



SOLI DEO GLORIA

LA REVUE RÉFORMÉE

Gert KWAKKEL Le lecteur comme objet principal de l'exégèse biblique	1
Paul WELLS Le protestantisme français et son attitude ambivalente envers la culture	13
Jean-Marc BERTHOUD Martin Luther et Érasme de Rotterdam	19
Auteur anonyme La guerre sainte dans la Bible et dans l'islam	39
Lumbwe ROGER, Mande MOÏSE et Matthijs BLOK L'éducation chrétienne en tant qu'initiation en République démocratique du Congo	63
Paul WELLS Recension	85

N°281-2017 /1

LA REVUE RÉFORMÉE

N° 281 – 2017/1 – JANVIER 2017 – TOME LXVIII – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association **LES ÉDITIONS KERYGMA**

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

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

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

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros

Pasteurs et étudiants: 17 Euros

Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros

CCP MARSEILLE 0282074S029/77

Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Périodicité : 5 fois par an

Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente

12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente

5 Euros pour les années précédentes

+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens

C.C.P.: 10-4488-4

Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF

Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

• Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros

• Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet

www.unpoissondansle.net/rr

Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 281 – 2017/1 – NOVEMBRE 2016 – 5 FOIS / AN

ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : NOVEMBRE 2016

N°201608xx

Couverture: maquette de Christian GRAS

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0717 G 81942.

LE LECTEUR COMME OBJET PRINCIPAL DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Gert KWAKKEL¹

« Le sens dépend entièrement de celui qui lit. »² L'idée exprimée dans cette phrase peut être considérée comme une caractéristique importante de l'herméneutique postmoderne. Les textes n'ont pas de sens en eux-mêmes. Ils tirent leur signification de leurs lecteurs. S'il n'y a pas de lecteur pour attribuer un sens au texte, il n'y a pas de sens du tout.

Les biblistes qui adhèrent à cette perspective concentrent naturellement leurs recherches interprétatives sur les lecteurs. Ce faisant, ils diffèrent de leurs prédécesseurs d'avant la Seconde Guerre mondiale, qui se concentraient sur les auteurs des textes et sur leur intention. Plus tard, dans la seconde moitié du XX^e siècle, l'approche centrée sur l'auteur a été concurrencée par l'interprétation synchronique, qui se concentre sur les textes (plutôt que sur les auteurs). Aucune de ces approches ne satisfait les interprètes postmodernes. Ils préfèrent prendre les lecteurs comme objet principal. L'essor des méthodes comme la *reader-response criticism* (qui analyse comment les lecteurs répondent aux textes) et l'histoire de la réception (qui étudie comment les textes ont été interprétés et appliqués au cours du temps) ont leur préférence³.

L'objectif de cet article est de faire un certain nombre de commentaires sur les développements que nous venons de mentionner. Premièrement, l'affirmation selon laquelle les textes tirent leur sens des lecteurs sera évaluée d'une manière plus générale. Deuxièmement, les résultats de l'évaluation

¹ G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

² Ellen Van Wolde, *Words Become Worlds : Semantic Studies of Genesis 1-11*, Biblical Interpretation Series 6, Leiden, Brill, 1994, p. 169. La citation se trouve dans la description que donne Van Wolde du point de vue de Stanley Fish, tel que présenté dans Fish, *Is There a Text in This Class ? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

³ Pour plus de détails sur l'interprétation biblique postmoderne, voir Adam, *What Is Postmodern Biblical Criticism ?* ; Lodge, *Romans 9-11*, x-xii, p. 1-32.

seront appliqués à la lecture des Écritures. Troisièmement, nous nous demanderons si l'idée de se concentrer sur les lecteurs pourrait avoir un intérêt pour l'interprétation biblique. Les interprètes qui considèrent la Bible comme la Parole de Dieu ayant autorité peuvent-ils tirer profit de cette approche ?

Le lecteur et le sens du texte

Les chrétiens qui adhèrent au principe du *sola Scriptura* pourraient avoir tendance à rejeter d'emblée l'affirmation selon laquelle les textes tirent leur sens des lecteurs. N'est-il pas évident que chaque texte a un sens, celui que l'auteur veut communiquer ? Autre objection : l'idée selon laquelle n'importe qui peut donner un sens à un texte rend l'interprétation entièrement arbitraire et subjective. Or s'il ne nous reste que des interprétations subjectives, comment les chrétiens peuvent-ils savoir si leur interprétation de la Bible est correcte et correspond à la vérité révélée par Dieu ?

Ces réactions sont tout à fait compréhensibles et dignes d'intérêt. Mais nous aurions tort de rejeter tout simplement les affirmations de l'herméneutique postmoderne sans prendre le temps d'y réfléchir plus profondément. Les biblistes qui font ce genre d'affirmations sont des personnes intelligentes. Ils ont raison dans une certaine mesure. Les croyants qui acceptent l'autorité de l'Écriture pourraient même tirer profit de leurs découvertes.

Deux exemples concrets peuvent nous éclairer à ce propos. Le premier exemple est une tablette d'argile en caractères cunéiformes de l'ancienne Babylonie. La tablette a été écrite par un scribe qui voulait communiquer un certain message. Le sens du texte en cunéiforme était clair pour lui et tous ses contemporains qui pouvaient lire l'écriture cunéiforme et connaissaient la langue babylonienne. Pour eux, le texte avait bien un sens. Mais pour la plupart des gens de notre époque, il n'a aucun sens. Seuls ceux qui ont suivi des cours universitaires en écriture cunéiforme et en babylonien peuvent lire et comprendre le texte.

Un texte a donc besoin de lecteurs compétents. En l'absence de tels lecteurs, un texte ne peut transmettre aucun sens. De toute évidence, un texte ne peut pas communiquer son sens par

lui-même. L'activité d'un ou plusieurs lecteurs est nécessaire pour faire apparaître le sens.

De plus, l'exemple montre que la phrase « un texte a un sens » peut être utilisée dans deux sens différents. Ceux qui disent qu'un texte comme celui de la tablette d'argile a un sens indépendamment du lecteur se concentrent sur le message que l'auteur initial a voulu transcrire dans le texte et qui peut être déchiffré par des lecteurs compétents. Ceux qui déclarent que le texte n'a pas de sens indépendamment du lecteur se concentrent sur l'effet du texte : le message transcrit dans le texte atteint-il le lecteur ou non ?⁴ Peut-être le débat est-il dû en partie à ces différentes compréhensions de la phrase « un texte a un sens ».

Le deuxième exemple est un avis d'imposition. Supposez que quelqu'un vienne de recevoir un avis d'imposition dans sa boîte aux lettres. Il peut ouvrir l'enveloppe et dire : « Ce n'est pas sérieux. Ce document n'a pas été envoyé par le centre des impôts. C'est juste une blague que me fait mon voisin. Il veut me faire peur en mettant ce bout de papier dans ma boîte aux lettres. Je vais lui montrer que j'ai compris que c'était une blague : je vais plier ce bout de papier pour en faire un bateau et le mettre dans sa baignoire. »

À l'évidence, le texte (l'avis d'imposition) ne peut rien changer à cela. En lui-même, c'est juste un bout de papier et de l'encre. Si quelqu'un décide de l'interpréter comme un faux, le texte ne peut qu'accepter le fait qu'un tel sens lui a été assigné. Toutefois, cette situation ne saurait durer indéfiniment. Si la personne qui a reçu l'avis d'imposition s'obstine à le considérer comme un faux, l'inspecteur des impôts va venir. Au nom de la loi, il lui montrera qu'il a commis une infraction. Bien qu'il ait été informé de la somme qu'il devait payer, il a négligé de le faire. Il répliquera peut-être qu'il était persuadé que la lettre était un document fabriqué par un voisin qui voulait lui faire une blague. Peut-être l'inspecteur esquissera-t-il un sourire, mais il soulignera que c'était une supposition erronée. Une personne qui reçoit un avis d'imposition n'a pas le droit d'interpréter le document à sa guise. Cette personne devra de toute façon renoncer au sens qu'elle avait donné à l'avis d'imposition. Même si le texte lui-même ne pouvait rien y faire,

⁴ Cf. Fish, *op. cit.*, p. 65 : « Le sens d'une déclaration, je le répète, c'est son expérience. »

le lecteur devra accepter le sens voulu par son auteur (le centre des impôts) comme le seul sens légitime et payer ses impôts.

Cet exemple montre une fois de plus qu'un texte ne peut défendre son propre sens. Il n'a pas le pouvoir de garantir que son message ou l'intention de l'auteur est correctement communiqué au lecteur. Toutefois, comme l'exemple de l'avis d'imposition le montre clairement, un texte fonctionne habituellement dans un cadre social. Les êtres humains utilisent les textes pour communiquer des messages à d'autres personnes.

Dans chaque société, des usages et des règles relatifs à l'interprétation des textes s'appliquent. Le plus souvent ces règles n'ont pas été consignées dans des textes officiels comme le code civil. Ce sont des conventions, qui peuvent changer de temps à autre. Chaque société et culture peut avoir ses propres usages et règles sur la manière dont les textes devraient être lus. Pourtant ces conventions peuvent être considérées comme connues et acceptées dans leur propre contexte historique. Aux Pays-Bas, par exemple, les avis d'imposition sont envoyés dans des enveloppes bleues et ont une présentation et une formulation fixes, ainsi qu'une signature officielle. En dehors de très rares cas de falsification, les gens savent comment reconnaître ces textes et quel sens doit leur être assigné.

La liberté d'une personne d'attribuer des sens aux textes n'est pas seulement guidée par ces conventions sociales, elle est aussi limitée par la présence et les activités d'autres personnes. Ces dernières peuvent vérifier et corriger ses interprétations. Comme le montre l'exemple de l'avis d'imposition, il peut y avoir des personnes investies d'une autorité et d'un pouvoir qui peuvent superviser ou diriger l'interprétation du document. Certaines d'entre elles peuvent même imposer des sanctions à ceux qui lisent le document d'une mauvaise manière !⁵

Il semble donc que l'idée selon laquelle les textes n'auraient pas de sens ou que les lecteurs seraient libres de leur attribuer n'importe quel sens est liée à une approche purement formelle ou matérialiste des textes. C'est-à-dire que les textes sont traités comme des bouts de papier et de l'encre, indépendamment de

⁵ Cf. Fish, *op. cit.*, p. 317-321 ; Van Wolde, *op. cit.*, p. 170-172.

leur fonction comme moyens de communication dans une société donnée. Il peut être utile de considérer les textes de cette manière, en particulier dans les analyses académiques ou philosophiques⁶. Il est toutefois clair qu'il faut en dire davantage au sujet des textes si l'on veut rendre plus précisément compte de leur fonction réelle.

En résumé, si les textes sont liés au cadre social dans lequel ils fonctionnent comme moyens de communication, on peut dire avec raison que les textes ont un sens. Bien que les textes en eux-mêmes ne puissent pas contrôler la façon dont ils seront lus, les gens ne jouissent pas non plus d'une liberté d'interprétation absolue. Mais si l'on préfère traiter les textes comme de simples objets de papier et d'encre, il faut interpréter le sens des textes à partir des activités des lecteurs. Dans ce cas, une phrase comme « ce texte a ce sens particulier » devrait être remplacée par « les lecteurs compétents interpréteront le texte d'une manière particulière ; en vertu de leur formation et compte tenu des restrictions imposées par les conventions sociales, ils seront capables de saisir le message que l'auteur voulait communiquer ».

Le contexte de communication de la Bible

Ce que nous avons dit plus haut s'applique-t-il aussi à la Bible ? La Bible diffère manifestement d'une tablette d'argile babylonienne ou d'un avis d'imposition moderne. Mais elle n'est pas davantage en mesure de garantir que le message que l'auteur avait à l'esprit atteindra le lecteur. En elle-même, la Bible n'a pas la capacité de se défendre contre des interprétations erronées ou arbitraires. Les lecteurs de la Bible peuvent lui attribuer n'importe quel sens selon leur préférence. Cela est vrai si l'on traite la Bible comme un simple objet fait de papier et d'encre ou une série de pages imprimées. Toutefois, comme pour une tablette d'argile ou un avis d'imposition, il peut en être autrement si la Bible est considérée dans son propre contexte de communication. Quel est donc ce contexte de communication ?

⁶ La question de savoir si cette approche est due à la rigueur académique ou à l'influence d'une philosophie matérialiste comme le marxisme est intéressante, mais dépasse le cadre de cet article.

Premièrement, la Bible fonctionne dans le contexte des œuvres créatrices et rédemptrices de Dieu. Avant que la Bible n'ait été écrite, Dieu avait parlé et agi à différentes époques. Ces paroles et ces actes de Dieu ont été consignés de manière normative dans la Bible. Elle contient et présente le message que Dieu veut communiquer aux gens du monde entier.

Deuxièmement, la Bible peut être lue par tous, croyants et non-croyants, individuellement ou en groupe. Mais elle est surtout destinée à être lue et étudiée par le peuple de Dieu, dans l'assemblée chrétienne, l'Église de Jésus-Christ. Dans l'Église, le message de Dieu est transmis oralement, par la prédication, l'enseignement et l'accompagnement spirituel. L'Évangile est ainsi transmis de génération en génération comme la tradition de l'Église. Dans ce contexte, Dieu a donné la Bible comme la norme absolue et officielle pour toute communication de son message.

Il faut savoir que pendant des siècles le chrétien ordinaire ne disposait pas d'une copie de la Bible qu'il pouvait lire à la maison. C'était déjà bien pour les assemblées locales de posséder une copie de tous les livres bibliques ! La foi des croyants était principalement nourrie par l'écoute de ce qui était lu et prêché dans l'Église. Maintenant que les chrétiens ont leur propre Bible, ils la lisent en principe avec intérêt. Ils seront souvent capables de saisir le sens correctement et d'en tirer profit. Toutefois, la lecture personnelle ne devrait pas se faire au détriment de l'écoute communautaire. L'Église de Jésus-Christ reste le meilleur endroit pour lire la Bible. Les chrétiens devraient lire les Écritures ensemble et s'aider les uns les autres à en comprendre le message, car ils seront « capables de comprendre, avec tous les saints, quelle est la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur » (Ep 3.18)⁷. C'est la manière normale du Saint-Esprit d'agir avec la Parole. Il surveille et conduit le processus de lecture, d'interprétation et de détection du sens des textes. Il fait cela au moyen des talents qu'il a donnés à la communauté des saints. Comme nous l'avons souligné, la lecture biblique individuelle peut également être fructueuse. Mais le risque d'interprétation erronée est

⁷ Cf. De Bruijne, "Samen met alle heiligen", *De Reformatie* 70 (1994-1995), p. 573-577, et "Navolging en verbeeldingskracht: De bijbel in beeld 3", in *Woord op schrift: Theologische reflecties over het gezag van de bijbel*, sous dir. C. Trimp, Kampen, Kok, 2002, p. 223-225. Toutes les citations scripturaires dans cet article sont de la NBS.

moindre si la Bible est lue dans le contexte approprié, c'est-à-dire dans l'assemblée de Jésus-Christ, qui l'a acceptée comme l'expression digne de confiance des paroles et des actes rédempteurs de Dieu.

Trois conséquences en découlent. Premièrement, si le Saint-Esprit se sert des talents des gens pour aider les autres à comprendre correctement les Écritures, les chrétiens ne doivent pas avoir peur d'accepter l'aide des spécialistes. En fait, ils le font déjà. Pour donner un seul exemple, la plupart des chrétiens ne sont pas capables de lire la Bible dans les langues originales. Ils se servent de traductions faites par des spécialistes. Dans la plupart des cas, ils ne sont pas en mesure de vérifier le travail des traducteurs. S'appuyant sur ce que disent des responsables d'Église respectés, ils ont confiance dans le fait que le travail a été bien fait. Bien sûr, il est très compréhensible que les chrétiens ne veuillent pas dépendre entièrement des autres pour ce qui est de leur relation avec Dieu. Mais l'idée de dépendre des spécialistes ne doit pas être un problème si l'on considère que c'est la manière d'agir de l'Esprit et dans la mesure où les spécialistes en question sont prêts à rendre compte de ce qu'ils ont fait.

Deuxièmement, si les chrétiens de différentes époques trouvent des choses différentes dans la Bible, cela ne doit pas non plus être un problème, dans la mesure où le message central demeure le même. Le Saint-Esprit se sert de la Bible pour éclairer les chrétiens dans leurs situations historiques particulières. Certains éléments de l'Écriture peuvent être plus pertinents dans une situation particulière que dans une autre. Psaume 119.105 dit que la Parole de Dieu est une lampe à nos pieds et une lumière sur notre sentier. Elle aide les croyants à marcher en toute sécurité où qu'ils aillent. Ce n'est pas un immense projecteur éclairant tout ce qui existe dans le monde, afin que les chrétiens puissent connaître tout ce qu'ils désirent. Elle ne résout pas toutes les énigmes. Pour les lecteurs du XXI^e siècle, il n'est pas nécessaire de savoir tout ce que les chrétiens du XXII^e siècle auront besoin de connaître. La Bible est suffisante pour informer les croyants de ce qu'ils doivent savoir pour croire, mener une vie chrétienne et être sauvés (*cf. Confession helvétique*, art. 7) – rien de moins, mais souvent rien de plus que cela.

Troisièmement, dans une certaine mesure, les arguments tirés du sens commun sont suffisants pour montrer que les gens ne jouissent pas d'une totale liberté pour attribuer un sens à un texte. Même si certains détails sont mal interprétés, le message que l'auteur avait à l'esprit peut passer d'une manière satisfaisante. Néanmoins, si l'on s'efforce de démontrer que les gens peuvent réellement saisir le message que Dieu avait à l'esprit en donnant les Écritures, il faut plus que le sens commun. L'argument présenté ci-dessus est fondé sur la foi en Dieu et la confiance dans l'œuvre du Saint-Esprit. En définitive, si la dimension de la foi est totalement mise de côté, il n'y a aucune base épistémologique décisive à ce que croient les chrétiens. Les partisans de l'herméneutique postmoderne ou d'autres peuvent affirmer qu'on ne peut jamais être sûr que la façon dont les chrétiens lisent la Bible correspond vraiment à l'intention de Dieu. Les arguments tirés du sens commun peuvent être utiles pour mettre cette affirmation en perspective. En même temps, il faut admettre qu'au bout du compte la réponse ne peut être formulée que par la foi.

Étudier la Bible du point de vue du lecteur

Si l'argument que nous venons de présenter est correct, la question centrale à laquelle les lecteurs de la Bible doivent chercher une réponse est celle-ci : qu'est-ce que Dieu ou le Saint-Esprit veut communiquer par ces textes ? Nous nous demanderons dans cette section, de manière plus limitée, si l'accent mis récemment sur le lecteur peut apporter quelque chose à cet égard. Peut-il aider les interprètes à mieux comprendre ce que Dieu veut communiquer à son peuple au moyen d'un texte donné ?

Comme exemple concret, j'utiliserai le commentaire d'Ehud Ben Zvi sur Osée, publié en 2005. Dans ce commentaire, Ben Zvi se demande souvent comment les lecteurs ont pu lire le texte du livre d'Osée. Traditionnellement dans les commentaires sur Osée, le prophète lui-même est le sujet grammatical des phrases (le commentateur dira, par exemple, « ici le prophète dit... »). Dans les commentaires plus récents, c'est parfois l'éditeur du livre qui reçoit une attention particulière. Dans le commentaire de Ben Zvi, ce sont les lecteurs.

Plus précisément, Ben Zvi fait référence aux lecteurs vivant dans la province perse de Yehoud (autour de Jérusalem) au V^e ou au IV^e siècle av. J.-C. Selon lui, c'est dans ce contexte que le livre d'Osée a été écrit. Le livre pourrait avoir une relation avec les activités de l'Osée historique ayant vécu au VIII^e siècle av. J.-C., mais rien n'est moins certain pour Ben Zvi. En tout cas, cela importe peu pour son exégèse. Il interprète Osée comme un livre postexilique ayant vu le jour dans la province de Yehoud et analyse comment il a pu être lu et relu à cette époque.

Il est probable que les lecteurs conservateurs de la Bible se sentiront mal à l'aise avec l'approche de Ben Zvi. Des objections pourraient être formulées, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici. Le commentaire peut en effet aider les lecteurs ou les interprètes qui se soumettent à l'autorité de la Bible comme Parole infaillible de Dieu à voir plus clairement un certain nombre de choses.

Même en partant du principe que le livre d'Osée est l'expression de la Parole de Dieu telle qu'elle a été reçue et transmise par le prophète Osée au VIII^e siècle av. J.-C., les exégètes doivent se poser la question : « Qu'est-ce que le prophète voulait dire en disant ceci ou cela ? » Toutefois cette première démarche ne suffit pas. Il faut aller plus loin.

Dans le cas d'Osée, cela peut également être démontré à partir du livre lui-même. Le dernier verset du livre, Osée 14.10 [9], dit :

Qui donc est assez sage pour comprendre ces choses, assez intelligent pour les connaître ? Les voies que l'Éternel prescrit sont droites, les justes les suivront, tandis que les rebelles trébucheront sur elles.

