dans la fenêtre 10/40⁵. Pour l'en déloger et parachever le mandat missionnaire, une « nouvelle impulsion » est nécessaire dont les éléments clés sont le combat spirituel au niveau stratégique, la cartographie spirituelle et la repentance ciblée⁶.

En réduisant la mission à des méthodes, le pragmatique perd de vue ce que Christian Schwarz appelle « les automatismes de croissance », qui permettent à l'Église de se développer d'elle-même, sans autre cause que l'action secrète du Saint-Esprit, comme une graine plantée en terre qui pousse toute seule. Certaines méthodes peuvent, bien sûr, produire une croissance spectaculaire, comme l'utilisation de stéroïdes permet au culturiste d'atteindre un volume musculaire au-

4. Peter Wagner, *Your Church Can Grow : Seven Vital Signs of an Healthy Church*, Wipf & Stock Pub, 1976, p. 137.

5. Zone géographique comptant le plus de peuples non atteints et s'étendant de l'ouest de l'Afrique à l'est de l'Asie, entre le 10° et le 40° parallèle nord.

6. C'est un de nos étudiants, Nicolas Thévenet, qui a attiré notre attention sur l'argument eschatologique dans son mémoire de master sur Peter Wagner.

delà de la normale. Mais est-ce bien ce que nous voulons, des Églises anormalement volumineuses, imprégnées de produits dangereux ?

C'est le cas, par exemple, des Églises qui, pour attirer une foule toujours plus nombreuse, transforment leur culte en un spectacle divertissant. On parle d'Églises sensibles aux personnes en recherche, parce que leur public cible le dimanche matin, ce ne sont pas les croyants, mais les visiteurs. Il y a toujours eu des réunions d'évangélisation, mais la nouveauté, c'est le moment – le dimanche matin – et la forme – tout est fait pour mettre à l'aise le visiteur : pas d'offrande, peu de chants communautaires, messages thématiques abordant les problèmes de la vie courante, pas de cène... Cette démarche part, sans doute, d'un bon sentiment, mais si l'Évangile est considéré comme un produit de consommation à adapter aux besoins du visiteur, que devient le message de la croix ? Que fait-on des aspects de l'Évangile qui étaient un scandale pour les Juifs, une folie pour les Grecs, et qui sont encore aujourd'hui un défi pour nos contemporains ? Est-il normal que certaines personnes fréquentent ces Églises pendant des années sans jamais devenir de vrais disciples de Jésus-Christ ?

J'ai découvert, lors d'un passage à Lausanne, une initiative intéressante de l'Église évangélique réformée du canton de Vaud : « les cultes autrement ». Il s'agit de proposer, chaque mois, une manière différente et renouvelée de vivre le culte : culte préparé par les catéchumènes, culte louange, culte concert, par exemple. L'église Saint-Laurent a même eu l'idée d'une exposition de cercueils vides lors des fêtes de Pâques 2012 ! Le problème est que, dans le contexte européen qui est le nôtre, les non-pratiquants ne savent pas ce qu'est un culte « ordinaire » et les quelques pratiquants qui restent sont plutôt hostiles au changement. L'effet d'annonce est donc mitigé. De plus, s'il est parfois utile de changer la forme, il faut veiller à conserver

le fond. Or, le fond a disparu depuis longtemps de beaucoup d'Églises historiques.

Il faut donc, d'abord, revenir à l'Évangile avant de vouloir le présenter autrement. C'est la démarche dite « de retour aux fondamentaux ». Le pasteur presbytérien Harry Reeder, qui a vu plusieurs Églises moribondes retrouver le chemin de la croissance, propose un plan de revitalisation fondé sur Apocalypse 2.5 :

(1) « Souviens-toi » : il faut apprendre du passé sans vivre dans le passé.

(2) « Repens-toi » : il s'agit d'identifier les péchés qui ont conduit au déclin et demander pardon, même si ces péchés ont été commis par des personnes qui ne sont plus là.