Le verset sert de conclusion au livre entier. Il a pu être écrit par Osée lui-même. Il est plus probable que le verset a été ajouté par quelqu'un d'autre, par exemple, la personne ou les personnes qui ont rassemblé les prophéties d'Osée et édité le livre, et qui ont peut-être aussi formulé la note introductive au début du livre (Os 1.1)⁸. Quoi qu'il en soit, l'idée principale du

⁸ Sur le travail des éditeurs, voir aussi Kwakkel, "Prophets and Prophetic Literature", in *The Lion Has Roared : Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, sous dir. H.G.L. Peels et S.D. Snyman, 1-13, Eugene, OR, Pickwick, 2012, p. 10-12.

verset est que le livre d'Osée est digne d'être lu, non seulement par les gens vivant à l'époque d'Osée, mais aussi par les générations suivantes. La plupart de ces lecteurs ultérieurs vivaient après l'accomplissement de plusieurs des paroles prophétiques d'Osée. Ils avaient été les témoins, par exemple, de la chute de la capitale israélite Samarie en 722 av. J.-C., que le prophète avait annoncée en Osée 14.1 [13.16]. Ces lecteurs ultérieurs avaient de bonnes raisons de se demander ce qu'Osée avait pu vouloir dire et comment il avait pu comprendre ses propres messages. En outre, ils devaient aussi se poser la question : « Quelle est la sagesse que Dieu veut nous communiquer au moyen de ces prophéties, maintenant que plusieurs d'entre elles se sont déjà accomplies ? Quelle est leur valeur pour nous aujourd'hui ? »

La conclusion montre clairement que dès l'origine le livre d'Osée était aussi destiné à être étudié et médité de cette manière-là. Par conséquent, les interprètes modernes ont certainement raison de se demander comment cela a été fait par des lecteurs ultérieurs. À cet égard, il peut être utile de définir des groupes de lecteurs plus récents, comme les gens vivant peu après la chute de Samarie en 722 av. J.-C. ou après la chute de Jérusalem en 586 av. J.-C. Qu'est-ce que ces textes signifiaient pour ces gens ? Comment ont-ils pu les lire ?

En fait, ce genre d'interprétation concernant la façon dont les gens ont pu lire ou comprendre les textes bibliques n'est pas du tout nouvelle. Lorsqu'ils commentent, par exemple, les lettres de Paul aux Corinthiens, les exégètes évangéliques ou conservateurs non seulement se demandent ce que Paul voulait dire en écrivant ceci ou cela, mais ils se mettent aussi à la place des chrétiens de Corinthe et se demandent comment ces derniers ont pu comprendre les paroles de l'apôtre.

Le commentaire de Ben Zvi peut donc être utile aux interprètes qui entreprennent ce genre de démarche interprétative, même s'ils sont en désaccord avec lui sur la composition et la date d'Osée. Son commentaire est particulièrement intéressant lorsqu'un texte donné peut apparemment être interprété de deux manières différentes ou plus. Dans de tels cas, les commentaires avaient tendance traditionnellement à se concentrer sur la question : « Qu'est-ce qu'Osée voulait dire ? » Ils s'efforçaient de faire le bon choix.

Ils soulignaient comment les autres possibilités étaient improbables ou même impossibles. Confronté à ce genre de problème, Ben Zvi maintient et accepte toutes les possibilités. Il soutient que les lecteurs auraient pu lire le texte de telle manière, mais aussi de telle autre manière⁹. Dans de tels cas, les deux interprétations peuvent se côtoyer. Ensemble, elles constituent le sens du texte pour les lecteurs actuels.

On peut objecter que cette approche pourrait aussi être reformulée comme une recherche de l'intention de l'auteur (dans le cas présent, Osée). L'objection s'applique en particulier aux textes qui contiennent un double sens. Ces éléments textuels et autres semblables peuvent, en effet, être analysés en se concentrant sur l'intention de l'auteur (comme cela a parfois été fait dans des commentaires plus traditionnels comme celui de C. Van Gelderen et W.H. Gispen, et celui de Wilhelm Rudolph)¹⁰, sans avoir recours à la perspective des lecteurs. Mais le recours à cette perspective nous aide à réfléchir à ces possibilités, ne serait-ce que pour des raisons psychologiques.

En conclusion, les interprètes qui lisent l'Écriture dans le contexte de la communication de Dieu avec son peuple devraient au moins essayer de trouver les intentions des auteurs humains des livres bibliques. En même temps, ils doivent prendre en compte qu'il peut y avoir davantage dans les textes que ce dont les auteurs eux-mêmes avaient conscience. Selon 1 Pierre 1.10-11, les prophètes ne comprenaient pas toujours tous les détails des révélations que l'Esprit leur donnait. Ajouter une analyse de la perspective des lecteurs peut être utile pour trouver des éléments qui vont au-delà de l'horizon des auteurs. Certes, l'intention de l'Esprit parlant par leur intermédiaire ne devrait pas être opposée à la leur. Cependant, l'exégète devrait s'intéresser en définitive à ce que *Dieu* a voulu dire par l'entremise des prophètes, tout comme Matthieu, lorsqu'il cite Osée 11.1, fait référence à « ce que le Seigneur avait dit par l'entremise du prophète » (Mt 2.15)¹¹.

⁹ Voir, par exemple, Ben Zvi, *Hosea*, The Forms of the Old Testament Literature XXIA/1, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 126 (sur Os 6.7) ; p. 130-131 (sur 5.11) ; p. 133 (sur 5.1) ; p. 207-208 (sur 10.1) ; p. 221-222 (sur 10.12).

¹⁰ Voir, par exemple, Van Gelderen and Gispen, *Het boek Hosea*, Commentaar op het Oude Testament, Kampen, Kok, 1953, p. 254-255 (sur Os 7.6) ; Rudolph, *Hosea*, Kommentar zum Alten Testament XIII 1, Gütersloh : Mohn, 1966, p. 124-125 (sur 5.13).

¹¹ Sur Matthieu 2.15 et Osée 11.1, voir aussi Kwakkel, « 'Out of Egypt I Have Called My Son': Matthew 2:15 and Hosea 11:1 in Dutch and American Evangelical Interpretation », in *Tradition and*

En conclusion, quel est l'intérêt de la confrontation avec la conception postmoderne selon laquelle les textes tirent leur sens des lecteurs ? Les résultats de cette étude peuvent être résumés en deux points.

1. Une telle confrontation peut aider les interprètes à se faire une idée plus précise de ce qui se passe dans le processus d'interprétation. De plus, cela peut nous rappeler que la Bible devrait être lue dans le contexte de la communication de Dieu avec son peuple et en relation avec l'assemblée de Jésus-Christ.
2. Plus spécifiquement, il a été montré que se concentrer sur le lecteur peut être un outil d'interprétation utile, en particulier lorsqu'il y a lieu d'aller au-delà de ce que les auteurs humains des livres bibliques voulaient dire.

L'ATTITUDE AMBIVALENTE DU PROTESTANTISME FRANÇAIS ENVERS LA CULTURE

Paul WELLS¹

Le rapport entre la foi et la culture n'est pas compris de la même manière par le protestantisme français que par les autres protestantismes, y compris ceux d'Europe du Nord. Trois facteurs, au moins, semblent importants :

- L'oubli quasi général en France et dans le protestantisme français de la théologie de Calvin, plus proche de saint Thomas qu'on ne le pense, en particulier son enseignement sur la grâce commune.
- Le réveil du XIX^e siècle a poussé le protestantisme soit vers le repli du piétisme avec une insistance sur la conversion et la justification par la foi seule comprises dans un sens individualiste, soit, dans le cas de la réaction libérale, vers un évangile social et humaniste (les sociétés missionnaires ou les œuvres comme la Mission McCall, la Fondation John Bost et la Cimade).
- La minorité protestante a dû se définir par rapport aux deux majorités en place pendant les deux siècles qui ont suivi la Révolution. Ce dernier point est capital.

Un déficit d'assise

Le protestantisme en France a rencontré un double problème : d'abord, le rejet de la Réforme et la persécution, et puis, en second lieu, le développement de l'humanisme et de la laïcité. Il a eu de la peine à faire face à ces deux réalités². Entre

¹ Paul Wells est professeur émérite à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Ce texte a été présenté lors d'un colloque interdisciplinaire sur la foi et la culture à l'Université catholique d'Angers en 2010, sans être publié jusqu'à maintenant.

² Cf. Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir ?*, Paris, Seuil, 1988, annexe II.

l'Église et la République, il a toujours été problématique pour le protestantisme de sauvegarder une identité propre³. Entre les « deux France », le protestantisme a des affinités qui vont dans les deux sens⁴.

Il a été quasiment impossible de développer une théologie de la culture ou des entreprises culturelles indépendantes dans cette situation. C'est pour cette raison que, au lieu d'insister sur « la foi et la vie », le protestantisme en France s'est le plus souvent limité à l'une ou l'autre : une action pour convertir ou une action sociale.

On aurait de la peine à nommer, dans le protestantisme français des deux derniers siècles, des artistes, des musiciens ou des écrivains (à l'exception d'André Gide). Il y a eu des philosophes, en revanche – avec Paul Ricœur en tête, suivi de personnalités comme Jacques Ellul ou Jean Brun. Au moment de la séparation de l'Église et de l'État, les protestants ont remis leurs écoles à l'État et, avec ces moyens pédagogiques, leur spécificité culturelle.

Quand, au XIX^e siècle, le protestantisme a trouvé ses alliés dans les forces du progrès, il a profité du social pour avoir une influence au-delà de son poids numérique. Quand, au contraire, au XX^e siècle, il a fait cause commune avec la religion majoritaire catholique dans l'œcuménisme, il est devenu le petit frère derrière le grand frère romain.

Bref, on peut dire que, dans le premier cas, les Églises protestantes ont subi l'influence « idéologisante » des humanismes et leur message n'a guère été différent des idéaux ambiants. Ce caractère a été accentué, sans doute, par le « déficit institutionnel » qui caractérise ces Églises⁵. La relation avec la société, contrairement à ce qui s'est passé dans le catholicisme majoritaire, a affaibli le caractère *chrétien* du protestantisme⁶. Cela se voit particulièrement dans les variétés

³ Baubérot, *ibid.*, p. 223ss.

⁴ Baubérot, *ibid.*, p. 233. Sur les « deux France », cf. Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997 ; Emile Poulat, *Liberté, laïcité : la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.

⁵ Jean-Paul Willaime, *La précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 11.

⁶ Steve Bruce, *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularisation*, London and New York, Routledge, 1990.

du libéralisme théologique. À la différence du catholicisme romain, le protestantisme était crédible comme religion ayant des affinités avec la Révolution et ses valeurs⁷. Il a eu des hommes politiques influents, des banquiers, des industriels au-delà de sa taille relative au sein de la population.

Plus l'Église catholique était hostile au protestantisme, plus elle le poussait dans le sens où il allait tomber, dans des alliances avec ceux qui étaient, fondamentalement, hostiles à la foi chrétienne, ou qui se contentaient de son « essence » éthique⁸. En même temps, le protestantisme a eu un rôle social positif à cause de sa notion de tolérance. Sa doctrine de la liberté de conscience a donné un modèle concret de solution aux problèmes de l'autoritarisme ecclésiastique et a pu contribuer au changement social⁹. Il a eu, en Jules Ferry, un allié nécessaire face aux forces anticatholiques du progrès¹⁰ dans l'établissement d'un « pacte laïque »¹¹. D'une certaine façon, pour les « hommes de bonne volonté », le protestantisme est devenu au XIX^e siècle un christianisme rationalisé et la Révolution a été spiritualisée¹². Dans cette perspective, des projets protestants d'ordre *culturel* ont été superflus et se sont fait remarquer par leur absence.

Trois facteurs de fragilité

Au XX^e siècle, par contre, le protestantisme semble avoir souffert de la sécularisation plus que le catholicisme, du moins de façon visible, et cela en raison de la masse imposante que représente le catholicisme en France¹³. *Trois attitudes* ont contribué à fragiliser le protestantisme et à décourager le développement d'actions culturelles spécifiquement protestantes : l'œcuménisme, une certaine notion de la Réforme et l'individualisme.

⁷ Eugène Réveillaud (1851-1935) dans son livre *La question religieuse et sa solution protestante* (1878).

⁸ Baubérot, *Le protestantisme*, *op. cit.*, p. 46.

⁹ Baubérot, *ibid.*, p. 49.

¹⁰ Baubérot, *Le retour des huguenots*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1985, p. 77-80.

¹¹ Baubérot, *ibid.*, chap. 1 et p. 301s.

¹² Cf. Philippe Joutard, sous dir., *Historiographie de la Réforme*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 171-181.

¹³ Baubérot, *Le protestantisme*, *op. cit.*, p. 71ss.

1) *L'œcuménisme*

En premier lieu, il faut mentionner la venue de l'œcuménisme. La théologie barthienne, en France plus que dans les pays anglo-saxons, a donné de la crédibilité aux Églises protestantes comme partenaires dans un dialogue avec le catholicisme¹⁴. Cela leur a permis de sortir de l'isolement religieux, l'œcuménisme étant devenu une fonction sociale valable de la religion dans une société où celle-ci devient privée¹⁵. Les fidèles protestants ont pu ainsi montrer « patte blanche » par une ouverture et une capacité à s'adapter aux changements. L'œcuménisme a été, pour le protestantisme, une forme de réarmement religieux, une preuve d'authenticité chrétienne¹⁶.

À cause de la démographie, l'œcuménisme a eu beaucoup plus d'importance pour le protestantisme que pour le catholicisme, et lui a fait courir beaucoup plus de risques¹⁷. Il est devenu plus acceptable de se dire chrétien avant de se dire protestant. Ce qui est fondamentalement vrai sur le plan de la foi est subversif sur celui de l'Église institution. Jean Baubérot affirme même que cette attitude a mis en danger l'existence du protestantisme en France¹⁸ ; elle a été comme une forme de suicide sociologique¹⁹. C'est ainsi, notamment, qu'après 1968 il y a eu une hémorragie impressionnante des membres des Églises protestantes par la voie des mariages mixtes, avant tout parmi la bourgeoisie et la haute société protestante (HSP). La conséquence de l'œcuménisme est qu'il est devenu sectaire d'avoir des projets qui n'étaient que « protestants », même dans le domaine de l'évangélisation.

2) *Une perte d'image de soi*

En deuxième lieu, le « scandale » de la Réforme. L'historiographie catholique a longtemps interprété la Réforme

¹⁴ Willaime, *La précarité*, op. cit., p. 41ss, 166-168.

¹⁵ Baubérot, *Le protestantisme*, op. cit., p. 91.

¹⁶ Willaime, *La précarité*, op. cit., p. 166.

¹⁷ Nous parlons de l'œcuménisme avec les catholiques. L'enthousiasme pour le Conseil œcuménique des Églises (COE) a généralement été peu ressenti parmi les protestants français, assez « hexagonaux » ; il a atteint un niveau de crise après la chute du mur de Berlin et l'embarras par rapport à la politique du COE envers les anciens pays de l'Est.

¹⁸ Baubérot, *Le protestantisme*, op. cit., p. 97.

¹⁹ Comme le remarque Willaime, « Risques et atouts de la précarité protestante », p. 34.

comme étant le premier pas de la « dégringolade » vers la libre pensée. Elle a trouvé un étrange allié à la fin du XIX^e siècle dans le libéralisme protestant d'un Auguste Sabatier, qui interprète la Réforme comme un pas vers la liberté totale de la conscience individuelle et un précurseur de la tolérance moderne²⁰. Le résultat est que, pour beaucoup de protestants, la Réforme est devenue quelque chose d'embarrassant et, avec le développement du dialogue, l'idée qu'il était une erreur, une page de l'histoire à tourner, une parenthèse, a cheminé dans la conscience collective des protestants.

3) *Le pluralisme*

En troisième lieu, l'adaptabilité du protestantisme a toujours été son point fort, mais cette force porte en elle le danger de l'autodestruction dans une société où les convictions sont passées de mode et où l'on vit sans idée de sens et sans finalités précises²¹. Ce climat de relativisme extrême a contribué à accentuer la tension classique entre le libéralisme et l'orthodoxie dans le protestantisme²², le pluralisme étant accueilli par les différentes parties en présence comme une trêve historique après le synode de Pau de l'Église réformée de France (1971). L'individualisme favorise le prêt-à-porter théologique et ouvre une sorte d'ère du vide sur le plan confessionnel. Steve Bruce a affirmé que les non-croyants ne se convertissaient pas au libéralisme ; il est permis de se demander s'ils le font davantage avec le pluralisme²³.

Le pluralisme a eu l'effet d'affaiblir les forces vives des convictions protestantes et a fait régner une ambiance individualiste et relativiste qui décourage les entreprises spécifiquement protestantes. On fait cause commune avec les éléments progressistes dans la société. Un bon exemple est l'engagement de femmes protestantes dans le développement du planning familial. Voir également comment la Fédération protestante de France, dans ses déclarations, a fait écho à la politique socialiste à l'époque Mitterrand et avant 1990.

²⁰ Baubérot, *op. cit.*, p. 97-102.

²¹ Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983, p. 44.

²² Tension qui se manifeste aujourd'hui dans les différends sur le mariage pour tous.

²³ Bruce, *A House Divided*, p. 109, chap. 5 et 6.

Ces facteurs n'expliquent pas le déclin du protestantisme *mainline*, mais ils apportent de l'eau au moulin de la fragilisation du protestantisme historique. Baubérot affirme que ce n'est pas par hasard si le protestantisme en déclin est celui qui a su interioriser la sécularisation et l'œcuménisme²⁴.

Conclusion

C'est manger le pain du mendiant que de se rassurer en disant que notre succès est dans la « protestantisation » de la société française, le protestantisme institutionnel aujourd'hui étant devenu pratiquement sans saveur ni odeur. Son ouverture culturelle est virtuellement limitée à ce qu'on peut appeler le sociopolitique. Les milieux « nouveau protestant », évangéliques, charismatiques ou pentecôtistes, par contre, se caractérisent trop souvent par le « cocooning » spirituel de l'individu ; s'ils s'intéressent au social, ils se désintéressent presque totalement de ce qui est du domaine culturel, qui se limite chez eux à la musique de louange.

Il est grand temps de retrouver les bases bibliques d'une théologie de la culture dans le protestantisme, avec comme soutien la notion classique de la grâce commune qui encourage le développement culturel et la résistance contre le péché social.

²⁴ Baubérot, *op. cit.*, p. 29.

MARTIN LUTHER ET ÉRASME DE ROTTERDAM

Le serf arbitre contre le libre arbitre

Jean-Marc BERTHOUD¹

Introduction

Dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, la spéculation scotiste débridée à partir des universaux détachés de toute référence à la réalité, tant créationnelle que biblique, suscita une réaction critique virulente, celle du nominalisme occamien. Occam ne se contenta pas d'user de son célèbre « rasoir » logique pour retrancher tout concept inutile et extravagant, mais il attaqua la légitimité des universaux eux-mêmes, détruisant en passant les bases réalistes de la pensée naturelle et chrétienne. L'attribution habituelle de « traditionalisme conservateur » aux positions définies par les décrets du Concile de Trente et de « modernité révolutionnaire » à celles de la Réforme luthérienne, est tout simplement fausse. Bien des traits du nominalisme de la scolastique tardive, telle qu'elle était professée par Gabriel Biel, se retrouvent dans les positions du catholicisme romain de la Contre-Réforme, telles qu'elles furent définies par les décrets du Concile de Trente. Il nous faut constater que, si le Concile de Trente est bien plus « nominaliste » qu'on le croit habituellement, par contre la Réforme, nous le verrons, l'est en fait bien moins.

Luther a souvent été perçu, tant du côté protestant libéral que de celui du catholicisme romain, comme étant un théologien, certes biblique, mais dont la pensée fut orientée par des présupposés philosophiques essentiellement nominalistes. C'est donc lui qui se situerait, selon cette interprétation, à la

¹ Jean-Marc Berthoud est l'auteur de plusieurs livres et a longtemps dirigé la revue *Résister et Construire* ainsi que la Collection de livres réformés « Messages » aux Éditions l'Âge d'Homme. Pour quelque vingt-deux ans, il fut le patron de la librairie chrétienne La Proue à Lausanne. Ce texte est un extrait d'une étude plus longue sur Luther qui devrait paraître dans le deuxième tome de son ouvrage *Histoire alliancielle de l'Église dans le Monde* en cinq volumes.

source de l'individualisme, du subjectivisme et du rationalisme empirique moderne. Nous allons voir, à travers un aperçu malheureusement trop rapide du conflit qui l'opposa à Érasme sur un prétendu libre arbitre de l'homme dans l'accomplissement de son salut, que cette façon de voir est foncièrement erronée. Il est incontestable que Luther a été fortement marqué par le nominalisme mitigé et éclectique de Gabriel Biel, point de vue philosophique presque universellement accepté par le système scolaire et universitaire lors de ses années formatives. Il est également tout à fait évident que c'est à la fois contre le pélagianisme occamiste classique (l'homme doit et peut atteindre la justice par ses propres œuvres) et contre le semi-pélagianisme de Biel (l'homme a aussi besoin de la grâce de Dieu pour parvenir à la justice parfaite) que Luther engagea une lutte acharnée.