(3) « Reviens à tes premières œuvres » : cela consiste, pour Harry Reeder, à revenir à un certain nombre de fondamentaux comme l'Évangile de la grâce, la vie de disciple, la prédication, l'intercession, la mission et le leadership.

Il faut reconnaître que ce n'est pas facile de réinventer l'Église, de la rendre plus attrayante, sans compromettre le message. Il faut pour cela avoir développé une certaine profondeur théologique. Or, c'est précisément ce qui manque au mouvement pour la croissance de l'Église.

3) Manque de profondeur théologique

Les défenseurs de la croissance de l'Église n'ont développé leurs arguments théologiques qu'en réponse aux critiques soulevées contre leurs méthodes. Le mouvement manque donc de fondements théologiques. L'œuvre maîtresse de McGavran, *Understanding Church Growth*, est une œuvre très pragmatique qui fait davantage appel à la sociologie qu'à la théologie. On y trouve peu de réflexions théologiques, en dehors du fait que Dieu veut que l'Église grandisse. Or, dans une démarche de théologie pratique, c'est la théologie, et non les sciences humaines, qui

devrait avoir le dernier mot, afin d'éviter que la démarche ne devienne anthropocentrique.

Une bonne manière de maintenir une démarche théocentrique est de voir la mission non comme une invention humaine, mais comme le prolongement de l'activité de Dieu qui envoie et qui sauve. L'Église est donc un peuple envoyé en mission et chargé de représenter les intérêts de Dieu, et non une marchande de biens religieux au service d'une clientèle exigeante ! Elle est un signe du royaume de Dieu et est appelée à témoigner des exigences de Dieu et de ses œuvres grandioses, et non à saupoudrer le consumérisme moderne d'un peu de spiritualité. Une Église qui annonce fidèlement l'Évangile ne plaît pas à tout le monde ; elle s'attire même des ennemis parce qu'elle n'hésite pas à dénoncer les idoles de son temps. Mais elle plaît à ceux dont l'Esprit a transformé le cœur afin qu'ils se détournent des idoles pour servir le Dieu vivant et vrai (1Th 1.9).

4) L'accent sur la croissance numérique

Un exemple de manque de profondeur théologique est la manière dont le mouvement pour la croissance de l'Église comprend la croissance numérique. Les statistiques du livre des Actes sont mentionnées comme preuves que Dieu veut la croissance de l'Église, mais sans aucun lien avec le cadre théologique du livre. Or, si Luc utilise à plusieurs reprises les verbes « croître » et « multiplier », ce n'est pas juste pour montrer que la croissance numérique est importante, mais pour souligner que l'Église est le nouvel Israël annoncé par les prophètes, le reste fidèle appelé à croître et à se multiplier pour accomplir la mission, initialement confiée à Adam et Ève, d'étendre les limites du jardin d'Éden jusqu'à ce que la terre entière devienne un temple-jardin à la gloire de Dieu. Cette mission avait, ensuite, été confiée à Israël qui avait échoué et s'était retrouvé en exil. C'est là qu'il reçoit la promesse de sa restauration à l'âge messianique.

La croissance de l'Église est donc l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches d'une nombreuse descendance à travers laquelle seront bénis tous les peuples de la terre. Dans la nouvelle alliance, il ne s'agit plus d'une descendance physique, mais de tous ceux qui deviennent enfants de Dieu en accueillant sa Parole. La Parole est donc le moyen par excellence de la croissance de l'Église. Il est d'ailleurs intéressant de constater que, pour Luc, propagation de la Parole et croissance de l'Église sont équivalentes. Il dit en Actes 6.7 : « *La parole se répandait, le nombre des disciples se multipliait rapidement [...].* » On retrouve la même expression en deux autres endroits (12.24 et 19.20). Si donc nous voulons que l'Église se développe selon la volonté de Dieu, il nous faut, non pas remplacer l'Évangile par un message moins incisif, mais inventer des méthodes qui permettront à la Parole de se répandre encore plus.