Le premier mouvement (si minime soit-il) de la volonté de l'homme vers le bien provenait, selon Biel, de son propre vouloir, de son libre arbitre inné. Cette première initiative de la volonté vers le bien n'avait donc pas besoin de la grâce de Dieu. Ce pélagianisme plaçait Luther devant le désespoir le plus absolu, car la question demeurait : comment un homme pécheur pouvait-il parvenir à plaire de manière parfaite à un Dieu entièrement juste ? Par contre, le semi-pélagianisme – également enseigné par la scolastique tardive – par son aplatissement, sa banalisation des exigences divines, suscitait une répugnance, un dégoût radical à la soif d'intégrité, de droiture et de sainteté qui animait la quête spirituelle de Martin Luther. C'est en découvrant la nature véritable de la justice du Christ, justice accomplie pour nous par son incarnation et, plus encore, par son obéissance humaine parfaite à toute la loi de Dieu, puis par l'imputation de cette justice active et passive parfaite du Christ au croyant perdu, que Luther fut délivré de ce dilemme terrible. Cette justice, à laquelle il nous était impossible de parvenir par nos propres forces, est le fruit de la seule grâce de Dieu (*sola gratia*). Elle était communiquée à celui qui croit (*sola fide*), par l'action souveraine du Saint-Esprit.

C'est ce combat qui se trouve au cœur de la lutte que Luther mena victorieusement contre le système hérétique romain, celui du nominalisme de la scolastique tardive. C'est ici que la logique décapante d'Occam – son célèbre rasoir – lui fut d'une

aide inestimable. Ayant retrouvé le fondement de la foi à la fois dans les saintes exigences et dans les merveilleuses promesses de l'Écriture, Luther fit un bon usage de ce fameux rasoir pour se défaire des excroissances doctrinales que la tradition romaine, devenue de plus en plus indépendante de la Parole de Dieu, avait imposées fausement à l'Église de Jésus-Christ comme autant de dogmes intangibles. C'est ainsi que Luther sut aussi utiliser la critique biblique des humanistes pour se débarrasser des faux dogmes accumulés au cours des siècles par la tradition romaine ayant pris ses distances par rapport à une soumission véritable à la seule Parole écrite de Dieu (*sola scriptura*).

Mais si Érasme en resta lui-même à cette première phase critique de l'héritage nominaliste, attitude qui le conduisit progressivement d'abord au scepticisme, puis au rejet de toute certitude dogmatique autre que celle qui lui était imposée par l'autorité infaillible du magistère de l'Église de Rome, il n'en fut pas de même pour Luther. Une fois les faux dogmes romains écartés, lorsqu'il fut parvenu, au cours d'un combat intellectuel et spirituel prodigieux, à se défaire de l'héritage des erreurs de la tradition romaine, il manifesta une attitude épistémologique bien différente, celle d'un réalisme biblique des plus remarquables. Une fois le rasoir occamien utilisé pour démolir ces accrétions doctrinales romaines, Luther s'orienta vers un travail théologique hautement créatif : déduire, de l'ensemble des données bibliques, une dogmatique, une systématique fidèle au dépôt de la foi. Cette œuvre s'est avérée d'un réalisme épistémologique exceptionnel.

Une grande partie de l'incompréhension dont souffre l'œuvre de Luther – tant du côté protestant que de celui des catholiques romains – provient du fait que nombreux sont les chercheurs qui n'ont pas su discerner, puis distinguer, les deux phases (nominaliste d'abord, réaliste ensuite) de son œuvre. Ici les éditeurs et traducteurs britanniques du *Traité du serf arbitre* de Martin Luther, James Packer et O.R. Johnston, font ressortir, dans l'« Introduction historique et théologique » qu'ils consacrent à leur traduction anglaise de ce chef-d'œuvre chrétien, ces deux phases bien distinctes de son œuvre.

I. Le caractère systématique du *Serf arbitre*

Packer et Johnston écrivent :

Ce que nous trouvons dans *Le serf arbitre* n'est pas le Luther pamphlétaire ou le Luther prédicateur improvisé, mais le D^r Luther, un théologien systématique d'une qualité rare. Que Luther ait été un penseur systématique rigoureux n'a pas toujours été justement apprécié. [...] Mais cela est un fait incontestable. Puis, sa polémique incessante contre les abus de la raison a souvent été interprétée comme une attaque contre l'idée même d'une cohérence rationnelle en théologie, tandis qu'elle est en fait uniquement dirigée contre l'idéal d'une autonomie rationnelle et autosuffisante en théologie : l'idéal des philosophes et des théologiens scolastiques est de connaître Dieu par le seul usage de leur raison naturelle².

Luther s'attaquait à toute forme de spéculation « sophistique », telle qu'on la trouvait dans les abus de la scolastique nominaliste de son temps. Luther ne se dressait donc pas contre la raison elle-même, mais contre ce qu'il nomme « la théologie naturelle » de la scolastique.

Voilà la description que donne Luther de la spéculation scotiste et occamiste, mode de penser qui se détache à la fois de l'ordre de la création et, avant tout pour le théologien, du contenu de sens de l'Écriture elle-même. Car, pour Luther, poursuit Packer :

La théologie naturelle³ éloigne les hommes du Christ divin, et de l'Écriture, le berceau d'où l'on peut découvrir, avec la *theologia crucis*, la véritable doctrine de l'Évangile telle qu'elle est manifestée par le Christ. Car c'est uniquement au travers du Christ que Dieu veut être véritablement connu et qu'il accorde au pécheur une connaissance salutaire de Lui-

² Martin Luther, *The Bondage of the Will*, translated by J.I. Packer and O.R. Johnston, James Clarke, Cambridge, 1973 [1957], p. 45-46. Nous traduisons.

³ En s'en prenant ainsi à la « théologie naturelle », Packer [et avant lui Luther] s'attaque aux spéculations d'une raison humaine prétendument autonome, spéculations qui rejettent à la fois l'ordre créationnel et la révélation biblique. Il ne s'agit donc pas ici de l'attaque « moderne » et « libérale » qui est dirigée contre la révélation générale de Dieu au travers de sa Création et de sa Providence, révélation adressée à tous les hommes sans exception, les rendant tous inexcusables devant Lui. Cependant, Luther en distinguant les régimes de la « grâce » et de la « nature » – la grâce totalement dépendante des enseignements de la Bible, la nature laissée à la libre volonté de l'homme – ouvrait la porte à l'autonomie de la science et à la sécularisation du monde moderne.

même. Car celui qui veut connaître Dieu doit le chercher au moyen de l'Évangile que nous annonce la Bible.

Et Packer d'ajouter :

Car nous n'avons pas le droit de faire de notre compréhension rationnelle la condition de notre croyance, ni de modifier la Parole de Dieu, ni d'en réduire la portée (comme Luther accusera Érasme de le faire) afin de l'adapter à nos idées préconçues. Ceci n'est rien d'autre qu'une nouvelle tentative de la part de l'homme de se saisir de la place de Dieu. Cette démarche implique également le fait d'exclure la foi elle-même ; car la marque qui est le propre de la foi n'est autre que celle d'accepter la Parole de Dieu pour ce qu'elle est : une Parole provenant de Dieu même, Parole qui est divine, que l'homme dès à présent puisse la comprendre ou qu'il ne la comprenne pas.

Packer continue :

La part de l'homme est donc d'humilier son intelligence orgueilleuse, de renoncer à cette suffisance pécheresse qui l'incite à se dresser lui-même comme mesure de toutes choses, puis de confesser humblement le caractère aveugle de son cœur corrompu et, enfin, de recevoir avec reconnaissance la Parole illuminatrice de Dieu⁴.

Packer renchérit :

Luther n'était aucunement l'adversaire d'un modèle de cohérence systématique dans la formulation et l'organisation de la *theologia crucis* ; comment pouvait-il l'être ayant découvert qu'un tel modèle de pensée se trouvait être si clairement manifesté dans l'Écriture elle-même et, tout particulièrement, dans les grandes épîtres dogmatiques de Saint Paul ? [...] L'étude soigneuse de ce débat montre que toute l'incohérence se trouvait du côté d'Érasme, et que c'était bien Luther qui voyait les choses d'une manière complète, opposant aux notions confuses d'Érasme un système de vérité biblique clair et bien structuré⁵.

Packer conclut par une question : quel genre de personnage rencontrons-nous en lisant *Le serf arbitre* ? Il répond :

⁴ Packer et Johnston, *op. cit.*, p. 46-47.

⁵ *Ibid.*, p. 47.

Un guerrier chrétien au grand cœur ; un exégète des plus soigneux (il remporte à plate couture la bataille des textes) ; un théologien systématique d'une profondeur étonnante ; enfin, et surtout, un défenseur inflexible de la grâce d'un Dieu souverain⁶.

En fait, avec le *Traité du serf arbitre* de Martin Luther, nous nous trouvons devant le premier texte véritablement confessionnel de la Réforme du XVI^e siècle. Le cœur du programme tout entier de la Réforme s'y trouve admirablement résumé. Le nominalisme de Luther y a certes joué son rôle : celui de la destruction des idoles intellectuelles érigées par les sophistes spéculatifs de la pensée scolastique tardive. Car la tradition de l'Église romaine plaçait le système canonique des décrétales pontificales à la fois à côté, puis au-dessus, de l'Écriture sainte. Pour contrer cette manière de faire, Luther se manifestera comme un penseur d'un réalisme biblique absolument magnifique. Car les universaux qu'il défend sont avant tout ceux qui se discernent dans l'Écriture sainte elle-même. Avec le *Traité du serf arbitre*, Luther prouve qu'il n'est autre que le père véritable du réalisme spirituel de la tradition confessionnelle réformée. Packer prend un exemple :

Pour les réformateurs, la question cruciale n'était pas simplement : est-ce que Dieu justifie les croyants sans les œuvres de la loi ? Il s'agissait bien d'une question autrement plus vaste : les pécheurs sont-ils entièrement impuissants face à leur péché ? Et puis encore : Dieu doit-il être considéré comme opérant leur salut par une grâce invincible, inconditionnelle et libre, justifiant non seulement les pécheurs pour l'amour du Christ lorsqu'ils viennent à la foi, mais les relevant également de la mort du péché par son Esprit vivifiant afin de les amener à la foi ? Là se trouvait la question cruciale, à savoir : Dieu est-il l'auteur non seulement de la justification, mais aussi de la foi ? En dernière analyse, le christianisme est-il une religion d'entière dépendance vis-à-vis de Dieu, pour le salut et aussi pour toutes choses qui y sont nécessaires, ou s'agit-il d'une religion d'autodépendance à l'égard de soi-même et de l'effort personnel que nous les hommes pouvons fournir à notre propre salut ?⁷

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 58-59.

La grâce de Dieu est souveraine tant pour le commencement de la vie nouvelle – une nouvelle création – que pour la persistance dans cette vie par le chrétien. Mais si, sans le Christ, le chrétien ne peut bel et bien *rien* faire, il lui est pourtant demandé d'ajouter à la foi – don entièrement gracieux de Dieu – les vertus chrétiennes pour l'acquisition desquelles il est lui appelé à faire *tous ses efforts*, car c'est en effet Dieu lui-même qui produit en l'homme sauvé *le vouloir et le faire*. Pour ce qui concerne le commencement de la vie chrétienne, le seul et unique effort est celui du Dieu créateur qui donne tout au pécheur repentant par grâce et uniquement par grâce.

Packer, à la fin de son « Introduction » magistrale au *Serf arbitre* de Martin Luther, pose quelques questions qui sont aujourd'hui plus brûlantes que jamais. Écoutons-les :

À la lumière du serf arbitre, il nous faut nous demander si, entre l'époque de Luther et la nôtre [Packer écrivait en 1957], la chrétienté protestante n'aurait pas tout simplement perdu son droit d'aïnesse ? Le protestantisme actuel ne serait-il pas en effet davantage érasmien que luthérien ? N'avons-nous pas tendance à la fois à minimiser et à passer par-dessus les différences doctrinales entre chrétiens afin de favoriser la paix entre les parties discordantes ? Sommes-nous innocents de cette indifférence doctrinale dont Luther accusait Érasme ? Croyons-nous encore réellement à l'importance de la doctrine ? Ou bien, comme Érasme, considérons-nous une apparence trompeuse d'unité comme étant plus importante que la vérité ? Sommes-nous devenus si accoutumés à entendre un type d'enseignement érasmien de la part de nos pasteurs, message qui repose sur la même synergie si superficielle que Luther s'efforça de réfuter ? Car cette synergie voit Dieu et l'homme se rapprochant l'un de l'autre quasiment comme s'ils se trouvaient être sur un plan égal ; chacun offrant ainsi sa propre contribution pour l'accomplissement du salut de l'homme ; chacun dépendant de la collaboration de l'autre pour atteindre ce but ; comme si l'homme existait pour la satisfaction de l'homme, pour la seule satisfaction d'accomplir son propre salut, oubliant que l'homme existe pour manifester la gloire de Dieu ?⁸

⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

Et James Packer de conclure :

N'avons-nous pas un urgent besoin de l'enseignement que nous donne Luther ici, enseignement qui humilie l'homme, qui fortifie la foi et qui glorifie Dieu ? L'Église contemporaine n'est-elle pas devenue faible, faute d'un pareil enseignement ? Le *Serf arbitre* clarifie les enjeux. [...] Ne devons-nous pas ainsi confesser avec Martin Luther que c'est à Lui qu'appartiennent toute majesté, toute domination, tout pouvoir et toute gloire ? Sûrement il n'y a pas de question adressée à l'Église chrétienne aujourd'hui plus capitale dans ses conséquences.

Sola fide. Sola gratia. Soli Deo gloria.

Avec le *Traité du serf arbitre* de Martin Luther sonne la trompette qui donnera pendant près de deux siècles un ton juste, orthodoxe, catholique et apostolique à la confession de la foi chrétienne. Un autre géant de la foi – après Martin Luther, après James Packer – a, lui aussi, très bien vu cela. Pierre Courthial a perçu le caractère confessionnel des XVI^e et XVII^e siècles, comme il avait aussi bien compris que les IV^e et V^e siècles de l'ère chrétienne furent ceux des symboles de la foi. Courthial écrit :

Ni les premiers Conciles œcuméniques, dans leurs affirmations trinitaires et christiques, ni les Confessions de la Réformation, dans leurs affirmations sotériques et scripturales, n'ont inventé de nouvelles doctrines, en plus de ce que dit l'Écriture. Ils ont seulement préservé, en la précisant, la *Fides catholica e Scriptura fluens* (la Foi catholique découlant de l'Écriture) ; et cela contre les hérésies multiples sans cesse renaissantes qui la menaçaient ; et en attestant, *Soli Deo Gloria* (À Dieu seul la gloire !), que *Dieu seul est le Seigneur-Sauveur et il n'en est pas d'autre que Lui*⁹.

II. Que reprochait donc Luther à Érasme ?

Nous allons maintenant brièvement nous tourner vers la polémique biblique et théologique que Luther engagea à l'égard d'Érasme au sujet de sa *Diatrise sur le libre arbitre*.

⁹ Pierre Courthial, *Le jour des petits recommencements*, L'Âge d'Homme, Lausanne, 1996, p. 176-177.

Luther place d'emblée le débat sur l'affirmation de la nécessité de pouvoir parvenir à une connaissance certaine dans la pratique de la théologie. Il nous faut, dit-il, être certain de ce que nous croyons, c'est-à-dire la doctrine que nous pouvons déduire avec exactitude des Saintes Écritures. Il nous faut donc une foi confessante, autrement dit une foi manifestant les dogmes éternels et immuables de la vérité révélée de Dieu. Luther s'attaque donc d'abord au scepticisme nominaliste et empirique d'Érasme :

D'abord, tu me blâmes – comme tu l'as déjà fait dans d'autres livres – de mon assurance obstinée dans mes affirmations ; et dans ce livre-ci, tu dis que tu n'aimes pas les assertions théologiques absolues et que tu suivrais volontiers l'opinion des sceptiques, partout où cela est permis par l'autorité inviolable de l'Écriture sainte et les décrets de l'Église [la Bible et en plus la tradition ecclésiastique] – décrets auxquels tu te soumetts volontiers, que tu les comprends ou non. Telle est l'attitude où tu te complais¹⁰.

Luther comprend qu'Érasme cherche à défendre une telle position agnostique en théologie – aujourd'hui, nous pourrions parler d'« œcuménisme non doctrinal » – pour maintenir la paix ecclésiale et sociale. Mais de quelle paix s'agit-il et à quel prix s'obtient-elle ? Il répond à Érasme :

Car ce n'est pas se conduire en chrétien, que de craindre les affirmations : au contraire, un chrétien doit être heureux d'affirmer sa foi – ou alors, ce n'est pas un chrétien.

Il précise :

Et d'abord – afin de ne pas jouer sur les mots – que signifie cette expression : « une assertion théologique » ? Cela signifie : s'attacher fermement à sa conviction, l'affirmer, la confesser et la défendre jusqu'au bout avec persévérance.

Luther écarte alors l'exhortation d'Érasme à ne pas s'engager dans des discussions futiles. Il explique :

¹⁰ Martin Luther, *Du serf arbitre*, Œuvres, tome V, Labor et Fides, Genève, 1958, p. 23.

Tenons-nous éloignés, nous chrétiens, des sceptiques et des académiques ; mais rapprochons-nous des gens qui affirment leur croyance avec plus d'obstination encore que les stoïciens.

Et il ajoute :

Combien de fois l'apôtre Paul ne fait-il pas appel à cette « plérophorie », c'est-à-dire à cette affirmation ferme et assurée de la conscience. En Romains 10.10, il dit : « C'est en confessant de la bouche qu'on parvient au salut. » Et Christ dit de même : « Quiconque me confessera devant les hommes, je le confesserai aussi devant mon Père. » (Matthieu 10.32) Pierre nous ordonne de « rendre raison de l'espérance qui est en nous » (1 Pierre 3.15). Est-il besoin d'en dire davantage ?¹¹

Puis Luther s'en prend directement à Érasme lui-même :

Quel chrétien supporterait que l'on méprise les affirmations théologiques ?

C'est-à-dire qu'on ait une foi non doctrinale, non confessante, qui s'opposerait aux confessions, aux symboles et aux dogmes de la foi.

Cela reviendrait, purement et simplement, à nier en bloc la religion et la piété ou à affirmer que la religion, la piété ou le dogme ne sont rien. Comment peux-tu donc affirmer : « Je n'aime pas les affirmations » ; et comment cette attitude peut-elle t'agréer mieux que l'attitude opposée ?¹²

En effet, pour Érasme la question de la capacité ou de l'incapacité de l'homme à se sauver (c'est-à-dire celle de son libre ou serf arbitre) se plaçait parmi les questions oiseuses, secondaires, que l'on pouvait s'accorder à ignorer, à mettre de côté. Mais pour Luther il s'agissait d'une question se rapportant à la vie ou à la mort éternelle ; pour lui il était absolument capital de savoir si la prescience de Dieu était contingente, c'est-à-dire dépendante d'événements futurs variables, ou si elle était absolue, nécessaire, immuable. Luther s'écrie alors :

¹¹ *Ibid.*, p. 23-24.

¹² *Ibid.*, p. 24.

Est-il impie, téméraire et superflu, comme tu le prétends, de savoir si la prescience de Dieu est contingente, si notre volonté peut agir en ce qui concerne notre salut éternel ou doit subir seulement l'action de la grâce ; si ce que nous faisons de bien ou de mal, nous le faisons (ou plutôt nous le souffrons) par pure nécessité ?¹³

Et Luther poursuit son travail de démolition des arguments trompeurs d'Érasme :

Mais toi, théologien et docteur des chrétiens, tu prétends leur montrer en quoi consiste la vie chrétienne, et tu ne te demandes même pas, malgré ton habituel scepticisme, ce qui peut être utile pour eux ; mais tu verses dans l'excès contraire et, contre ton penchant naturel, tu formules l'affirmation inouïe que cela n'est pas nécessaire.

Voilà l'aboutissement du christianisme non doctrinal d'Érasme. Luther développe sa démonstration implacable des conséquences funestes de ce scepticisme doctrinal et commence par décrire son pélagianisme :

La vie chrétienne, telle que tu la décris, implique entre autres choses ceci : nous devons tendre de toutes nos forces à la piété, recourir au remède de la pénitence et chercher à acquérir par tous les moyens la miséricorde de Dieu, sans laquelle la volonté et l'effort humains sont impuissants. En outre, personne ne doit désespérer du pardon, octroyé par un Dieu souverainement bon par nature.

Et Luther d'enchaîner :

De telles paroles, sans le Christ, sans l'Esprit [qui les rendent possibles par leur force souveraine] sont plus froides que la glace. Tu dis en effet : il y a en nous une puissance capable d'efforts, il y a la miséricorde de Dieu, il y a des moyens de solliciter cette miséricorde, il y a un Dieu très juste et très bon par nature, etc. Mais si quelqu'un ignore ce qu'est cette puissance, à quoi elle est soumise, de quel effort elle est ou n'est pas capable, quelle est son efficacité ? Que doit faire un tel homme ? Et que lui enseigneras-tu de faire ?¹⁴

¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁴ *Ibid.*, p. 30-31.

En tout cela Luther se dresse contre le scepticisme de son adversaire. Érasme, qui dit qu'il est « impie, téméraire et superflu de chercher à savoir si une autre volonté agit dans les choses qui concernent le salut éternel »¹⁵, affirme cependant, selon son *credo* pélagien absolu, tout le contraire. Luther met en plein jour les contradictions d'Érasme :

La piété chrétienne consiste, selon toi, à s'efforcer vers le salut ; mais notre volonté est inefficace sans la miséricorde de Dieu. Tu ne définis d'ailleurs pas ce qu'il faut entendre par « agir » et par « subir », et nous ignorons ce que peut notre volonté, ce que peut la miséricorde de Dieu, alors que tu prétends justement nous enseigner ce qu'est cette volonté et ce qu'est cette miséricorde. Ainsi ta sagesse, qui t'a inspiré de rester neutre entre les deux partis et de louvoyer entre Charybde et Scylla, se retourne contre elle-même ; et, ballotté par les flots de la haute mer, tu affirmes ce que tu nies, tout en niant ce que tu affirmes¹⁶.