Il ne s'agit donc pas simplement de croître numériquement, mais de laisser la Parole nous transformer et régner en nous. De même qu'Adam et Ève n'étaient pas appelés seulement à se multiplier, mais à « cultiver et garder » le jardin d'Éden, nous sommes appelés non seulement à augmenter le nombre de chrétiens nominaux, mais à servir Dieu et à garder ses commandements, en nous appuyant sur l'œuvre rédemptrice du Christ, le second Adam, qui a réussi là où le premier Adam et l'ancien Israël avaient échoué.

III. Application du modèle dans le protestantisme français

Les Églises évangéliques ont été largement influencées par le mouvement pour la croissance de l'Église, en raison de leur goût pour l'évangélisation et de l'apport des missionnaires américains dont beaucoup connaissaient les théories de McGavran. La diversité évangélique a donc accueilli différents modèles en fonction de la sensibilité des Églises. De nombreuses communautés charismatiques ont adopté les théories de Peter Wagner sur le combat spirituel⁷ et celles de John Wimber sur

7. Voir Peter Wagner, *Comment abattre les forteresses*, Vida, 2011.

l'évangélisation par les dons surnaturels (*Power Evangelism* en anglais)⁸. Ces théories représentaient une réaction contre les méthodes traditionnelles d'évangélisation jugées peu efficaces. Les Églises non charismatiques se sont plutôt tournées vers des modèles inspirés du monde de l'entreprise comme celui de Willow Creek, avec ses cultes conçus pour les personnes en recherche, et celui de Saddleback, avec son insistance sur les objectifs⁹. Le modèle qualitatif proposé par Christian Schwarz a également connu un certain succès. Il s'agit de faire une sorte d'audit de la communauté afin d'identifier les obstacles à la croissance et de se fixer des objectifs qualitatifs pour tenter d'y remédier. Plus récemment, le modèle Hillsong de croissance par la louange a commencé à s'implanter dans notre pays.

Les Églises luthéro-réformées ont beaucoup reproché aux évangéliques leur tendance à faire du « prosélytisme », tout en enviant leur croissance et en réfléchissant à une autre manière de témoigner de l'Évangile. Dès 1985, Jacques Ellul avait encouragé l'Église réformée de France, dans l'hebdomadaire *Réforme*, à redonner « la priorité à l'évangélisation active par la base »¹⁰. Il n'avait pas vraiment été entendu à l'époque mais, quelques années plus tard, l'Église réformée de France a fini par prendre conscience qu'une simple « logique de desserte » ne suffirait pas à assurer sa survie. Elle a donc créé deux coordinations destinées à encourager la formation et le témoignage des membres. Diverses initiatives régionales ont vu le jour, au bilan plutôt mitigé, en raison de la faiblesse des paroisses locales.

Pendant la même période, la Fédération luthérienne mondiale mettait en place un *groupe de conseillers à l'évangélisation*

8. Voir John Wimber, *Allez... Évangélisez par la puissance de Jésus et Allez... Guérissez par la puissance de Jésus*, aux Éditions Ménéor.

9. Voir Rick Warren, *L'Église, une passion, une vision*, Ministères Multilingues, 2012. Rick Warren est le pasteur de la « méga-Église » de Saddleback en Californie. Son autre best-seller, *Une vie motivée par l'essentiel* (Ourania, 2014), est également très utilisé pour encourager la croissance spirituelle des croyants.

10. Voir son article « Pour des états généraux du protestantisme », dans le journal *Réforme* du 12 octobre 1985.

pour l'Europe et l'Amérique du Nord, qui a produit en 1989 un document qui en dit long sur la nouvelle logique : *Paroisse missionnaire – paroisse qui évangélise*.

Conclusion

On doit au mouvement pour la croissance de l'Église d'avoir considérablement encouragé et enrichi la réflexion sur la croissance de l'Église. Rares sont les Églises aujourd'hui qui ne parlent pas d'évangélisation, mais la diversité des modèles est telle qu'il est difficile de s'y retrouver. Certains pasteurs épuisent leurs paroissiens en proposant sans cesse de nouveaux modèles, au fur et à mesure de leur sortie sur le marché. Il est donc important d'user de discernement, d'identifier les principes bibliques de croissance et de les appliquer avec sagesse, plutôt que d'importer un modèle clés en main. S'il suffisait d'appliquer un plan de croissance pour que l'Église grandisse, nous pourrions presque nous passer de Dieu comme dans n'importe quelle autre entreprise humaine. Mais nous savons que l'union du Christ et de l'Église est un mystère, et que c'est de lui seul qu'elle tire sa croissance spirituelle, dans la mesure où elle se nourrit de sa Parole et équipe convenablement ses membres pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ. C'est pourquoi nous pouvons faire confiance aux moyens de grâce qu'il a lui-même choisis pour nous communiquer les bienfaits qui découlent de son œuvre rédemptrice.

Présentation de livre

Roger POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Cerf, 2013, 241 p. ISBN 978-2-204-10127-1, 25 euros.

Dans ce livre, Roger Pouivet, professeur de philosophie à l'université de Lorraine et directeur du Laboratoire d'histoire des sciences et de philosophie – Archives Henri Poincaré au CNRS, pose la question non pas de l'existence de Dieu, mais de la légitimité de la croyance en l'existence de Dieu et des autres croyances religieuses. Son propos ne cherche donc pas à apporter des arguments en faveur de l'existence de Dieu ou à critiquer les arguments en faveur de son inexistence, mais plutôt à réfléchir aux conditions qui permettent d'affirmer qu'une croyance religieuse peut raisonnablement être entretenue. C'est là l'objet d'une épistémologie des croyances religieuses (le terme « épistémologie » étant ici entendu au sens anglo-saxon d'une théorie de la connaissance et non au sens français plus étroit d'une philosophie des sciences). Il est en effet évident que toutes les croyances ne sont pas également raisonnables. La croyance que la terre est plate, par exemple, est déraisonnable. De même nous avons le devoir moral de ne pas entretenir des croyances irrationnelles. Nous pouvons par exemple reprocher à un armateur d'avoir cru de bonne foi (soyons optimistes) que son superpétrolier était sûr alors que c'était une épave dont le chavirement a provoqué une marée noire écologiquement désastreuse. Toute une tradition philosophique a ainsi nié la rationalité des croyances religieuses et, partant, estimé qu'un esprit rationnel ne devait pas les entretenir. L'objectif du livre de Pouivet est de prouver qu'il n'en est rien et qu'un individu peut être religieux et rationnel.

Le premier chapitre de ce livre, intitulé « L'éthique des croyances religieuses », présente les différents modèles épistémologiques à partir desquels la question de la rationalité des croyances religieuses, et partant leur moralité, peut être posée. Le premier modèle est l'épistémologie évidentialiste qui estime qu'une croyance n'est rationnellement légitime que si elle est soutenue par des raisons suffisantes. Les philosophes évidentialistes ont ainsi souvent pensé que l'absence d'évidences à l'existence de Dieu était une bonne raison de penser qu'il n'existe pas. Il existe cependant trois façons de critiquer cette conclusion athée. D'abord, démontrer qu'il existe bien au contraire de fortes raisons de penser que Dieu existe. C'est là l'objectif des arguments théistes (ontologique, cosmologique, téléologique ou moral). Ensuite, la deuxième façon est d'affirmer que les croyances religieuses n'ont pas à reposer sur des raisons mais peuvent reposer sur des émotions ou un sentiment, sans être pour autant déraisonnables. Pouivet ne rejette pas ces deux réponses à l'évidentialisme et leur reconnaît certaines qualités, mais il n'est « pas sûr qu'elles conviennent dès qu'il s'agit de défendre notre droit de croire ». La troisième façon, qui a la préférence de Pouivet, est de critiquer l'épistémologie évidentialiste et de proposer un autre modèle épistémologique. Le plus grand tort de l'évidentialisme pour Pouivet est en effet de penser que l'acceptation ou non d'une croyance par le sujet croyant se fait indépendamment de ses croyances antérieures. Au contraire, estime-t-il, nous avons besoin de certaines de nos croyances antérieures pour en acquérir de nouvelles sur lesquelles elles se fonderont, nos croyances les plus fondamentales (telles que par exemple la croyance que nous avons en la réalité d'un monde extérieur à notre conscience) étant des croyances dites basiques. Le modèle épistémologique dit fiabiliste affirme que les croyances religieuses sont de telles croyances basiques et n'ont donc à ce titre nul besoin de justification (de la même façon que nous ne demandons nulle justification à la croyance en la réalité du monde extérieur à notre conscience). Pouivet,