Luther affirme la doctrine chrétienne sur la prescience divine, vérité qu'il va démontrer à Érasme à partir de ses propres affirmations, à partir de la sagesse populaire et, enfin, par l'Écriture elle-même. Voici d'abord pour l'affirmation :

Il est avant tout nécessaire et salutaire pour le chrétien de savoir que la prescience de Dieu n'est pas contingente, mais qu'il prévoit, décide et fait tout en vertu de sa volonté immuable, éternelle et infaillible. Ce coup de foudre abat et réduit en poudre le libre arbitre ; c'est pourquoi ceux qui affirment le libre arbitre doivent nier ce coup de foudre, ou le dissimuler, ou l'écarter d'une manière quelconque¹⁷.

Luther continue son effort pour redresser la pensée d'Érasme :

Mais comment pourras-tu avoir une certitude quelconque, si tu ne sais pas que Dieu connaît, veut et fera certainement, infailliblement, immuablement et nécessairement ce qu'il promet ? Et nous ne devons pas seulement savoir que Dieu veut et fait nécessairement ce qu'il promet, mais nous devons encore nous en glorifier, comme le fait Paul dans Romains 3.4 :

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

« Que Dieu soit reconnu pour vrai, et tout homme pour menteur. » Et encore : « ayant la pleine conviction que ce qu'il promet, il peut aussi l'accomplir » (Romains 4.21). Et ailleurs : « Le solide fondement de Dieu reste debout, avec ces paroles qui lui servent de sceau : Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent » (2 Timothée 2.19). Et dans la lettre à Tite : « Ce que Dieu, qui ne ment point, a promis dès les plus anciens temps » (1.2). Et dans l'épître aux Hébreux : « Il faut que celui qui s'approche de Dieu croie que Dieu existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (11.6)¹⁸.

Luther montre alors à Érasme les conséquences de son scepticisme nominaliste pélagien incrédule.

C'est pourquoi la foi chrétienne s'éteint, les promesses de Dieu et l'Évangile tout entier s'écroulent, si nous enseignons et croyons qu'un chrétien n'a pas besoin de savoir que la prescience de Dieu est nécessaire, et que tout s'accomplit avec un caractère de nécessité. Pour le chrétien, en effet, la consolation suprême dans ses adversités, c'est de savoir que Dieu ne ment pas, mais qu'il fait tout ce qu'il a annoncé, et que rien ne peut s'opposer à sa volonté. Vois donc maintenant, mon cher Érasme, où nous conduit ta théologie si timide et si amie de la paix. Tu nous interdis de chercher à connaître la prescience de Dieu et la nécessité à laquelle sont soumis hommes et choses ; tu nous conseilles au contraire d'éviter et de mépriser cette recherche. En agissant ainsi, tu nous enseignes à ignorer Dieu – ce à quoi nous ne sommes que trop portés par nature – à mépriser la foi, à nous désintéresser des promesses de Dieu, à anéantir toutes les consolations de l'Esprit et toutes les certitudes de la conscience. Épicure lui-même n'en demanderait pas tant !¹⁹

Et Luther adopte un ton pastoral pour dépeindre à Érasme les conséquences terribles de ses positions si irréfléchies :

Mais non content de cela, tu qualifies d'impies et d'insensés ceux qui s'efforcent de connaître ces choses, et tu considères comme pieux et sages ceux qui les méprisent. Que peut-on conclure de tes paroles, sinon que les chrétiens sont des gens insensés et impies et que le christianisme est une chose vaine, sottise et impie, qui ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe ? Une fois de plus, tu prétends nous mettre en garde contre

¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37-38.

l'irréflexion ; et une fois de plus, tu tombes toi-même dans ce défaut, et tu nous enseignes l'irréflexion, l'impiété et la perdition. Ne sens-tu pas que, dans cette partie, ton livre est tellement impie, blasphématoire et sacrilège, qu'il est impossible de trouver son pareil ?²⁰

Martin Luther termine ainsi en appelant Érasme au repentir et au retour à Dieu :

Encore une fois, je ne veux pas juger les sentiments de ton cœur ; et je ne pense pas que tu sois tombé dans l'impiété au point d'enseigner et de recommander de telles choses du fond du cœur. Mais j'ai voulu te montrer quelles monstruosités l'on peut être amené à proférer, quand on entreprend de défendre une mauvaise cause. [...] Ainsi, tandis que nous croyons plaisanter et que nous ne traitons pas avec assez de respect les Saintes Écritures, nous tombons bientôt dans l'impiété et le blasphème : c'est ce qui t'est arrivé, Érasme. Puisse le Seigneur te pardonner et te faire miséricorde !²¹

III. La nature véritable du conflit entre Luther et Érasme

Jean Boisset, dans une étude sur Érasme et Luther²², cherche à montrer le contraste, voire l'opposition entre ces deux grandes figures religieuses et politiques de l'histoire du XVI^e siècle :

Mais il y a eu deux chemins. Les guides, sur ces itinéraires, furent Érasme et Martin Luther, tous deux témoins, l'un de l'inquiétude euphorique de l'érudition des choses humaines, l'autre de la tragique inquiétude de l'accomplissement par les hommes de la volonté de Dieu²³.

Nous avons vu que Martin Luther représentait, par son *Traité du serf arbitre*, une première manifestation d'une foi confessante retrouvée, celle issue de ce combat inlassable des défenseurs de la foi contre l'erreur. C'est ainsi que les hérauts de la Réformation se manifestèrent comme les héritiers des Symboles des premiers siècles de l'histoire de l'Église. L'on pourrait dire qu'Érasme, dans sa *Diatribes sur le libre arbitre*, représente le « christianisme critique » des siècles modernes. Là

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² Jean Boisset, *Érasme et Luther. Libre ou serf arbitre ?*, PUF, Paris, 1962.

²³ *Ibid.*, p. 6.

où Luther soumet sa raison à l'autorité divine des Écritures saintes, Érasme, lui, cherche à soumettre les Écritures divines à l'autorité de la raison critique des hommes.

Luther fut un moine scrupuleux à l'extrême. Il est entré dans la vocation religieuse, contraint par un vœu impérieux, s'abandonnant avec passion – et jusqu'à l'épuisement – à la volonté d'obéissance parfaite à la discipline monastique, dans le but de trouver ainsi la paix avec Dieu, justement courroucé contre ses péchés. Par ailleurs, c'est pendant cette période monastique que Luther, contrairement à ce que beaucoup ont écrit, devint le philosophe accompli dont témoigne si éloquemment son *Serf arbitre*. Citons ici l'excellente description que nous donne Jean Boisset de cette période de la vie de Martin Luther :

Il est entré au couvent tout brûlant de trouver un apaisement au tourment intérieur qui le travaillait. Bouleversé par l'enseignement reçu, il ne sait que mesurer la souveraine sainteté de Dieu, et le poids de son propre péché. Il connaît l'angoisse terrible : « À ces moments-là, écrit-il, Dieu apparaît comme horriblement courroucé, et toute la création revêt un même caractère d'hostilité. » [...] Luther connaissait, « au fond de lui-même, une angoisse crucifiante »²⁴ ; et c'est pour apaiser cette angoisse qu'il est entré au couvent²⁵.

Boisset cite ici Léon Chestov :

Quoi qu'en disent les protestants, il prit de toute évidence cette résolution fatale, parce qu'il croyait que seule la vie monastique était parfaite, et qu'en menant cette vie parfaite, dans l'enceinte du monastère, il pourrait plaire à Dieu, mériter le pardon et la vie éternelle²⁶.

Pour Érasme, il en alla tout autrement. Suivons, ici encore, la description que nous donne Jean Boisset :

Mais si Luther a fait cette expérience décisive du péché, pendant son séjour au couvent [augustinien] d'Erfurt, et qui devait l'amener à celle, également décisive, de la grâce,

²⁴ Érasme de Rotterdam, *Essai sur le libre arbitre*, « Introduction », par Pierre Mesnard, PUF, Paris, 1946 / Éditions Robert Chaix, Alger, 1945, p. 38.

²⁵ Jean Boisset, *op. cit.*, p. 12.

²⁶ Léon Chestov, *Luther et l'Église*, PUF, Paris, 1957, p. 81.

Érasme, au couvent [lui aussi augustinien] de Steyn, en faisait une bien différente²⁷.

Boisset explique ainsi cette différence :

Sans doute, à Steyn comme à Erfurt, on lisait la Bible, les Pères et les Mystiques. Seulement, alors que l'Augustin d'Erfurt s'abîmait dans la recherche de son salut, c'est-à-dire : visait la sainteté plus que la sagesse, Érasme, l'Augustin de Steyn, recherche la sagesse davantage que la sainteté²⁸. [...] Aussi n'est-on guère étonné de constater que, dans toute la correspondance écrite de Steyn, Érasme ne mentionne jamais le Christ, à tel point que J.B. Pineau a écrit : « Il n'est guère douteux que le Christ soit un étranger pour Érasme. »²⁹

Il établit le contraste suivant :

Pour Érasme, le séjour au couvent de Steyn fut une période d'études de cinq années, où il diagnostiqua les misères du temps présent et la gloire des âges passés ; où il acquit une culture que les années à venir lui permettraient d'exploiter ; d'où il sortit intact dans ses convictions, et confirmé dans l'orientation de sa vie. Pour Luther, le séjour d'Erfurt marqua une lutte de trois années, où il diagnostiqua la misère éternelle de l'homme, où il vécut une expérience que les années à venir allaient étendre à l'Europe entière, d'où il sortit bouleversé, « tout autre », et prêt à « Gott Leiden », à « souffrir Dieu »³⁰.

Pour Érasme, le retour aux sources était le renouveau des Lettres ; pour Luther, il s'agissait d'un moyen pour retrouver la Vérité salutaire de Dieu en Jésus-Christ dans les Saintes Écritures. Boisset le dit, une fois encore, avec justesse :

Pour Luther, on le voit bien, le « renouveau des lettres et des langues » n'est qu'un pédagogue, un précurseur de « la grande révélation de la Parole de Dieu » ; il est Jean-Baptiste qui « prépare la voie ». Il n'est pas cette révélation, il n'est pas cette voie. S'arrêter à ce renouveau, comme s'il était le point

²⁷ Jean Boisset, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁹ Jean Boisset, *op. cit.*, p. 15-16, citant J.B. Pineau, *Érasme, sa pensée religieuse*, PUF, Paris, 1925, p. 23.

³⁰ *Ibid.*, p. 17.

définitif [comme le fit Érasme], ce serait arrêter le mouvement, ne pas laisser épanouir la floraison³¹.

Partant d'une étude attentive de l'argumentation d'Érasme, Luther en démontre d'abord les insuffisances logiques et grammaticales, puis il se tourne vers l'examen des bases scripturaires que présente le grand humaniste pour défendre sa thèse du « libre arbitre » de l'homme dans l'obtention de son salut. Suivons ici de près l'analyse de Boisset qui, tout d'abord, se demande :

Que signifient, d'ailleurs, les passages bibliques invoqués par Érasme ? Ils signifient exactement le contraire de ce qu'il dit ! Érasme n'a pas compris le sens de l'Écriture³².

Et Boisset continue :

Érasme prend à contre-pied l'enseignement biblique. Ainsi, par exemple, les « si », les « si tu veux », de la Parole de Dieu qui sont invoqués en faveur du libre arbitre, sont, au contraire, les témoins de la servitude de la volonté de l'homme. Ils ne nous montrent pas, en effet, « ce que nous sommes capables de faire, mais ce que nous devons faire » (*Serf arbitre*, p. 156) ; ils jouent le même rôle que les commandements de la loi. Par eux, la conscience de l'homme, troublée, bouleversée, angoissée, est saisie par la promesse de la grâce, car « la parole de consolation et de grâce de l'Évangile est donnée à ceux qui sont tourmentés par la connaissance de leur péché, et souffrent l'angoisse dans leur conscience » (*Serf arbitre*, p. 158). « Ainsi, l'Écriture nous montre ce que nous ne pouvons pas faire par nous-mêmes, et ce que nous pouvons faire avec l'aide de Dieu » (*Serf arbitre*, p. 172)³³.

Il y a bien d'autres réalités bibliques qui ont échappé à Érasme. Pour Luther,

Érasme n'a pas compris, non plus, ce que signifient le « salaire » et la « récompense » dans la Bible : il y a vu une reconnaissance, un dû, à l'adresse de la volonté bonne. Or, si la Bible « montre que

³¹ *Ibid.*, p. 17-18.

³² *Ibid.*, p. 65.

³³ Jean Boisset, *op. cit.*, p. 65-66.

le salaire est nécessaire », elle ne montre pas « que nous le méritons par notre dignité » (*Serf arbitre*, p. 177-178)³⁴.

Luther précise sa pensée :

Ainsi donc, de même que la loi nous tient lieu d'instruction et d'avertissement quant à ce que nous devons faire – et à notre incapacité – de même les promesses de salaire nous tiennent lieu d'exhortation et de menace, afin que les hommes pieux soient réveillés, consolés et confortés, et ne se découragent pas, mais qu'ils persèverent dans le bien, supportent la souffrance, et ne soient pas vaincus par le mal (*Serf arbitre*, p. 178).

Luther montre, pour terminer, l'incapacité d'Érasme à lire correctement le texte sacré :

La question n'est pas de savoir s'il est permis d'entendre ce passage de Paul dans un sens figuré, mais si le vrai sens du passage est figuré ou non, et si Paul (Romains 9.18) entendait vraiment parler par figure. On ne demande pas quel sens le lecteur a coutume d'entendre, mais dans quel sens Paul lui-même a entendu ces paroles (*Serf arbitre*, p. 191).

Boisset ajoute :

Il faut donc respecter le sens littéral du texte et exprimer ce qu'il dit, et non pas à ce qu'il veut ou ce qu'il peut vouloir dire.

Écoutons encore Luther, grammairien et exégète des plus réalistes : les *mots* signifient bien des réalités :

Tenons-nous au sens le plus sobre et le plus naturel du texte, tel que l'indiquent la grammaire et la coutume du langage, que Dieu a créé pour les hommes. Car si chacun avait le pouvoir de s'écarter du sens littéral pour imaginer les déductions et figures qui lui plaisent, l'Écriture ne serait plus qu'un roseau agité par le vent, ou quelque Vertumne³⁵ (*Serf arbitre*, p. 189)³⁶.

³⁴ *Ibid.*, p. 66.

³⁵ Vertumne : dieu qui présidait au changement de l'année. Ce nom s'applique à un homme inconstant dans ses idées.

³⁶ Jean Boisset, *op. cit.*, p. 67.

Voyons la suite de ce passage cité par Boisset :

En effet, on ne pourrait établir rien de certain à propos d'un article de foi, qui ne pût être renversé par cette interprétation figurée³⁷. Il faut donc éviter comme la peste toute interprétation figurée à laquelle nous ne sommes pas obligés par l'Écriture elle-même. Voyez plutôt ce qui est arrivé à Origène, qui plus que tout autre a pratiqué cette interprétation tropologique [allégorique] de l'Écriture. Il a ainsi fourni des arguments au calomniateur Porphyre³⁸, à tel point que Jérôme lui-même estime que l'on perd son temps à défendre Origène. Qu'est-il arrivé aux Ariens, lorsqu'avec leur interprétation figurée, ils ont fait de Christ un soi-disant Dieu ? (*Serf arbitre*, p. 130)

Et Luther ajoute cette remarque plus générale :

J'ai observé que toutes les hérésies et toutes les erreurs dans l'interprétation de l'Écriture ne viennent pas de la simplicité des termes (ainsi qu'on le répète un peu partout), mais du fait qu'on néglige cette simplicité et qu'on ajoute des interprétations figurées sorties du cerveau de leurs auteurs.

Luther explique la manière dont Érasme, dans son interprétation des textes bibliques, abuse grossièrement des règles les plus élémentaires de la grammaire :

Voici ce que j'ai dit : Ces mots « étends ta main », pris simplement dans leur sens littéral et sans interprétation figurée, signifient seulement que Dieu exige de nous que nous étendions la main ; ils indiquent ce que nous devons faire, conformément à la nature des termes impératifs, selon la grammaire et l'usage de la langue. La diatribe au contraire fait violence au texte en lui imposant son interprétation figurée. « Étends la main » signifie pour elle : « Tu peux étendre la main par tes propres forces. » – « Faites-vous un cœur nouveau » signifie : « Vous pouvez vous faire un cœur nouveau. » – « Croyez en Christ » signifie : « Vous pouvez croire en Christ. » Pour elle, il n'y a pas de différence entre l'impératif et l'indicatif ; et s'il en était autrement, l'Écriture paraîtrait ridicule et vaine (*Serf arbitre*, p. 131).

³⁷ À la place d'« interprétation figurée », il nous faudrait dire aujourd'hui « lecture critique ».

³⁸ Porphyre (234-305), philosophe grec (disciple de Plotin), qui s'attaqua de manière véhémente à l'apôtre Paul et aux chrétiens.

Et Luther conclut avec ces paroles d'une actualité sans doute encore plus grande aujourd'hui qu'à son époque :

Et ces interprétations que nul grammairien ne tolérerait, nous n'aurions pas le droit, aux yeux des théologiens, de les appeler forcées et arbitraires, parce qu'elles sont dues à de savants docteurs, révéérés depuis tant de siècles ! Mais il est facile pour la diatribe de voir là des expressions figurées ; car elle se soucie peu de ce qui est certain ou incertain. Bien plus, elle vise à montrer que tout est incertain, puisqu'elle conseille de laisser de côté le dogme du libre arbitre, plutôt que de chercher à le pénétrer. C'est pourquoi il lui a suffi d'écarter d'une façon ou d'une autre les textes qui la gênaient.

Luther clôt cette partie de son traité par une exhortation que nous faisons pleinement nôtre :

Mais nous, qui tenons ce dogme pour une chose sérieuse et qui cherchons la vérité et la certitude afin d'affermir les consciences, nous devons agir tout autrement (*Serf arbitre*, p. 131).

LA GUERRE SAINTE DANS LA BIBLE ET DANS L'ISLAM¹

Le terme *djihad* est un mot arabe qui signifie « épreuve », « s'efforcer », « lutter » ou « mener un combat ». Très souvent, on le traduit en français par « guerre sainte ». Dans cet article, nous allons comparer la guerre sainte² telle qu'elle est présentée dans la Bible et la guerre sainte telle qu'elle est présentée dans l'islam³.

La guerre sainte dans la Bible

Commençons par la guerre sainte dans sa version biblique. Cela peut surprendre certains, mais la Bible parle bien de guerre sainte. Ce n'est pas un sujet qui se limite à l'islam, même si, comme nous le verrons, les deux perspectives sur ce concept et leurs applications diffèrent radicalement.

Le Seigneur combat pour son peuple

Le plus grand acte rédempteur de l'Ancien Testament se trouve dans l'Exode. C'est là que nous voyons les débuts de la guerre sainte, bien que le peuple ne combatte pas, ni n'attaque, ni même ne se défende. Seul le Seigneur combat pour son peuple. Le Seigneur est le guerrier qui combat contre les ennemis de son peuple. Puis le peuple se réjouit de la défaite et

¹ Article traduit de l'anglais par Vincent Marty-Terrain. L'auteur a préféré rester anonyme.

² Le *Petit Robert* définit la guerre sainte comme une guerre que mènent les fidèles d'une religion au nom de leur foi.

³ Je dis « l'islam » plutôt que « le Coran » parce qu'il y a deux sources d'autorité dans l'islam : le Coran et une collection de livres appelés *hadiths*. Les *hadiths* constituent la deuxième source d'autorité dans l'islam, égale à celle du Coran dans la vie d'un musulman. Les *hadiths* se composent d'une collection de cinq ou six livres (parfois plus) qui contiennent les paroles et actes du prophète Mahomet. Même si, le plus souvent, on parle de ce qui est écrit dans le Coran, les *hadiths* influencent probablement plus la vie quotidienne d'un musulman. L'islam et toutes ses conceptions, sa théologie, ses pratiques, sont fondés sur ces deux sources d'autorité. Il est impossible de séparer les deux.

de la destruction du pharaon et de son armée, comme nous l'observons dans le cantique de Moïse, en Exode 15.1-3⁴ :

Alors Moïse et les Israélites chantèrent ce cantique en l'honneur de l'Éternel : « Je chanterai en l'honneur de l'Éternel, car il a fait éclater sa gloire ; il a précipité le cheval et son cavalier dans la mer. L'Éternel est ma force et le sujet de mes louanges, c'est lui qui m'a sauvé. Il est mon Dieu : je le célébrerai. Il est le Dieu de mon père : je proclamerai sa grandeur. »

Et remarquons particulièrement le verset 3 :

L'Éternel est un vaillant guerrier, son nom est l'Éternel.

Le Seigneur est un guerrier, et c'est le guerrier saint par excellence, puisqu'il est parfaitement saint dans tout ce qu'il fait. C'est son caractère et sa sainteté qui définissent la guerre sainte.