cependant, critique cette identification des croyances religieuses aux croyances basiques, arguant que le propre d'une croyance basique est que sa perte s'accompagne d'un effondrement cognitif (voire, est symptomatique d'une psychopathologie, rajouterai-je). Or, la perte d'une croyance religieuse peut certes s'accompagner d'un effondrement existentiel et psychologique chez l'individu devenu sceptique, mais pas d'un effondrement cognitif (l'individu devenu sceptique peut toujours réfléchir et interagir avec le monde et ses semblables de façon normale). La préférence de Pouivet va à une épistémologie des vertus. Dans un tel modèle épistémologique, la légitimité d'une croyance repose sur le sujet croyant lui-même. C'est la possession par ce dernier de certaines dispositions, appelées vertus intellectuelles (comme la curiosité, l'impartialité, le courage intellectuel...) qui assure la légitimité de ses croyances.

Le deuxième chapitre, intitulé « Épistémologie de la révélation », cherche à défendre le droit de croire qu'il y a des propositions vraies révélées par Dieu. Pouivet relève et répond à un certain nombre d'objections à cette conception. Je ne vais ici rapporter que celles que je juge les plus fréquentes. La première difficulté est peut-être celle qui nous vient le plus spontanément à l'esprit : la révélation étant sujette à interprétation, et au conflit des interprétations, n'est-ce pas faire fausse route que de voir en elle une connaissance ? Pouivet estime cependant qu'il est tout à fait possible d'identifier dans la révélation des propositions claires et que la philosophie a trop majoré l'importance de la dimension herméneutique de la révélation. Il s'appuie pour ce faire sur la notion de primitifs conceptuels : certains termes (bien, mal, quelqu'un, quelque chose, connaître, penser, ceci, autre chose, vous, je, faire... une soixantaine de termes en tout) sont des universaux sémantiques et peuvent permettre assez simplement de rendre intelligible et de comprendre l'enseignement de la révélation, sans plus de subtilités interprétatives. Le problème suivant est intéressant car il reprend une conception assez partagée dans le christianisme contemporain : la révélation n'est

pas propositionnelle, c'est une expérience intérieure. Pouivet remarque que, pour accorder son assentiment, il faut savoir et avoir compris ce à quoi nous accordons notre assentiment. Il n'y a donc pas d'opposition mais au contraire complémentarité entre l'élément fiduciaire (par exemple accorder sa confiance à Dieu, ce qui est une expérience intérieure) et l'élément cognitif (comprendre ce que signifie la phrase « accorder sa confiance à Dieu »). Pour que nous puissions accorder notre assentiment à la révélation, il faut bien que nous la comprenions et que celle-ci ait donc un contenu propositionnel. Le dernier problème est le plus radical : est-il rationnel de croire en la révélation ? Pouivet répond en mettant en avant une conception non évidentialiste de la certitude : un individu peut croire en des propositions sans justification, s'il est certain de la vérité de ces propositions et s'il est intellectuellement vertueux.