Les batailles défensives d'Israël

Les batailles auxquelles prend part le peuple d'Israël commencent dans le livre des Nombres. En Nombres 21.1-3, nous voyons un exemple de combat défensif de la part d'Israël :

Le roi d'Arad, un Cananéen qui habitait le sud, apprit qu'Israël venait par la route d'Atharim. Il combattit Israël et emmena des prisonniers. Alors Israël fit ce vœu à l'Éternel : « Si tu livres ce peuple entre mes mains, je vouerai ses villes à la destruction. » L'Éternel exauça Israël et lui livra les Cananéens. On les voua à la destruction, ainsi que leurs villes, et l'on appela cet endroit Horma.

Le roi cananéen d'Arad est l'agresseur, c'est lui qui engage le combat et Israël se défend, cherchant à sauver ceux qui ont été faits prisonniers.

⁴ Sauf indication contraire, tous les passages bibliques cités sont issus de la version Segond 21.

Dans la Bible Annotée (ou Bible de Neuchâtel), on trouve au verset 2, pour l'expression « vouer à la destruction », une note de bas de page qui renvoie à Lévitique 27.28-29, passage commenté ainsi : « L'objet ne peut être purifié et doit être sacrifié, détruit, en l'honneur de l'Éternel. [...] Dieu ayant condamné à mort l'homme coupable de certains actes, les Israélites, comme peuple ou comme individus, peuvent et doivent ratifier la sentence divine en faisant vœu de l'exécuter. » D'ailleurs, *Horma* signifie « destruction ».

Autrement dit, le peuple d'Israël avait interdiction de toucher au butin ; ce dernier était entièrement remis à Dieu en étant totalement détruit. Le terme hébreu est apparenté à un mot arabe très courant, *haram* (avec les mêmes consonnes : h, r et m), qui signifie « interdit », bien qu'il signifie aussi parfois « saint » et « consacré à Dieu ». La grande mosquée de La Mecque est dite *haram*, dans la mesure où elle est sacrée et consacrée à Dieu. Ce que nous observons en Nombres 21.1-3, c'est la destruction de gens et de villes pour servir Dieu, autrement dit, une guerre sainte.

Le combat contre l'idolâtrie

En Nombres 25, nous voyons que ceux qui incitent Israël à l'idolâtrie sont tués. Nous lisons aux versets 16 à 18 :

L'Éternel dit à Moïse : « Traite les Madianites en ennemis et tuez-les. En effet, ils se sont montrés vos ennemis en vous séduisant par leurs ruses dans les affaires de Peor et de Cozbi, la fille d'un chef madianite, leur sœur, tuée le jour du fléau qui a surgi à l'occasion de Peor. »

Le peuple de Madian avait trompé le peuple d'Israël, il l'avait séduit et amené à rendre un culte au Baal de Peor, ainsi qu'à commettre des actes immoraux ; c'est pourquoi le Seigneur ordonne à Israël de tuer les Madianites. Au chapitre

31, aux versets 1 à 4, il est fait de nouveau référence à cet incident :

L'Éternel dit à Moïse : « Venge les Israélites des Madianites. Ensuite, tu iras rejoindre les tiens. » Moïse dit au peuple : « Équipez parmi vous des hommes pour l'armée et qu'ils marchent contre Madian afin d'exécuter la vengeance de l'Éternel contre Madian. Vous enverrez à l'armée 1000 hommes par tribu, de toutes les tribus d'Israël. »

Nous constatons ici que ce n'est pas la vengeance d'Israël mais la vengeance du Seigneur qui est exercée contre les Madianites. Cette guerre a été commandée par Dieu et menée par les Israélites pour son compte.

Par la suite, d'autres versets montrent qu'il ne s'agit pas d'une guerre ordinaire, mais d'une guerre sainte. On lit au verset 6 :

Moïse envoya ces mille hommes par tribu à l'armée, et avec eux le fils du prêtre Éléazar, Phinéas, qui portait les instruments sacrés et les trompettes retentissantes.

Moïse envoie le prêtre, un représentant religieux, équipé de divers instruments issus du sanctuaire, manifestant la « sainteté » de cette guerre. Dans les versets 21 à 23, des instructions spécifiques sont données pour la purification rituelle du butin. Les objets qui pouvaient résister à la chaleur sont passés dans le feu puis dans l'eau afin d'être ainsi purifiés par ce rite, et les objets qui ne pouvaient pas résister à la chaleur sont seulement rincés dans l'eau. Même les soldats sont soumis à la purification rituelle, comme le montrent les versets 19, 20 et 24. Il s'agit d'une guerre « sainte ».

Cependant, parce qu'il s'agit d'une guerre sainte et qu'elle est menée par un Dieu saint, la guerre sainte peut se retourner contre le peuple même de Dieu quand il n'est pas saint. Nous observons cela au début du chapitre 25 du livre des Nombres, aux versets 1 à 5 :

Israël était installé à Sittim. Le peuple commença alors à se livrer à la débauche avec les femmes moabites. Elles invitèrent le peuple aux sacrifices en l'honneur de leurs dieux et le peuple mangea et se prosterna devant leurs dieux. Israël s'attacha au dieu Baal-Peor et la colère de l'Éternel s'enflamma contre Israël. L'Éternel dit à Moïse : « Rassemble tous les chefs du peuple et fais pendre les coupables devant l'Éternel en face du soleil, afin que la colère ardente de l'Éternel se détourne d'Israël. » Moïse dit aux juges d'Israël : « Que chacun de vous tue ceux des siens qui se sont attachés à Baal-Peor. »

La colère ardente et sainte du Seigneur est tombée sur son propre peuple parce que ce dernier s'était livré à l'idolâtrie.

Nous avons vu pour commencer un exemple de guerre sainte où ce n'est pas le peuple qui combat, mais Dieu. Puis nous avons vu un exemple où le peuple de Dieu mène une guerre sainte défensive. Nous avons également vu que la guerre sainte exprimait la vengeance de Dieu contre ceux qui tentaient et séduisaient son peuple pour le mener à se profaner. Nous avons également vu la guerre sainte dirigée contre le peuple même de Dieu à cause de sa profanation.

À présent, voici un exemple où le peuple de Dieu mène une guerre sainte offensive, une guerre menée pour servir Dieu, où le peuple de Dieu engage les hostilités sur ordre de Dieu.

La guerre sainte offensive

Nous lisons en Nombres 33.50-56 :

L'Éternel dit à Moïse dans les plaines de Moab, près du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho : « Transmets ces instructions aux Israélites : Lorsque vous aurez passé le Jourdain et que vous serez entrés dans le pays de Canaan, vous chasserez devant vous tous les habitants du pays. Vous détruirez toutes leurs idoles en pierre et en métal fondu, et vous éliminerez tous leurs hauts lieux. Vous prendrez possession du pays et vous vous y établirez, car je vous ai donné ce pays pour qu'il soit

votre propriété. Vous partagerez le pays en tirant au sort en fonction de vos clans. À ceux qui sont plus nombreux vous donnerez une portion plus grande, et à ceux qui sont moins nombreux vous donnerez une portion plus petite. Chacun possédera ce qui lui sera attribué par tirage au sort. Vous le recevrez en propriété selon les tribus de vos ancêtres. Mais si vous ne chassez pas les habitants du pays devant vous, ceux d'entre eux que vous aurez laissés deviendront des épines dans vos yeux et des pointes dans vos côtes, ils seront vos ennemis dans le pays où vous allez vous établir. Alors je vous traiterai comme j'avais décidé de les traiter eux. »

Il s'agit là clairement d'une offensive : pénétrer dans le pays de Canaan et déclencher une guerre. Notons que le peuple d'Israël n'avait pas son mot à dire dans l'affaire. Dieu leur a ordonné de faire cela. Dieu les prévient que s'ils ne le font pas, « alors je vous traiterai comme j'avais décidé de les traiter eux ». Ainsi Israël devait entrer en Canaan, chasser ses habitants, détruire leurs idoles et prendre leurs terres. Les Israélites devaient établir la vraie religion, le culte véritable. Ils devaient sanctifier Canaan.

Bien sûr, il y avait des règles et des limites à la guerre sainte. Par exemple, il y avait des limites au territoire que le Seigneur avait donné à Israël. Le chapitre 34 les précise. En Deutéronome 2.9, nous lisons :

L'Éternel m'a dit : « N'attaque pas Moab et ne t'engage pas dans un combat contre lui, car je ne te donnerai rien à posséder dans son pays : c'est aux descendants de Lot que j'ai donné Ar en propriété. »

Le même principe s'applique aux Ammonites en Deutéronome 2.19 :

[...] et tu t'approcheras des Ammonites. Ne les attaque pas et ne t'engage pas dans un combat contre eux, car je ne te donnerai rien à posséder dans le pays des Ammonites : c'est aux descendants de Lot que je l'ai donné en propriété.

Ce que nous montrent ces limites est que la guerre sainte n'était pas le programme ou la méthode pour conquérir le monde entier et établir ainsi la vraie religion, le culte véritable sur toute la planète. C'était une guerre limitée sur le plan géographique.

Qui plus est, si le peuple d'Israël désobéissait ou se mettait à rendre un culte à des idoles (profanant ainsi le pays de Canaan), alors le Seigneur les chasserait eux aussi et les éparpillerait, comme il l'a fait plusieurs fois dans l'Ancien Testament.

Le but de la conquête de Canaan était de faire de ce territoire un royaume saint, entièrement consacré au Seigneur, saint parce que la sainte présence de Dieu s'y manifesterait d'une manière particulière. C'est l'objectif sous-jacent de l'aspect préfiguratif d'Israël dans l'Ancien Testament. Cette nation a servi de figure ou de symbole vivant de ce que serait ultimement le royaume de Dieu, et le jugement qui s'est abattu sur Canaan a servi de figure ou de symbole vivant de ce que serait le jugement dernier de Dieu.

En ce sens, du fait de la nature préfigurative d'Israël dans l'Ancien Testament, nous ne pouvons pas appliquer toutes les lois relatives à Israël à toutes les nations aujourd'hui. Il n'y a pas de correspondance exacte entre eux.

Voici quelques exemples de lois qui ne peuvent pas être appliquées telles quelles de nos jours :

1. Les lois contre l'idolâtrie.
2. La peine de mort pour apostasie. Deutéronome 13 indique que les individus et même les villes qui se détournent du culte du vrai Dieu doivent être punis de mort.

-
3. L'interdiction d'alliances militaires à laquelle était soumise Israël. Le peuple ne devait pas demander de l'aide à l'Égypte ou compter sur celle de l'Assyrie.
 4. La promesse de victoire militaire en fonction de la foi et de l'obéissance envers le Seigneur. La politique, l'armée et la religion étaient indissociables dans l'Israël de l'Ancien Testament.
 5. Les jugements extrêmement sévères contre les païens. Deutéronome 7.2 dit qu'Israël ne devait conclure aucun traité avec les peuplades de Canaan et ne leur montrer aucune pitié : « [...] lorsque l'Éternel, ton Dieu, te les aura livrées et que tu les auras battues, tu les voueras à la destruction. Tu ne concluras pas d'alliance avec elles et tu ne leur feras pas grâce. » Elles devaient disparaître complètement.

La guerre en dehors des frontières de Canaan

Il y avait également une différence entre la guerre à l'intérieur de Canaan et la guerre en dehors de Canaan. Nous lisons en Deutéronome 20.10-15 :

Quand tu t'approcheras d'une ville pour l'attaquer, tu lui offriras la paix. Si elle accepte la paix et t'ouvre ses portes, tu imposeras corvées et esclavage à tout le peuple qui s'y trouvera. Si elle n'accepte pas de faire la paix avec toi et qu'elle veuille te faire la guerre, alors tu l'assiégeras.

Retenons les versets ci-dessus pour la suite, lorsque nous nous intéresserons à la conception islamique de la guerre sainte, car il y a là plusieurs éléments similaires. Le texte continue :

Et une fois que l'Éternel, ton Dieu, l'aura livrée entre tes mains, tu feras passer tous ses hommes au fil de l'épée. En revanche, tu prendras pour toi les femmes, les enfants, le bétail, tout ce qui sera dans la ville, tout son butin, et tu mangeras le

butin de tes ennemis que l'Éternel, ton Dieu, t'aura livrés. C'est ainsi que tu agiras envers toutes les villes qui sont très loin de toi et ne font pas partie de ces nations-ci.

Voilà comment Israël devait traiter les villes qui se trouvaient en dehors des terres cananéennes. En revanche, les versets 16 et 17 montrent que le peuple était censé agir différemment envers les lieux à l'intérieur du pays de Canaan :

Mais dans les villes des peuples dont l'Éternel, ton Dieu, te donne le pays pour héritage, tu ne laisseras la vie à rien de ce qui respire. Oui, tu extermineras ces peuples.

En dehors des frontières de Canaan, Israël était censé proposer d'abord la paix, mais, à l'intérieur des frontières, le peuple ne devait laisser aucun survivant. La manière dont Israël a traité Canaan n'était pas censée constituer un principe universel.

De plus, Israël ne s'est pas vu octroyer le pays de Canaan à cause de sa propre droiture ou de sa sainteté. Deutéronome 9.4-6 le précise très clairement. Il s'agit peut-être des versets les plus importants de tout le Deutéronome, des versets que le peuple d'Israël dans son ensemble n'a manifestement jamais compris.

Lorsque l'Éternel, ton Dieu, les aura chassés devant toi, ne dis pas dans ton cœur : « C'est à cause de ma justice que l'Éternel me fait entrer en possession de ce pays. » En effet, c'est à cause de la méchanceté de ces nations que l'Éternel les chasse devant toi. Non, ce n'est pas à cause de ta justice et de la droiture de ton cœur que tu entres en possession de leur pays, c'est à cause de la méchanceté de ces nations que l'Éternel, ton Dieu, les chasse devant toi, et c'est pour confirmer la promesse que l'Éternel a faite avec serment à tes ancêtres, à Abraham, à Isaac et à Jacob.

Le Seigneur répète ensuite ce principe une troisième fois, puisqu'il est fondamental. Pourtant Israël n'a jamais l'air de saisir l'idée.

Sache donc que ce n'est pas à cause de ta justice que l'Éternel, ton Dieu, te donne ce bon pays à posséder, car tu es un peuple réfractaire.

Ils n'étaient absolument pas censés avoir une attitude condescendante. Ils avaient obtenu le territoire entièrement par grâce. Ils ne devaient jamais penser qu'ils étaient meilleurs, plus innocents, plus purs que les Cananéens. Ils ne devaient jamais penser qu'ils avaient été choisis pour leurs propres mérites ou leurs qualités.

Nous observons les suites de cette conquête de Canaan, de cette guerre sainte, dans le livre de Josué. Il y a des batailles dans le livre des Juges. Dans les livres de Samuel et des Rois, David livre des combats. On retrouve des batailles tout au long des livres des Rois et des Chroniques.

La guerre sainte dans le Nouveau Testament

Cependant, chacune de ces situations était temporaire et annonçait Jésus-Christ. Avec la venue de Christ, le jugement de Dieu, son *djihad*, sa guerre sainte contre ses ennemis, contre le péché et la profanation, a été redirigée sur Christ. Non seulement la guerre sainte de l'Ancien Testament était limitée dans l'espace, mais elle était également limitée dans le temps.

Avec la venue de Christ vient le temps du salut pour les nations, et pour les Juifs aussi puisqu'ils sont greffés sur l'olivier mentionné en Romains 11.17-24. Israël ne joue plus le rôle de préfiguration du royaume de Dieu à venir. Les jugements de Dieu sont tombés sur Christ. Les ennemis de Dieu ne sont pas exécutés, réduits en esclavage ou supprimés, mais on leur prêche au contraire un message pour les inviter à se repentir, croire et rejoindre le peuple de Dieu.

Pourtant la guerre n'a pas faibli ; au contraire, elle s'est intensifiée. Notre combat n'est pas contre « la chair et le sang ».

En Éphésiens 6.12, nous lisons que notre lutte, notre *djihad*, « n'est pas contre l'homme [...], mais contre les puissances, contre les autorités, contre les souverains de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal dans les lieux célestes ». Nous sommes en guerre, mais cette guerre n'est pas physique. Il s'agit plutôt d'une guerre spirituelle, bien plus intense et importante que toute guerre physique.

Il y a aussi un facteur de patience. Dans la seconde épître aux Corinthiens, nous lisons au verset 6.2 :

Il dit : « Au moment favorable je t'ai exaucé, le jour du salut je t'ai secouru. » Voici maintenant le moment favorable, voici maintenant le jour du salut.

C'est maintenant, c'est-à-dire le moment entre la première et la seconde venue de Christ, qu'est le temps de la faveur de Dieu, le jour du salut. En 2 Pierre 3.9, nous lisons :

Le Seigneur ne tarde pas dans l'accomplissement de la promesse, comme certains le pensent ; au contraire, il fait preuve de patience envers nous, voulant qu'aucun ne périsse mais que tous parviennent à la repentance.

Le fait que nous soyons à présent impliqués dans une guerre spirituelle plutôt que physique a des répercussions sur nos méthodes. Il y a des choses que nous ne faisons pas, ou en tout cas que nous ne *devrions* pas faire. Pourquoi le conditionnel ? Parce que, dans le passé, l'Église et des individus ont commis de grandes erreurs dans ce domaine. Nous ne menons ni croisade ni inquisition. Nous ne forçons pas les gens à croire. Nous ne mettons pas à mort les apostats. Nous ne défendons pas notre religion par la force. Nous ne haïssons pas nos ennemis. Nous ne nous vengeons pas. Ce que nous faisons, ce que nous devrions faire, c'est donner notre vie pour les autres. Nous y renonçons pour les autres. Nous suivons l'exemple de Christ lors de sa première venue. Nous témoignons par la souffrance, le dénuement, l'humilité et la faiblesse. Nous prêchons un Christ crucifié.

Nous sommes également conscients d'une certaine urgence. Nous savons que le royaume final est proche, ce royaume qu'Israël préfigurait. Jésus va revenir, et à ce moment-là il reviendra en tant que guerrier divin. Apocalypse 19.11-21 et 1 Thessaloniens 1.6-10 le présentent comme tel. C'est lui qui exécutera la vengeance sur tous ceux qui n'ont pas la foi. Plus que la mort, il s'agit d'une punition éternelle en enfer. Tout péché sera exclu de son royaume. Les jugements de l'Ancien Testament ressembleront à des actes de compassion comparés au jugement dernier.

La guerre sainte dans l'islam

Quand nous considérons l'islam et son concept de *djihad*, nous revenons plus ou moins à l'Ancien Testament, mais dans un contexte très différent, parce que la guerre sainte ne fait plus partie de la rédemption historique opérée par Dieu pour sauver l'humanité. Le *djihad* devient ici une pratique appliquée en tous lieux, un devoir moral éternel, une institution divine permanente, une des méthodes utilisées pour établir la vraie religion, qui n'est pas limitée dans le temps ou dans l'espace, et qui n'annonce pas un sauveur subissant le jugement et le *djihad* à la place des pécheurs. Le combat est bel et bien mené contre « la chair et le sang ». Cela a des répercussions sur les méthodes de l'islam et lui donne une polarisation tout à fait inverse à ce que j'ai mentionné plus tôt. La politique et l'armée font appliquer la religion et la consolident.

Un monde divisé

Selon la théologie islamique, le monde est divisé en deux royaumes et, contrairement à la vision chrétienne, non sur un plan spirituel mais sur un plan géographique et politique. Le premier royaume est *dar assalam*, « la maison de la paix », où règne l'islam en religion établie. Le second royaume est *dar alharb*, « la maison de la guerre », où la bataille continue de

faire rage pour que l'islam soit établi géographiquement et politiquement.

Lorsque nous voyons le terme *djihad* et ses formes verbales dans le Coran et les *hadiths*, il est clair qu'ils font souvent référence à un combat physique et guerrier. Les batailles militaires constituent une grande partie du contexte dans lequel se situent le Coran et les *hadiths*, tout comme pour de nombreux passages de l'Ancien Testament. Or c'est là que nous trouvons le terme de *djihad*. Il est donc malhonnête de prétendre, comme certains le font, que le sens de *djihad* est généralement ou même uniquement celui d'une lutte spirituelle, un effort intérieur contre le péché et soi-même, un effort d'obéissance à Dieu.

Néanmoins, nous devons également distinguer les théories de l'islam des nombreuses pratiques et interprétations de l'islam dans le monde. En effet, il existe une grande variété d'interprétations et de pratiques au sujet du *djihad*, et chacune peut citer différents versets ou récits isolés, tous tirés du Coran et des *hadiths*. En d'autres termes, les musulmans n'ont pas une idée unique et unifiée du *djihad*. On ne peut pas leur mettre à tous la même étiquette philosophique.

Le musulman, mon prochain

À présent, je vais aborder le point probablement le plus important de cet article. Il est fondamental de se souvenir de ceci : la plupart des musulmans ont horreur du terrorisme et de la guerre. La plupart des musulmans ne passent pas leurs journées à réfléchir au moyen de mener le *djihad* pour tuer l'infidèle d'à côté. Cela fait déjà vingt-cinq ans que je vis parmi des musulmans et je peux dire qu'ils sont des gens comme vous et moi. Ils aspirent à une vie paisible et aux bénéfices d'une société en paix.

Alors, il faut faire attention aux livres que vous lisez sur l'islam. On peut presque repérer les mauvais livres par leur

titre : *L'invasion islamique, Démasquer l'islam, La France au risque de l'islam*. Les livres de ce genre ne vous aident pas à connaître les musulmans ni à les aimer. Ils ne vous incitent pas à évangéliser les musulmans. Ils vous inspirent de la colère, de la haine, de la peur. En fait, après avoir lu ces livres, on a presque l'impression que les auteurs veulent qu'on mène une guerre sainte contre les musulmans. Leurs écrits n'inspirent pas de l'amour pour les musulmans, un cœur lourd pour eux, ils ne nous poussent pas à les voir comme Jésus les voit : « blessés et abattus, *comme des brebis qui n'ont pas de berger* » (Mt 9.36). On peut trouver de bons ouvrages sur les musulmans, par exemple ceux de Phil Parshall, ou encore *Le musulman mon prochain*, de Charles Marsh.

Je voudrais maintenant exposer les différentes conceptions du *djihad* dans cinq grands groupes de musulmans. Comme je l'ai déjà dit, tous les musulmans ne sont pas d'accord sur la question.

Cinq conceptions du djihad

1) Le *djihad* spirituel

Une première grande conception est celle d'un *djihad* purement spirituel. Pour un chrétien, cette conception du *djihad* ressemble plus ou moins à ce qui est exposé en Éphésiens 6. Ceux qui soutiennent ce point de vue peuvent citer des passages coraniques comme la sourate (chapitre du Coran) 5, verset 35 :

Ô les croyants ! Craignez Allah, cherchez le moyen de vous rapprocher de lui et lutez [*djihad*] pour sa cause. Peut-être serez-vous de ceux qui réussissent !⁵

Dans cette conception du *djihad*, ce dernier est une lutte intérieure contre le péché et contre soi-même, un effort

⁵ Sourate Al-Maa'ida, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/5.html> (consulté le 02/03/2015). Tous les versets coraniques sont issus du site web <http://islamfrance.free.fr>.

d'obéissance à Dieu. Il me semble toutefois que ce verset est probablement pris hors contexte. Dans le contexte, il s'agit d'une lutte physique, car deux versets plus tôt on parle de ceux « qui font la guerre contre Dieu et son Prophète, et de ceux qui exercent la violence sur la terre », ce qui doit probablement nous aider à comprendre le sens du terme *djihad* ici. Pourtant, les chrétiens aussi prennent très souvent des versets en dehors de leur contexte. Des mouvements entiers, ainsi que des systèmes de croyances, qui se veulent chrétiens, sont fondés sur des versets interprétés hors contexte. Lorsque les musulmans font la même chose, cela ne change rien au fait qu'un grand nombre d'entre eux ont bien une vision spirituelle du *djihad*.

2) Le *djihad* comme guerre juste

Une deuxième conception envisage le *djihad* dans les limites morales d'une « guerre juste ». La tradition chrétienne a longtemps cherché à définir ce qu'était une « guerre juste ». Les musulmans partisans de cette conception diraient que la guerre peut être menée uniquement en posture défensive, et encore, seulement en dernier recours, car on devrait d'abord essayer de faire la paix. Ils peuvent citer certains versets à l'appui, comme par exemple S 2.190⁶ :

Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas [d'autres traductions ont : n'agressez point⁷]. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs [d'autres traductions ont : les agresseurs] !

La sourate 4.90b⁸ ajoute :

⁶ Sourate Al-Baqara, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/2.html> (consulté le 02/03/2015).

⁷ Voir, par exemple, les traductions de Zeinab Abdelaziz, Maulana Muhammad Ali, Jacques Berque et Albert Kazimirski.

⁸ Sourate Al-Nisaa', <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/4.html> (consulté le 02/03/2015).

[...] s'ils [ceux qui s'égarent] restent neutres à votre égard et ne vous combattent point, et qu'ils vous offrent la paix, alors, Allah ne vous donne pas de chemin contre eux.

La guerre, de ce point de vue, peut également être menée pour mettre fin à l'oppression et à l'injustice. Il est décrété en S 22.39⁹ :

Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) – parce que vraiment ils sont lésés ; et Allah est certes capable de les secourir.

Et S 4.75¹⁰ complète :

Et qu'avez-vous à ne pas combattre dans le sentier d'Allah, et pour la cause des faibles : hommes, femmes et enfants qui disent : « Seigneur ! Fais-nous sortir de cette cité dont les gens sont injustes, et assigne-nous de ta part un allié, et assigne-nous de ta part un secourateur. »

Ainsi la guerre ou le combat seraient justifiés afin de délivrer les gens de l'oppression. Les partisans de ce point de vue diraient qu'on n'a le droit de tuer que des soldats, pas des civils.

3) Le *djihad* en tant que principe révolu

Une troisième conception du *djihad* est que c'est un principe révolu. C'est ce que nous avons dit de la guerre sainte dans l'Ancien Testament, sauf que l'islam ne possède aucune structure théologique pour soutenir cette idée.

Il est vrai que certains versets du Coran peuvent sembler avoir une portée universelle, à moins qu'on ne les replace dans leur contexte. On retrouve la même chose dans la Bible.

⁹ Sourate Al-Hajj, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/22.html> (consulté le 02/03/2015).

¹⁰ Sourate Al-Nisaa', <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/4.html> (consulté le 02/03/2015).

Certains versets de l'Ancien Testament, sortis de leur contexte, peuvent vraiment faire peur. Imaginez que vous tombiez sur Deutéronome 13 à la radio :

Si ton frère, le fils de ta mère, ou ton fils ou ta fille, ou la femme qui repose sur ta poitrine, ou encore ton ami que tu aimes comme toi-même, t'incite secrètement à aller servir d'autres dieux, des dieux que ni toi ni tes ancêtres n'avez connus, pris parmi les dieux des peuples qui vous entourent, qu'ils soient près ou loin de toi, d'une extrémité de la terre à l'autre, tu ne te montreras pas d'accord avec lui et tu ne l'écouteras pas. Ton regard sera sans pitié envers lui, tu ne l'épargneras pas et tu ne le couvriras pas. Au contraire, tu le feras mourir. C'est ta main qui se lèvera la première contre lui pour le mettre à mort, puis celle de tout le peuple.

Que de violence ! Cela représente-t-il ce que croient et font les chrétiens ?

Dans le Coran, à la sourate 9.5¹¹, on lit :

[...] tuez les associeuteurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la *Salat* et acquittent la *Zakat*, alors laissez-leur la voie libre, car Allah est pardonneur et miséricordieux.

C'est un verset qu'Oussama Ben Laden citait, et je l'ai entendu dans des émissions de radio. Il semble avoir une portée universelle, à moins qu'on ne lise le début du verset : « *Après que les mois sacrés expirent*, tuez les associeuteurs où que vous les trouviez [...] ». Il semble que le contexte soit une période particulière dans le passé, pendant une période particulière de l'année où il y avait des mois sacrés, comme le Ramadan. Lorsque le mois du Ramadan et peut-être d'autres étaient terminés (le verset 2 parle d'une période de quatre mois), alors

¹¹ Sourate Al-Tawbah, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/9.html> (consulté le 02/03/2015).

ils devaient livrer une bataille particulière. De nombreux musulmans disent que des versets comme celui-ci s'appliquent à des batailles particulières de l'histoire mais n'ont pas de portée générale.

4) Le *djihad* comme obligation communautaire

Une quatrième conception du *djihad* est qu'il s'agit effectivement d'une lutte physique et d'une obligation pour tous les croyants, cependant cette obligation est communautaire (*fard al-kifaya*). Elle ne s'applique pas individuellement à chaque croyant, mais seulement dans le cas où une guerre est déclarée et implique une nation. De plus, cette déclaration de guerre doit être prononcée par une autorité musulmane compétente. Certains iraient même jusqu'à dire que seul le Calife a cette autorité. « Calife » est le titre historique du dirigeant de tous les musulmans dans le monde, mais cette fonction a été abolie par Atatürk à la chute de l'Empire ottoman, en 1924, aussi, selon cette logique, plus personne n'est compétent pour déclarer cette guerre. D'autres cependant diraient qu'une nation légitimement reconnue peut la déclarer.

5) Le *djihad* comme devoir individuel

Une cinquième conception du *djihad* est celle des islamistes extrémistes comme Oussama Ben Laden, entre autres. Ils disent que le *djihad* est un devoir individuel (*fard al-ain*), qu'il est physique et spirituel, et que de nombreuses personnes sont qualifiées pour mener ce combat. C'est ainsi que la vraie religion est établie. En fait, même s'il ne s'agit que d'une guerre défensive, ceux qui adoptent cette vision des choses considèrent l'Occident comme un agresseur et justifient ainsi toutes sortes d'atrocités et de massacres.

Ils ont aussi leurs versets. La sourate 9.29¹² déclare :

¹² Sourate Al-Tawbah, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/9.html> (consulté le 02/03/2015).

Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité [l'islam], parmi ceux qui ont reçu le Livre [c'est-à-dire les chrétiens et les juifs], jusqu'à ce qu'ils versent la capitation [tribut ou impôt appelé *jizya*] par leurs propres mains, après s'être humiliés.

Et dans le *hadith* Bukhari 1.392¹³, on lit :

‘Anas ben Mâlik dit : Le messager de Dieu a dit : « On m'a donné l'ordre de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent : *Il n'y a de dieu que Dieu*. S'ils disent cette formule, font notre prière, adoptent notre *qibla*, et égorgent [les bêtes] à notre manière, s'ils font tout cela, leurs sangs et leurs biens seront respectés par nous, sauf en cas d'un droit. Quant à leur compte, il incombera de Dieu. »

L'histoire montre que c'est exactement ce qui s'est passé. Les armées islamiques sont sorties de la péninsule arabique et ont attaqué les villes des Empires perse et byzantin. Elles encerclaient une ville et imposaient leurs conditions : soit la conversion, soit la soumission avec le paiement d'une taxe tributaire, soit le combat et la mort. Dans la plupart des villes dirigées par des chrétiens byzantins, la population se disait alors : « Nous n'aimons pas la manière dont les chrétiens byzantins nous traitent, et les taxes qu'ils nous imposent sont supérieures à celles que nous demandent les Arabes. » Aussi ces villes ont-elles ouvert leurs portes pour laisser entrer les armées islamiques. En l'espace d'une centaine d'années après que Mahomet a commencé à prêcher, les armées islamiques avaient conquis l'Empire perse, l'ensemble du Moyen-Orient, l'Égypte, l'Afrique du Nord, l'Espagne, et avaient largement pénétré en France, avant d'être repoussées en Espagne.

¹³ Tome 1, numéro 392, p. 300. Sauf indication contraire, toutes les citations des *hadiths*, y compris le système de numérotation, sont tirées du site web <https://kitabpdf.wordpress.com/hadith/sahih-boukhari-en-francais-4-tomes/> (consulté le 02/03/2015).

Le *hadith* Bukhari 4.3159¹⁴ illustre le genre de processus qui eut lieu :

En effet, ‘Umar nous appela et désigna à notre tête an-Num’ân ben Muqarrin. Une fois dans les terres de l’ennemi surgit soudainement le gouverneur de Khosroës avec quarante mille hommes. Un interprète parut alors et dit : « Qu’un homme parmi vous vienne me parler ! – Demande ce que tu veux, lui dit Al-Mughîra. – Qu’êtes-vous ? – Nous sommes des Arabes. Nous vivions dans un grand malheur et une dure détresse. Nous sucions du cuir et des noyaux [de dattes] à cause de la famine ; nous nous vêtions de poils et nous adorions les arbres et les pierres. Ainsi était notre situation quand le Seigneur des cieux et des terres, glorifié soit son nom et magnifiée soit sa grandeur ! nous envoya un prophète qui faisait partie de nous et dont nous connaissons le père et la mère. Il, notre prophète et messenger de notre Seigneur, nous ordonna de vous combattre jusqu’à ce que vous adoriez Dieu seul ou que vous payiez le tribut. De plus, il nous informa du message de notre Seigneur : celui d’entre nous qui tombe [dans la bataille] ira au Paradis [et y sera] dans des délices dont il n’avait jamais vu de pareil ; quant à ceux d’entre nous qui restent en vie, ils auront possession de vos nuques. »

Il s’agit clairement d’une offensive, dont le but était d’établir la religion. Elle n’est pas limitée géographiquement, ni simplement à l’époque du Prophète. Or c’est ce qui s’est passé historiquement. À partir de là, de nombreux autres versets qui mentionnent le *djihad* dans le Coran et dans les *hadiths* prennent tout leur sens si on les interprète dans ce contexte historique. C’est ce cadre historique qui constitue le contexte de nombreux versets.

L’incitation au martyre est également présente. Dans la sourate 4.95¹⁵, nous voyons que :

¹⁴ Tome 4, numéro 3159, p. 318.

¹⁵ Sourate Al-Nisaa’, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/4.html> (consulté le 02/03/2015).

Ne sont pas égaux ceux des croyants qui restent chez eux – sauf ceux qui ont quelque infirmité – et ceux qui luttent corps et biens dans le sentier d'Allah. Allah donne à ceux qui luttent corps et biens un grade d'excellence sur ceux qui restent chez eux. Et à chacun Allah a promis la meilleure récompense ; et Allah a mis les combattants au-dessus des non-combattants en leur accordant une rétribution immense.

En d'autres termes, outre ceux qui sont handicapés et ne peuvent combattre, il existe une distinction entre ceux qui ne participent pas au *djihad* et ceux qui y participent. Une grande récompense est offerte à ceux qui livrent le *djihad* corps et biens. À l'époque où Saddam Hussein était au pouvoir, les terroristes palestiniens qui exécutaient des attaques-suicides à la bombe livraient le *djihad* avec leur corps et Saddam livrait le *djihad* avec ses biens, en versant 10 000 dollars aux familles de ces derniers.

La sourate 8.74¹⁶ précise :

Et ceux qui ont cru, émigré et lutté [ont fait *djihad*] dans le sentier d'Allah, ainsi que ceux qui leur ont donné refuge et porté secours, ceux-là sont les vrais croyants : à eux, le pardon et une récompense généreuse.

Le pardon des péchés et une généreuse récompense au paradis font partie de ce qui est promis à un martyr. La même idée se retrouve dans la sourate 9.111¹⁷ :

Certes, Allah a acheté des croyants, leurs personnes et leurs biens en échange du Paradis. Ils combattent dans le sentier d'Allah : ils tuent, et ils se font tuer. C'est une promesse authentique qu'il a prise sur lui-même dans la Thora, l'Évangile et le Coran. Et qui est plus fidèle qu'Allah à son

¹⁶ Sourate Al-Anfaal, <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/8.html> (consulté le 02/03/2015).

¹⁷ Sourate Al-Nisaa', <http://islamfrance.free.fr/doc/coran/sourate/4.html> (consulté le 02/03/2015).

engagement ? Réjouissez-vous donc de l'échange que vous avez fait. Et c'est là le très grand succès.

Nous observons l'incitation au martyre dans les *hadiths* également. Le *hadith* Bukhari 4.2817¹⁸ nous apprend que :

D'après 'Anas ben Mâlik (r), le prophète (ç) dit : « Il n'y a aucun individu qui aime revenir au bas monde et avoir tout ce qu'il contient après être entré au Paradis, sauf le *chahîd* [martyr] ; il aime retourner au bas monde et [y] être abattu par dix reprises, et ce à cause de l'Honneur qu'il remarque. »

Et le *hadith* Bukhari 5.377¹⁹ ajoute :

Jâbir rapporte que lors de la bataille d'Uhud, un homme demanda au Prophète (saws) : « Si je meurs, dis-moi, où irais-je ? – Au Paradis », répondit-il. L'homme jeta les quelques dattes [qu'il avait dans la main], puis combattit jusqu'à ce qu'il fût tué.

Conclusion

La Bible est loin d'inciter à ce genre de martyre, c'est-à-dire chercher activement à combattre et participer à une guerre ou bataille religieuse afin d'obtenir une place au paradis. Le paradis, la vie au ciel avec le Seigneur, est promis à tous les véritables croyants en Jésus-Christ et cette bénédiction est fondée non sur notre mort, mais sur celle de Jésus-Christ à notre place. Or sa mort n'a pas été le résultat d'un combat, d'une bataille, ou de la recherche d'une victoire guerrière, au contraire c'est lui qui a été agressé, violenté et haï à cause de sa droiture. Il a choisi de ne pas riposter, alors qu'il aurait pu faire appel à douze légions d'anges qui étaient à sa disposition (Mt 26.53) ;

¹⁸ Tome 4, numéro 2817, page 102.

¹⁹ Citation en français tirée du site web <https://mosquee-lyon.org/forum3/index.php?topic=11849.0;wap2> (consulté le 02/02/2015). Le système de numérotation est tiré du site web http://www.sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_5_59.php (consulté le 03/17/2015).

au contraire, il s'est soumis à la volonté de son Père céleste qui a ensuite démontré son pouvoir de résurrection.

Les martyrs que nous trouvons dans le livre de l'Apocalypse (par exemple, au chapitre 6, versets 9-11) subissent un sort semblable : ils ne sont pas tués au cours d'un combat auquel ils ont pris une part active ; leur mort est plutôt le résultat de la persécution. Ce sont des victimes passives qui s'en remettent à leur Père céleste. Ils marchent dans les pas de leur Seigneur crucifié : comme des brebis menées à l'abattoir (Es 53.7 ; Rm 8.36). Ces versets de l'Apocalypse sont faits pour réconforter les familles des martyrs et les chrétiens qu'un destin similaire attendait. Ils encouragent les chrétiens à maintenir leur témoignage pour le Seigneur malgré la réelle probabilité d'être mis à mort à cause de leurs croyances et leur style de vie en accord avec ces croyances. Leur but est de dispenser un réconfort et une assurance que Dieu exécutera sa justice à la fin, non une incitation à livrer un combat jusqu'à la mort. Il existe encore une fois un contraste entre Christ crucifié d'un côté et une quête active de violence de l'autre, entre la mort sur la croix d'un côté et la mort sur le champ de bataille de l'autre.

Je voudrais finir par un résumé de la guerre sainte dans la Bible qui tranchera avec la guerre sainte dans le Coran et les *hadiths*. Dans la Bible, l'aspect physique du *djihad* ou de la guerre sainte était limité dans le temps et dans l'espace. Il renvoyait au jugement dernier et au jugement qui tomberait sur Christ. Avec la venue de Christ, le *djihad* s'est intensifié, devenant une guerre spirituelle, qui ne se livre pas contre « la chair et le sang ». Il n'y a pas de combat physique, qu'il soit offensif ou défensif, pour établir la vraie religion. En effet, Jésus dit en Matthieu 26.52 : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prendront l'épée mourront par l'épée. » Au lieu de cela, nous prêchons Christ crucifié, qui est à la fois notre message et notre méthode.

CARREFOUR 2017

« LA FOI ET LES ŒUVRES »

À l'occasion du 500^e anniversaire de la Réforme

Vendredi 3 mars 2017

14h00 Ouverture

14h10 Luthéranisme et catholicisme sur la justification :
des anathèmes au « consensus différencié » (*Michel Johnner*)

14h55 Les Israélites devaient-ils être sauvés par leur obéissance à la
loi ? (*Georges Kwakkel*)

16h00 Luther, la lettre de Jacques et « toute l'Écriture » (2 Tm 3.16)
(*Gordon Campbell*)

16h40 La « Nouvelle perspective sur Paul » donne-t-elle tort à l'exégèse
de Luther ? (*Donald Cobb*)

17h15 Table ronde

20h00 Les mérites et la grâce au jour du jugement dans l'islam
(*Karim Arezki*)

Samedi 4 mars 2017

8h30 Travail et Sabbat dans la spiritualité biblique (*Rodrigo de Sousa*)

9h00 Après l'Évangile, que faire de la Loi ? Les réponses de Luther
et Calvin (*Daniel Bergèse*)

10h10 Mérites, récompenses et rémunérations dans la grâce ?
(*Pierre-Sovann Chauny*)

10h55 La justification par la foi : un remède aux angoisses sociales ?
(*Yannick Imbert*)

11h40 Table ronde

14h00 Ateliers

15h15 La foi et les œuvres dans les sermons de Calvin
sur Galates 2.11-21 (*Jean-Philippe Bru*)

16h00 Clôture

CHRISTIANISME ET QUÊTE D'IDENTITÉ EN AFRIQUE

Autour du feu

L'éducation chrétienne en tant qu'initiation en République démocratique du Congo

Lumbwe ROGER, Mande MOÏSE et Matthijs BLOK¹

INTRODUCTION

De nombreuses pratiques traditionnelles ancestrales à travers le monde témoignent du rôle important de la communauté élargie dans la vie et l'éducation des jeunes. Nous partirons ici d'un exemple précis, celui de l'initiation des garçons chez les Basanga de Kolwezi, en République démocratique du Congo (RDC), qui s'achevait par le rite de passage appelé *kumukanda*². En 2002, au cours d'une semaine consacrée à la contextualisation à l'École réformée de théologie (ERT) à Lubumbashi, Lumbwe Roger a présenté le premier canevas d'une alternative chrétienne au *kumukanda*. Il s'agissait d'un centre de formation dans la forêt qui avait pour but de préparer les jeunes à faire leur profession de foi chrétienne. À la même époque, Matthijs Blok était professeur à l'ERT et s'est impliqué dans le projet. En 2011, Mande Moïse s'est également joint au groupe de travail. Il est formateur indépendant avec beaucoup d'expérience. Cet article est le fruit de leur travail commun.