Le troisième et dernier chapitre, intitulé « Réalisme et antiréalisme théologique », cherche à réfuter l'antiréalisme théologique, c'est-à-dire la conception selon laquelle les énoncés religieux (du type « Dieu existe », « Dieu est trine » ou « Jésus est ressuscité ») ne décriraient pas des réalités (ou des événements réels). Pouivet remarque que si cette conception se trouve, de façon normale, dans l'athéisme, on la retrouve également beaucoup, et il juge cela nettement plus anormal, dans le christianisme contemporain sous la forme d'un fictionnalisme théologique et de ce qui est appelé une conception néowittgensteinienne des croyances religieuses (car issue de la philosophie de Wittgenstein). Le fictionnalisme théologique affirme que les croyances religieuses sont des fictions ayant une signification existentielle. Le terme « Dieu » ne se référerait ainsi pas à une personne omnipotente, omnisciente, absolument bonne et source de salut, mais exprimerait de façon métaphorique une expérience enrichissante pour la vie intérieure. Pouivet apporte plusieurs arguments contre le fictionnalisme théologique, le plus évident et le plus percutant étant à mon sens celui qu'il nomme l'argument de la foi comme assentiment. Peut-être que

les enquêtes de Sherlock Holmes ont un sens profond pour vous. Il n'en reste pas moins que si vous êtes accusé à tort d'un crime, il serait particulièrement déraisonnable de compter sur Sherlock Holmes pour vous innocenter, puisque Sherlock Holmes est un personnage de fiction. De la même façon, si la foi peut être définie comme confiance en Dieu, alors la foi présuppose que Dieu existe bel et bien ! La conception néowittgensteinienne considère que les croyances religieuses relèvent exclusivement de pratiques qui ensemble constituent ce que Wittgenstein appelait une forme de vie, c'est-à-dire un certain rapport relatif à la vie et au monde. Pouivet estime que les néowittgensteiniens peuvent avoir raison de comprendre les croyances religieuses en termes de disposition. Croire que Dieu existe dispose par exemple à prier. En revanche, Pouivet remarque qu'ils n'expliquent pas (et Wittgenstein non plus) pourquoi le fait qu'une croyance religieuse soit une disposition devrait signifier qu'elle est sans objet. Si croire en Dieu dispose à prier, cela ne signifie pas que Dieu n'existe pas ! Au contraire, prier n'a de sens que si le suppliant pense qu'il existe bien un Dieu.

Dans la conclusion de son livre, Pouivet estime que l'épistémologie des vertus permet de défendre la rationalité des croyances religieuses, quant bien même celles-ci ne seraient pas justifiées par des arguments. Il réfute également les prétentions de certains représentants des sciences naturelles, humaines et sociales, à avoir expliqué l'origine des croyances religieuses et, partant, leur caractère illusoire. Pouivet estime que cette prétention se fonde sur une confusion entre le comment et le pourquoi, ou encore entre une cause et une raison : les sciences peuvent éventuellement expliquer la cause des croyances religieuses, elles n'attaquent pas ainsi les raisons de croire. Le livre s'achève sur l'affirmation que l'épistémologie des vertus ne fournissant pas d'arguments contraignants en faveur des croyances religieuses, on ne peut assimiler l'incroyance à de l'irrationalisme. Cependant, si nous avons bien le devoir de ne pas croire ce qui est faux, alors, si Dieu existe, l'incroyance

est bien un péché non d'ordre éthique mais d'ordre cognitif. L'ouvrage s'achève sur une bibliographie très complète, un index des noms propres et une table des matières détaillée.

L'ouvrage de Pouivet est dense et je ne l'ai ici résumé que partiellement, choisissant les éléments qui m'ont paru les plus significatifs (jugement qui n'engage donc que moi). Qu'on adhère ou non, partiellement ou totalement, au propos de l'auteur, cet ouvrage a, à mon sens, deux qualités. D'abord, il expose dans une langue claire et fait connaître au public francophone les débats en épistémologie des croyances religieuses qui ont lieu actuellement dans la sphère philosophique anglo-saxonne. Ensuite, Pouivet n'hésite jamais à bousculer nos habitudes intellectuelles, à remettre en question nos fausses évidences et, surtout, il ne sacrifie jamais au consensus mou qui a souvent cours aujourd'hui en philosophie de la religion. Si l'ouvrage pourra de ce fait paraître parfois polémique, je pense qu'il est simplement le fait d'un auteur honnête qui ne cache pas ce qu'il pense.

Grégoire QUEVREUX, doctorant à l'Institut protestant de théologie de Paris et à l'université de Nantes.