Ce travail fait suite à deux articles de Matthijs Blok publiés dans *La Revue réformée* en 2004 et 2007³ et a pour objectif de

¹ Lumbwe K.K. Roger est de nationalité congolaise et pasteur au sein de l'Église réformée confessante au Congo (ERCC), à Likasi, RDC (lumbweroger@yahoo.fr). Mande L.K. Moïse est de nationalité congolaise, formateur indépendant et pasteur au sein de la United Reformed Church in Congo (URCC), à Lubumbashi, RDC (mandelenge@gmail.com). Matthijs J.C. Blok a été, de 1998 à 2003, professeur de missiologie à l'École réformée de théologie (ERT) à Lubumbashi, RDC. Actuellement, il est pasteur à Nijkerk, aux Pays-Bas (thijsblok@filnet.nl).

² Le *kumukanda* comprend trois étapes. La première étape consiste à séparer les candidats de leur famille et de leur communauté en les conduisant dans un lieu isolé. La deuxième étape comprend la circoncision et l'initiation aux secrets de la tribu. La troisième étape consiste en la réintégration des initiés au sein de la communauté en fête.

³ Voir M.J.C. Blok, « Christianisme et quête d'identité en Afrique. La genèse et l'évolution de la théologie africaine dans la tradition ecclésiale catholique romaine », *La Revue réformée* 228 (2004/3) ; « Christianisme et quête d'identité en Afrique. La contextualisation par transformation, un

promouvoir l'éducation chrétienne en tant qu'initiation dans le contexte de la RDC. En portant un regard sur la tradition du *kumukanda*, il cherche à :

- Dégager le fondement théologique et méthodologique de l'éducation chrétienne en tant qu'initiation (I et II).
- Illustrer l'éducation chrétienne en tant qu'initiation à l'aide des résultats de nos recherches effectuées en RDC de 2009 à 2013 (III).
- Mettre à la disposition des Églises un manuel de formation qui leur permettra d'accompagner les jeunes adolescents.

I. FONDEMENT THÉOLOGIQUE

1. Dieu marche avec nous

Le fondement théologique du « marcher avec » est clair dès le début de la révélation biblique : l'Éternel Dieu avait l'habitude de parcourir le jardin d'Éden avec Adam et Ève à la brise du soir (Gn 3.8). Cet accompagnement sera dans l'avenir, et éternellement, la façon dont Dieu et l'homme cohabiteront. L'apôtre Jean écrit au sujet de la nouvelle Jérusalem : « l'Agneau est son flambeau » et « les nations marcheront à sa lumière » (Ap 21.23-24). Malgré nos péchés, il en est déjà de même aujourd'hui : Dieu marche avec nous en Jésus-Christ par son Saint-Esprit. L'Ancien comme le Nouveau Testament en témoignent : « Je marcherai au milieu de vous, pour être votre Dieu, et pour que vous soyez mon peuple. » (Lv 26.12 ; 2Co 6.16)

2. Jésus accompagne ses disciples

Cette méthode qui consiste à « marcher avec » se voit fort bien dans la vie de Jésus-Christ. Il a accompagné ses disciples pendant plus de trois ans. Jésus lui-même en a expliqué les raisons. Sans prétendre être complets, nous indiquons ici trois motifs : exercer la compassion, initier et envoyer.

plaidoyer », *La Revue réformée* 242 (2007/2-3). Dans ce dernier article, l'auteur promettait la publication d'une illustration concrète de la contextualisation par transformation.

a) Exercer la compassion

Remarquons d'emblée que la compassion du Seigneur concerne la foule et non pas les disciples : « A la vue des foules, Jésus en eut compassion, car elles étaient lassées et abattues comme des brebis qui n'ont pas de bergers. » (Mt 9.36) L'accompagnement qu'exerce Jésus envers ses disciples n'est pas un but en soi. Nos regards sont tournés vers l'extérieur, vers ceux qui ne sont pas encore du cercle. Si Jésus est souvent réuni avec ses disciples, c'est en vue de ceux qui sont fatigués et chargés (Mt 11.28). Cela ressort aussi de la vocation des disciples : « Suivez-moi, et je vous ferai pêcheurs d'hommes. » (Mt 4.19)

b) Initier

Et si, en vue de cette vocation, Jésus prête beaucoup d'attention et de temps à ses disciples dans le but de les initier à la bonne nouvelle du royaume (Mt 4.23), le cœur de cet accompagnement consiste pour lui à leur révéler qui est son Père (Jn 1.18 ; Jn 14.9). De nouveau, nos regards sont tournés vers l'extérieur : Jésus veut nous montrer le Père.

c) Envoyer

De plus, au fil des pages de l'Évangile, il apparaît de plus en plus clairement que Jésus aime envoyer ses disciples : « la moisson est grande, mais il y a peu d'ouvriers » (Mt 9.37) ; « allez, faites de toutes les nations des disciples » (Mt 28.19).

3. Conclusion

L'accompagnement de Jésus envers ses disciples s'inscrit bien dans le fait que Dieu aime marcher avec nous. Nous en concluons que le fondement théologique de l'éducation chrétienne en tant qu'initiation se trouve en Dieu. Toute l'Écriture est imprégnée de la bonne nouvelle que Dieu aime nous accompagner en Jésus-Christ par son Saint-Esprit.

II. FONDEMENT MÉTHODOLOGIQUE

1. Embrasser et lâcher

L'accompagnement s'effectue dans un contexte particulier. Pour être efficace, l'éducation chrétienne doit en tenir compte. Clodovis Boff nous a dévoilé l'importance de la connaissance acquise à partir de la réalité empirique⁴. Il se montre un bon représentant de l'Église catholique romaine, puisque celle-ci maîtrise, plus que les autres traditions chrétiennes, l'art d'observer avec soin la pratique de la vie humaine, avec pour conséquence qu'il existe un sacrement tangible pour chaque transition de la vie humaine. Cette observation consciencieuse de la pratique de tous les jours cadre bien, théologiquement parlant, avec une conception où l'on adhère *a priori* aux expressions culturelles qui découlent du monde créé (*embrasser*). Cela est évidemment associé à une doctrine du péché plutôt faible.

En réaction, les anabaptistes se sont farouchement opposés à tout ce qui appartenait au monde et ont développé une doctrine du péché très ferme : le mal est profondément enraciné dans la création. En conséquence, le mot d'ordre est : éloigne-toi le plus possible de ce monde mauvais et replie-toi pour te concentrer sur la vie spirituelle, car Dieu ne pourra absolument pas participer au monde tel qu'il est (*lâcher*). En procédant ainsi, les anabaptistes ont séparé l'Évangile de la vie. Néanmoins, ils mettent le doigt sur un vrai problème : la vie sur cette terre est corrompue jusque dans ses plus profondes racines. La seule manière de réparer cela passe nécessairement par une purification totale.

Quant aux Églises issues de la Réforme, elles maintiennent la tension entre la création et le péché en se servant des deux verbes : la culture comme réponse de l'homme à Dieu⁵ exige à

⁴ Boff a développé la triade « voir, juger et agir », Leonardo Boff in Clodovis Boff, *Wat is theologie van de bevrijding ?*, Apeldoorn, Averbode, 1986, p. 52. Pour une présentation percutante de la triade, voir Kees de Ruijter, *Meewerken met God. Ontwerp van een gereformeerde praktische theologie*, Kampen, Kok, 2005, p. 119. Boff a soutenu en 1976 à Louvain sa thèse de doctorat intitulée *Théologie et libération. Questions d'épistémologie*. La version originale n'a été que partiellement publiée : Clodovis Boff, « La pertinence théologique dans le cadre d'une 'Théologie du Politique' », *Lumen Vitae* 31/1 (1976), p. 317-354. Une édition révisée et augmentée a été publiée en traduction portugaise, espagnole, allemande et anglaise.

⁵ La compréhension de la culture comme réponse de l'homme à Dieu a été empruntée à Onlvle. Onvle affirme que le secret le plus profond de la culture est que l'homme l'a reçue de Dieu et qu'il

la fois d'*embrasser* et de *lâcher*. Le mot *embrasser* renvoie à Dieu qui n'abandonne pas ce que sa main a commencé (Gn 3.9ss). Même après la chute, il reste en l'homme une bribe de lumière naturelle. Le mot *lâcher* se rapporte, quant à lui, au péché de l'homme. L'homme pécheur nie la bonté de Dieu et cela affecte toutes ses relations (Gn 3.1-19). En tant qu'êtres humains, nous sommes devenus infidèles et notre grammaire culturelle ne concorde pas avec la volonté de Dieu. Nous sommes incapables d'acquérir par nos propres forces une connaissance salvatrice de Dieu. Si donc on juxtapose ces deux réalités, on constate que la culture contient toujours de bons et de mauvais éléments. Nous sommes convaincus que le Seigneur, par son Esprit et par sa Parole, nous accorde le discernement pour distinguer entre les éléments de la création à embrasser et le mal qu'il faut rejeter. Nous pouvons ainsi apprendre à mettre en pratique la grammaire trinitaire divine au sein de notre grammaire culturelle.

2. Corps et âme

Si l'on veut mettre en pratique la grammaire trinitaire divine au sein de notre grammaire culturelle, il importe que cette grammaire soit incarnée, qu'elle prenne corps. Nous avons été créés avec un corps. Alors, pour former de manière efficace les hommes, il faudra se servir d'une méthode pédagogique pratique qui apprenne aux jeunes à s'accepter corps et âme, en chair et en os. Autrement dit, l'éducation chrétienne a un caractère plus corporel qu'on ne l'imagine souvent. En affirmant cela, Smith⁶ s'oppose à ce que l'homme soit réduit à un être uniquement cognitif : l'homme doit être impliqué tout entier. De nombreux rites d'initiation en RDC témoignent d'une grande sensibilité à l'aspect corporel et à l'influence formatrice qu'exerce le rite dans la communauté⁷. Le *kumukanda* en constitue un exemple saisissant. Dans leur corps, les garçons subissent la douleur liée à la sortie de l'enfance, mais aussi la joie liée à l'entrée dans l'âge adulte. Ainsi, le rite d'initiation est une pratique pédagogique tangible qui implique le corps et

lui a répondu (positivement ou négativement). L. Onvlee, *Cultuur als antwoord's*, Gravenhage, Nijhoff, 1973.

⁶ James K.A. Smith, *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview and Cultural Formation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, p. 32.

⁷ *Ibid.*, p. 40.

l'âme. C'est un aspect fort de la grammaire culturelle congolaise dont nous devons tenir compte.

3. Raconter des histoires

Un autre trait fort de la culture congolaise traditionnelle, c'est qu'on aime raconter des histoires, c'est un moyen de communication très fort⁸. Pour nous raccorder explicitement à la grammaire de la société congolaise, nous avons donc puisé dans les ressources narratives de la palabre africaine pour raconter Jésus. Le résultat correspond bien à ce qui est appelé par Kembe « la palabre catéchétique »⁹. Celle-ci convient tout naturellement à l'homme comme à la révélation divine. L'homme est toujours l'homme avec son histoire¹⁰, et la révélation divine, tout comme l'expérience humaine, a une structure narrative¹¹. Buttrick nous a offert le principe du *plot*¹² et du *replot* pour disséquer et présenter les lignes de force d'une histoire¹³.

4. Guider en quatre dimensions

En ce qui concerne les entretiens individuels, Osmer¹⁴ a lancé une série de quatre outils afin de fournir aux paroisses locales un instrument d'interprétation à caractère théologique et pratique : *priestly listening*, *sagely wisdom*, *prophetic discernment* et *servant leadership*. En comparant ces quatre aspects avec la triade de Boff (voir, juger et agir), on voit qu'une attention particulière est donnée dans le dialogue à tout ce qui contribue à une juste perception de ce qui est dit. Ici, on pourra parler d'un quartet. Ce quartet fait référence au ministère quadruple du Christ : prêtre, rabbi, prophète et roi. Chaque dimension est définie par une question, une caractéristique et une fonction.

⁸ Dieudonné Makola sdb, *Catéchiser en contexte congolais à l'aube du troisième millénaire. Jalons d'une catéchèse inculturée*, Lubumbashi, Don Bosco, 2008, p. 74.

⁹ Donatien Kembe Ejiba, « L'importance du récit en catéchèse. Repères pour une catéchèse narrative », in Henri Derroitte (sous dir.), *Théologie, mission et catéchèse*, Bruxelles/Montréal, Lumen Vitae/Novalis, 2002, p. 154-156.

¹⁰ Peter W. van de Kamp, *Verhalen om te leven. Levensverhalen in het pastoraat*, Utrecht, Kok, 2013, p. 51.

¹¹ Kees van Dusseldorp, *Preken tussen de verhalen. Een homiletische doordening van narrativiteit*, Utrecht, Kok, 2012, p. 77.

¹² *Plot* signifie « intrigue » en anglais.

¹³ David G. Buttrick, *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 50, 291.

¹⁴ Richard R. Osmer, *Practical Theology. An Introduction*, Grand Rapids, Eerdmans, 2008, p. 28-29.

Dimension	Question	Caractéristique	Fonction
Écouter	Qu'est-ce qui se passe ?	Descriptive	Prêtre
Percevoir	Pourquoi cela se passe-t-il ?	Interprétative	Maître
Discerner	Qu'est-ce qui devrait se passer ?	Normative	Prophète
Orienter	Comment agir maintenant ?	Pragmatique	Roi

Mises en pratique, ces quatre dimensions sont inséparables : lorsqu'on écoute quelqu'un, on essaiera en même temps de voir ce qui le motive (*juger avec sagesse*), on évaluera la situation (*discerner comme un prophète*) et on se demandera comment on pourrait l'aider à progresser dans sa situation concrète (*diriger comme un roi*). Néanmoins, il va de soi que l'on commence en général par écouter comme un prêtre. En effet, si on a pour but d'enrichir une pratique, il faut commencer par se demander quelle est précisément la pratique actuelle. Une chose est évidente en tout cas : guider dans les quatre dimensions de l'unique médiateur est beaucoup plus qu'un exercice académique ; c'est « *a way of life in the web of life* » (un style de vie dans le tissu de la vie), où les quatre dimensions s'associent et s'influencent, et font toutes l'objet de notre attention¹⁵.

III. ILLUSTRATION : L'ÉDUCATION CHRÉTIENNE EN TANT QU'INITIATION EN RDC

C'est ce quartet qui nous servira de guide pour présenter les résultats de nos recherches sur l'initiation chrétienne en RDC.

1. Écouter comme un prêtre

Guider à partir des quatre dimensions de l'unique médiateur implique d'écouter comme un prêtre : qu'est-ce qui se passe au niveau de la transmission des savoirs ?

a) *L'éducation chrétienne dans cinq Églises différentes à Lubumbashi (2011)*

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

Pour avoir une idée précise de la pratique actuelle de l'éducation chrétienne, nous avons sélectionné en 2011 cinq praticiens, issus de cinq Églises différentes à Lubumbashi. Ces cinq Églises représentent environ 60 % des Églises chrétiennes à Lubumbashi. On pourra donc considérer que leurs affirmations donnent une image fidèle de la pratique actuelle de l'éducation chrétienne à Lubumbashi. On a choisi ces cinq Églises en raison de leur parenté d'esprit avec la tradition réformée, leur expérience dans le domaine de l'éducation chrétienne et leur disponibilité. On a choisi Lubumbashi parce que le projet a vu le jour dans cette ville qui est d'accès relativement facile pour nous trois. La question directrice des interviews était : quels sont les éléments permanents qui accompagnent chez vous la formation des futures générations ? Voilà quelques échos des interviews.

« Tout près de la ville nous disposons d'un terrain dont nous pouvons nous servir pour travailler au développement physique et spirituel des jeunes. » Le pasteur Lunungu, directeur du département mission, évangélisation et édification de l'Église évangélique luthérienne au Congo, nous dit : « Ils y font du sport mais on y organise aussi des ateliers sur la prévention du sida pour des groupes mixtes, filles et garçons, pour qu'ils entendent tous la même chose et pour qu'ils soient appelés à se sentir responsables les uns envers les autres. »

Le pasteur Shimbi, de l'Église réformée confessante au Congo, préfère ne pas enseigner seul, mais en compagnie d'un autre paroissien, un médecin, par exemple. Et dans ses cours on ne se contente pas de parler : « Après une matinée de cours pour les jeunes couples, on partage souvent le repas, ce qu'on appelle selon la terminologie biblique la *koinonia*. » Il souligne également qu'il est important que les jeunes soient engagés dans l'Église : « Récemment, nous avons agrandi nos bâtiments. La plupart des travaux ont été faits par les jeunes. Ils apportent clairement leur pierre à l'édifice. Il m'est impossible d'énumérer tout ce que nous organisons comme sports, musique, revues et réflexion. »

Le prêtre Makola, docteur en sciences de l'éducation et en catéchèse pastorale, et professeur à l'Université de Lubumbashi, nous relate : « Nous avons de nombreux groupes et activités

pour plonger les jeunes dans une ambiance chrétienne et les faire vivre des valeurs chrétiennes. » Au centre de tout ce qu'il organise se trouve la pédagogie préventive de Don Bosco : mieux vaut prévenir que guérir. Le prêtre Makola aime qualifier cette approche de « pédagogie de l'alliance ». En tant que réformés attachés à la théologie de l'alliance, cela nous interpelle ! Cette pédagogie repose sur trois piliers, à savoir la raison, l'affection et la connaissance de Dieu.

Le pasteur Mazau, professeur-instructeur de l'Église de frères en Christ Garenganze, reconnaît avoir « un problème sérieux », et il précise que « c'est l'intérêt et le suivi de la part des anciens et des pasteurs qui manquent ». Il constate, par exemple, que l'école du dimanche s'est transformée en simple salle de jeu où les enfants « jouent tout juste pour ne pas déranger les adultes ».

L'ancien Makesa, responsable de l'édification au sein de la United Reformed Church in Congo, est, lui aussi, convaincu que « nous, les adultes, avons d'abord besoin d'être formés nous-mêmes pour pouvoir ensuite former les jeunes ».

b) Le kumukanda des Basanga de Kolwezi

Ce que nous avons entendu dans ces interviews à Lubumbashi a partiellement ses racines dans le *kumukanda*. Pour avoir une bonne compréhension du *kumukanda* et de la pratique actuelle de l'initiation dans les secrets de la tribu, six personnes expérimentées parmi les Basanga ont été interviewées, que nous nommons avec respect : Asa, Mupampo, Muvunda, Mwaku, Nkonga et Tunga. Ils représentent à peu près 10 % des hommes actuellement en vie ayant porté des responsabilités importantes dans le *kumukanda*. On peut donc affirmer que leurs témoignages reflètent une image assez fidèle du *kumukanda* et de la pratique actuelle de l'initiation aux secrets de la tribu.

Nous nous sommes également renseignés sur la pratique actuelle auprès d'une douzaine de jeunes hommes âgés de 20 ans à 27 ans, membres de l'Église du Réveil de la 45^e communauté à Kolwezi. Leurs témoignages ne nous permettent pas de conclure qu'ils représentent une image fidèle du

kumukanda par rapport à la pratique actuelle de l'initiation dans les secrets de la tribu.

Voici quelques échos de ces interviews à propos du *kumukanda* tel qu'il fut pratiqué jusqu'en 1970.

Le soir, les garçons se rassemblent autour du feu. Ce sont des moments chaleureux où l'on discute de sujets moraux, sous la direction de formateurs expérimentés qui les initient aux mystères de la tribu et leur donnent une formation intégrale afin qu'ils apprennent à contribuer à la vie de la communauté.

L'aspect visible – l'isolement des candidats par rapport à leur environnement, leur formation intégrale dans la brousse et leur réintégration dans la communauté en fête – reflète l'aspect invisible de leur mort et résurrection. Autrement dit, l'aspect profane symbolise l'aspect sacré qui est l'essentiel, à savoir un douloureux processus de renoncement et de formation afin de renaître à une vie nouvelle.

Le changement essentiel de statut, ou bien la *metanoia* de l'être, n'est pas un changement corporel mais relationnel : le *kumukanda* donne aux initiés leur place dans l'ensemble de leurs relations et leur apprend les droits et devoirs qui y sont associés.

C'est en effet une triple naissance qui est célébrée : la renaissance de la communauté renouvelée quant à ses valeurs fondatrices, la naissance d'une nouvelle génération dans le fil de la tradition, la naissance enfin de chaque membre désormais situé dans sa génération et dans la communauté. L'initiation exprime ainsi la conscience collective du groupe et toutes ses valeurs fondamentales dont l'union vitale est la base.

Voyons maintenant quelle est la situation actuelle (2011).

« Des fois nous pouvons raconter des bribes de la culture, nous confie Mwaku, mais si on regarde le monde qui nous entoure aujourd'hui, force est de constater que la culture telle que nous l'avons connue est caduque. » Asa lui donne raison : « Si vous proposez aux jeunes de jouer au tamtam, voire de danser, ils n'accepteront pas parce que c'est uniquement la musique moderne qui les envoûte. » Muvunda élargit le

constat : « Les personnes âgées comptent pour du beurre, on ne respecte plus les adultes, les femmes ne se soumettent plus à leur mari, les jeunes décident eux-mêmes de leur mariage et les garçons n'ont pas honte de s'asseoir pendant que la maman fait la cuisine. »

La plupart des jeunes que nous avons rencontrés déclarent en effet ne pas voir en quoi la culture importe. De plus, « les grands-parents omettent de nous expliquer le pourquoi d'une interdiction ». Un jeune évoque un autre problème : « Aujourd'hui personne n'accepte la douleur qu'un garçon subit pendant la période du *kumukanda*, on nous prendrait pour des fous. » Il va de soi que cela n'aide pas à sauvegarder la culture.

2. Juger avec sagesse comme un rabbi

Guider à partir des quatre dimensions de l'unique médiateur implique aussi de juger avec sagesse comme un rabbi. Pourquoi cela se passe-t-il ainsi ?

La méthodologie qui doit nous conduire à juger avec sagesse comprend deux étapes : 1) réaliser des interviews et en tirer des *plots* que l'on vérifie ; 2) découvrir le *patron* dans ces interviews et le vérifier.

a) *Réaliser des interviews et en tirer des plots que l'on vérifie*

À partir des interviews réalisées, nous avons créé des *plots*. C'est un procédé qui a fait ses preuves et qui permet de classer et de sélectionner les données obtenues à partir de la méthode de recherche narrative. Le *plot* est formulé dans une série d'affirmations simples (*moves*)¹⁶. Ces *plots* racontent l'histoire sous une forme condensée. Les *plots* des interviews ont été très bien reçus par les personnes interviewées. Moyennant un ajout, tous les *plots* ont été approuvés : « Ces *plots* représentent bien notre histoire. » Cela prouve que la méthode de recherche narrative est un moyen approprié et que sa validité empirique est reconnue. Apparemment, cette méthode convient bien aux Congolais.

¹⁶ Buttrick, *op. cit.*, p. 50, 291.

b) *Découvrir un modèle dans ces interviews et le vérifier*

À force d'écouter attentivement les interviews, nous y avons décelé un *modèle*. Nous avons exploité le *modèle* et l'avons présenté sous la forme d'un *plot*, c'est-à-dire une série d'affirmations simples (*moves*), à savoir :

- 1) Le monde cherche à exercer son emprise sur nos jeunes.
- 2) Heureusement, nous pouvons leur transmettre l'Évangile du Christ.
- 3) Voilà ce qu'il leur faut pour vivre devant la face de Dieu.
- 4) Faisons donc tout pour y parvenir.
- 5) C'est ainsi que toutes les générations glorifieront le Seigneur.

Dans un séminaire à Lubumbashi, en 2012, nous avons présenté les *plots* des interviews et le *modèle* que nous y avons décelé à cinq personnes : deux praticiens dans le domaine de l'éducation chrétienne à Lubumbashi, deux pasteurs de l'Église réformée unie au Congo (United Reformed Church in Congo) et un professeur titulaire de l'Université de théologie à Kampen, Pays-Bas. Le *modèle* décelé dans les interviews a été bien accueilli. Les participants au séminaire ont attesté que le *modèle* susmentionné était manifestement l'histoire qui ressort de l'analyse des *plots*.

3. Discerner comme un prophète

Guider à partir des quatre dimensions de l'unique médiateur implique également de discerner comme un prophète : qu'est-ce qui devrait se passer ?

a) *Un cadre biblique sain et encourageant*

Le séminaire à Lubumbashi, mentionné ci-dessus, était placé sous le signe du discernement prophétique et donc sous le signe du projet de Dieu en marche. À la lumière d'Éphésiens 3.18-19, il a été décidé de réunir non seulement des habitants de la ville de Lubumbashi, mais aussi d'autres participants venus d'ailleurs. Suivant l'adage de Philippiens 3.16 : « au point où

nous sommes parvenus, avançons ensemble », on a essayé pendant ce séminaire de dresser un cadre biblique sain et encourageant dans le but de promouvoir l'éducation chrétienne en tant qu'initiation en RDC. On a d'abord discuté vivement en vue d'élaborer un *replot* : comment pouvons-nous contribuer à ce que l'histoire soit racontée autrement, de telle sorte qu'elle cadre avec le projet de Dieu en marche ?¹⁷ Après une matinée de débat, on s'est mis d'accord sur le *replot* suivant :

Dieu mérite d'être glorifié par toutes les générations. (5)
Mais ce monde si complexe cherche à exercer son emprise sur les jeunes et les adultes. (1)
L'Église doit être l'école d'initiation selon l'Évangile. (2)
Faisons donc tout pour y parvenir ensemble. (4)
Voilà de quoi nous avons besoin pour vivre sans réserve devant la face de Dieu. (3)

Cela constitue une triple transformation par rapport au *kumukanda* :

- 1) Du monde créé où Christ manquait vers la sanctification en Christ, corps et âme.
- 2) De l'avenir de la communauté vers la gloire de Dieu, célébrée par son peuple sauvé.
- 3) De l'exclusivité de sa propre communauté vers l'inclusion de toutes les nations.

b) Trois critères

En Romains 11.33 à 12.5 notamment, on voit que l'Église doit jouer un rôle important dans la transformation des comportements. Dans ce passage, pour vivre ensemble au service de Dieu, Paul nous propose trois critères indispensables qui se caractérisent par ces mots : restructuration, réorientation et revitalisation¹⁸.

- *Restructuration.* En Romains 12.1, Paul parle d'abord de ce qui motive cette transformation : les compassions de Dieu. Ce faisant, il définit le cadre de la vie de l'Église

¹⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹⁸ C.J. Haak, *Metamorfose. Intercultureel begeleiden van kerken in een niet-christelijke omgeving*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2002, p. 76-82.

devant la face de Dieu. Il ne s'agit plus d'une autodélivrance, mais de la grâce imméritée de Dieu en Jésus-Christ. C'est un tout autre cadre dans lequel le *kumukanda* était situé. Au lieu d'essayer de survivre par ses propres forces et l'assistance des ancêtres, ce sont les compassions de Dieu en Christ qui nous ont rendus vivants.

- *Réorientation.* En Romains 12.2, il présente ensuite le but : la gloire de Dieu. Ce faisant, il indique la direction : vivre ensemble au sein de l'Église en étant orientés vers ce qui est bon, parfait et agréable à Dieu. C'est un but radicalement différent de celui poursuivi par le *kumukanda*. Il ne s'agit plus d'assurer l'avenir de sa propre communauté, mais de s'orienter ensemble vers la gloire de Dieu.
- *Revitalisation.* Enfin, en Romains 12.2-5, Paul raconte comment réaliser cela : dans un processus continu de métamorphose, où nous nous complétons les uns les autres, unis dans un esprit d'amour et de service, et où nous réemployons tout ce que Dieu nous a donné pour lui. Et ceci s'adresse à un groupe fondamentalement plus large que celui que le *kumukanda* couvrait : pas seulement sa propre communauté mais les enfants de Dieu de toutes nations, de toutes tribus, de tous peuples et de toutes langues qui forment un seul corps en Christ (Ap 7.9). C'est ainsi remettre toute chose à la disposition de l'Éternel, celui à qui la terre et ce qui la remplit appartient (Ps 24.1).

c) *L'unique Maître d'initiation*

La différence la plus essentielle avec le *kumukanda* est le fait que le Christ participe à l'initiation et nous incorpore dans la sienne : il s'est fait homme et il a subi à notre place le feu de la colère de Dieu contre nos péchés, pour réconcilier Dieu et le monde, pour offrir la vie en abondance et pour intégrer à jamais l'Église dans le projet de Dieu pour le monde et dans sa

mission¹⁹. Quelle incorporation salutaire ! Voilà pourquoi le Christ est à juste titre « *the only Master of Initiation* »²⁰.

4. Diriger comme un roi

Guider à partir des quatre dimensions de l'unique médiateur implique finalement de diriger comme un roi : comment agir maintenant ?

a) *Participation*

Pour déterminer de quelle manière on pourra procéder concrètement, la notion de participation nous a aidés, tant théologiquement que pratiquement. Cette notion évoque une implication totale, corps et âme.

- *Théologiquement.* Nous avons part à l'œuvre rédemptrice et renovatrice de Jésus-Christ. Paul écrit : « Nous avons été ensevelis avec lui dans la mort par le baptême, afin que, comme Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions en nouveauté de vie. » (Romains 6.4) Cette nouvelle vie implique également que nous participions aux offices du Christ. On pourra qualifier cette implication dans la mission du Christ de *participation vitale*. Selon Domingues, il s'agit d'une notion clé dans ce qu'il appelle l'initiation traditionnelle²¹. Bien entendu, dans le *kumukanda*, c'est encore plus intime ; le rite de passage en question rend manifeste une *union vitale*. Quant à nous, nous préférons la notion plus commune de participation (revitalisation) utilisée dans le cadre de la grâce de Dieu en Christ (restructuration) et orientée vers sa gloire (réorientation).
- *Pratiquement.* En général les gens retiennent mieux les choses qu'ils ont découvertes par eux-mêmes. La participation va bien avec l'art oratoire de la parabole²².

¹⁹ Christopher J.H. Wright, *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, IVP Academic, 2006, p. 66.

²⁰ Fernando Domingues, « Christ the Master of Initiation. A Study in African Christology », *African Christian Studies* 20/3 (2004), p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 15.

²² Makola, *op. cit.*, p. 77-78.

Elle caractérise aussi la méthode d'enseignement propre à la Formation Timothée (Timothy Leadership Training Institute)²³. On a délibérément choisi ses manuels catéchétiques de caractère interactif et inductif, de sorte que les participants découvrent, par leur propre réflexion et par la discussion en groupe, ce que la Bible enseigne et comment mettre cet enseignement en pratique. En 2011-2013, nous avons eu de bons retours d'expérience avec cette formation, ce qui nous a conduits à mouler notre stratégie d'action dans la matrice d'un manuel sur l'éducation chrétienne en tant qu'initiation destinée aux responsables des Églises. Ce manuel a été conçu pour ce groupe cible, parce que l'éducation chrétienne en tant qu'initiation relève par excellence de la responsabilité de l'Église. Il a pour but d'aider les responsables des Églises à accompagner les jeunes dans leur marche avec Jésus-Christ.

b) Test du manuel

Une stratégie d'action doit faire mouche dans la pratique. Voilà pourquoi, en 2013 et 2014, le manuel que nous avons développé a été mis à l'essai dans trois villes (Lubumbashi, Kolwezi et Likasi), par cinq groupes qui comprenaient au total 68 hommes et femmes de l'âge de 22 ans à 65 ans. Sur la base de ces tests, effectués avec le concours apprécié de Marike Blok et Georgette Tambwe, et des rapports de plans d'action des participants, on peut conclure que le manuel est, tel un vêtement bien ajusté, tout à fait adéquat pour relancer l'éducation chrétienne en tant qu'initiation en RDC ; 25 % des participants au test ont ainsi avoué avoir été encouragés à accompagner effectivement un ou plusieurs jeunes.

IV. APERÇU DU MANUEL²⁴

Cette dernière section donne un aperçu du manuel *Apprendre dans l'Église à marcher avec Jésus-Christ*, précédé de quelques indications méthodologiques.

²³ FT/TLTI est un programme de formation destiné aux responsables à plusieurs niveaux : en tant que pasteur, dans la famille, à l'école du dimanche, au sein des groupes de jeunes ou dans des groupes de maison. Le programme de FT/TLTI est employé actuellement dans une cinquantaine de pays (www.tlti.org).

²⁴ L'intégralité du manuel est disponible en ligne à l'adresse suivante : http://larevueireformee.net/wp-content/uploads/2016/10/Blok_Education_manuel.pdf.

1. Indications méthodologiques

Le manuel est destiné aux responsables d'Église, l'initiation chrétienne relevant principalement de la responsabilité de l'Église. Il s'agit d'aider ces derniers à accompagner les jeunes dans leur marche avec Jésus-Christ.

Les leçons 1 et 2 traitent de l'importance et de la définition de l'initiation chrétienne. Les leçons 3 à 6 traitent de la pratique de l'initiation chrétienne à l'aide de quatre clés, à savoir : 1) prendre conscience de sa valeur ; 2) s'attacher au Christ au sein de la famille de Dieu ; 3) s'engager corps et âme ; 4) servir avec joie. La leçon 7 prépare notre travail sur le terrain.

Les leçons se déroulent dans des groupes d'étude. Les plans d'action permettent aux participants de se mettre au travail et de voir, par la grâce de Dieu, d'importants changements se produire dans leur propre vie ainsi que dans la vie de leurs Eglises. À la fin de chaque leçon, les participants remettent leurs plans d'action au Seigneur dans la prière. Normalement, une leçon dure environ quatre-vingt-dix minutes.

Les leçons sont *interactives* : les participants lisent les textes bibliques, les autres textes des leçons et abordent ensemble les questions posées, parfois en petits groupes. La discussion en groupe forme les participants à l'écoute attentive et à la communication claire de leurs idées.

Les leçons sont également *inductives* : les participants parlent plus que l'animateur. Un bon animateur pose de bonnes questions et laisse ensuite aux participants le temps d'y réfléchir et d'en discuter. Ils découvrent, par leur propre réflexion et par la discussion, ce que la Bible enseigne et comment mettre cet enseignement en pratique.

Quatre mois après la dernière leçon, les participants se retrouvent pour rendre compte des résultats de leurs plans d'action. Ils rendent grâce à Dieu pour ce qui a été accompli. Ensuite, ils identifient les obstacles qui ont empêché la réalisation des plans d'action et les solutions qui pourraient servir à surmonter ces obstacles. Ils partagent leurs nouveaux projets pour aider les jeunes à marcher avec Jésus-Christ dans

l'Église. Enfin, ils élaborent une stratégie pour animer les leçons du manuel dans d'autres Églises ou dans d'autres localités.

2. Aperçu du manuel

Voici quelques extraits du manuel qui donnent une idée de son contenu.

Leçon 1 : Marcher ensemble – Dieu avec nous

Lévitique 26.12

Que fait l'Éternel au milieu de son peuple ? Quels en sont les deux buts ? Quand Dieu marche au milieu de son peuple, des changements se produisent. Quels changements ont eu lieu lorsque Dieu a fait sortir son peuple du pays d'Égypte (Lv 26.13) ?

Mon passé personnel

Nous avons tous vécu des expériences d'initiation. Rappelez-vous votre propre vie. Qui a été d'une grande importance dans votre vie ? Qu'est-ce que vous avez appris de lui ou d'elle ? Comment avez-vous appris à marcher avec Jésus-Christ ? Comment l'Église vous a-t-elle aidé à marcher avec Jésus-Christ ?

Leçon 2 : Marcher ensemble – adultes avec jeunes

Identifier les besoins des jeunes

Quels sont les besoins particulièrement ressentis aujourd'hui par les jeunes ? Qu'est-ce que les jeunes aiment recevoir de la part des adultes ?

Le contexte actuel

La tradition exerce encore son influence sur la vie des jeunes. Cependant, le contexte actuel de la vie évolue rapidement. Comment la tradition exerce-t-elle encore une influence sur la vie des jeunes ? Sur quels points le contexte actuel évolue-t-il rapidement ? Quelles sont les conséquences de cette évolution pour nos jeunes ?

L'initiation est importante

L'initiation est importante dans la famille et dans l'Église (Dt 6.4-9 ; Ps 78.4-8). Pourquoi ?

Leçon 3-6 : Marcher ensemble – jeunes avec Jésus

Prendre conscience de sa valeur

Au début de 1 Jean 3.1, Dieu nous montre que nous avons de la valeur pour lui. Quelle est notre valeur pour Dieu ? Qui nous a accordé notre valeur ? Pourquoi ? Il est important que les jeunes sentent qu'ils ont de la valeur. Pourquoi ?

S'attacher au Christ au sein de la famille de Dieu

Comme un enfant fait partie d'une famille, un enfant de Dieu fait partie de la famille de Dieu. Comment formons-nous un seul corps (1Co 12.13) ? De quoi un corps est-il composé (1Co 12.14) ? Comment Paul nous appelle-t-il (1Co 12.27) ? Qu'est-ce que nous formons ensemble (Ep 2.19) ? L'initiation chrétienne a pour but de nous attacher au Christ au sein de la famille de Dieu.

S'engager corps et âme

Dieu nous a créés avec un corps. Jésus nous a sauvés corps et âme.

Voilà pourquoi l'initiation chrétienne vise l'homme dans sa totalité :

- La tête (le savoir).
- Le cœur (le vouloir).
- Les membres (l'action).
- Le corps (les sensations).

Comment apprendre aux jeunes que le service de Dieu implique que l'on s'engage corps et âme ?

Servir avec joie

Comment servir Dieu et son prochain ? Jésus répond à cette question en Matthieu 22.37-39. Quel est le premier et le grand commandement ? Quel est le second commandement qui lui est semblable ? Il est important de servir avec joie. Pourquoi ?

Leçon 7 : Marcher ensemble – mon plan

Prière

Méditez en silence la phrase du Notre Père : « Que ton Règne vienne ; que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Dans un esprit de prière, répondez aux questions suivantes : Quels jeunes (choisissez-en deux) puis-je accompagner pour que, par la grâce de Dieu, ils apprennent dans l'Église à marcher avec Jésus-Christ ? Comment notre Église comprendra-t-elle mieux qu'il est important d'accompagner les jeunes et les aider à marcher avec Jésus-Christ dans l'Église ?

Marcher pour toujours dans la lumière resplendissante de Dieu et de l'Agneau

Dans la première leçon, nous avons commencé par la lecture de Lévitique 26.12. Que fait l'Éternel au milieu de son peuple (Lv 26.12) ? Donnez un exemple de ce qu'il a fait au milieu de nous pendant l'étude en groupe de ce manuel.

Lisez Apocalypse 21.10-11 et 23-24. Quelle est la promesse du verset 23 ? Quelle est la promesse du verset 24 ? Avez-vous fait cette expérience pendant l'étude en groupe de ce manuel ? Donnez un exemple concret.

C'est sur le chemin de Dieu que nous marchons avec nos jeunes.

Avec Dieu nous sommes en route vers la ville où nous marcherons toujours dans sa lumière.

CONCLUSION

Il y a des points communs entre l'éducation chrétienne telle qu'elle était pratiquée en 2011 à Lubumbashi, le *kumukanda* et l'éducation chrétienne en tant qu'initiation en RDC.

Grâce à l'œuvre créatrice et conservatrice de Dieu par laquelle il maintient dans le monde sa grammaire trinitaire, le *kumukanda* exprime cinq aspects importants qui méritent toute notre attention dans l'éducation chrétienne en tant qu'initiation en RDC : il met en effet l'accent sur l'accompagnement des jeunes, la participation de toute la communauté, l'implication

de tout l'être, corps et âme, la narration d'histoires et la nécessité du ressourcement.

Mais en raison du projet de Dieu en Jésus-Christ, ces cinq aspects susmentionnés nécessitent une triple transformation, à savoir :

- 1) De l'exclusivité de sa propre communauté vers l'inclusion de toutes les nations.
- 2) Du monde créé dont Christ était absent vers la sanctification en Christ, corps et âme.
- 3) De l'avenir de la communauté vers la gloire de Dieu, célébrée par son peuple sauvé.

Car, par pure grâce, le Christ ne reste pas à l'écart de l'initiation, mais il nous incorpore dans la sienne. Cette triple transformation permet de vivre, au sein de la grammaire culturelle congolaise, la grammaire trinitaire de Dieu dans l'accompagnement des jeunes.

RECENSION

Paul WELLS¹

Martin I. Klauber, sous dir., *The Theology of the French Reformed Churches : From Henry IV to the Revocation of the Edict of Nantes*, Reformation Heritage Books, Grand Rapids, 2014, Reformed Historical-Theological Studies, ISBN 978-1-601178-313-4.

Les contributions à ce recueil passionnant proviennent, à quelques exceptions européennes près, d'historiens calvinistes d'Amérique du Nord et l'influence féconde de la réévaluation de la scolastique postréformation faite par Richard A. Muller y est très sensible. Édité par Martin I. Klauber de la Trinity Evangelical Divinity School, cet ouvrage est précieux pour toute personne intéressée par la théologie réformée du XVII^e siècle, particulièrement en France et en Europe.

Peu de textes accessibles sur le sujet ont été publiés, aussi ce livre est-il une aubaine pour ceux qui, dans le monde anglo-saxon et ailleurs, s'intéressent au développement de la théologie réformée en France dans le siècle qui a suivi celui de Calvin. Les contributions couvrent la période qui suit l'accession d'Henri de Navarre au trône de France et sa conversion au catholicisme en 1589. Cet événement a marqué la fin des guerres sanglantes de religion en France et permis la promulgation d'un édit de tolérance pour les huguenots français (1598), édit qui a été abrogé par Louis XIV, près d'un siècle plus tard, en 1685. Durant cette période, les protestants ont joui de libertés limitées qui sont allées en diminuant avant de faire place à une oppression civile grandissante.

Cette collection d'essais, étant donné le choix des sujets, est à l'évidence orientée vers ce qui intéresse les théologiens et les historiens du monde occidental. Cela est dommage parce que l'un des principaux intérêts de la période considérée, dans la

¹ Paul Wells est professeur émérite à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

situation mondiale actuelle – où nombre de chrétiens sont opprimés (un chrétien meurt pour sa foi toutes les douze minutes, selon certains) –, est de savoir comment les réformés français ont réagi face à l'emprise croissante de l'autoritarisme royal catholique romain : persécution, emprisonnement, bannissement et martyre. Qu'ont-ils, alors, pensé, écrit et fait ? Un texte sur ce sujet aurait été assurément bienvenu. Quelle a été la théorie politique des réformés français et n'ont-ils pas poussé leur loyalisme et leur soumission vis-à-vis de l'autorité civile jusqu'à des limites inacceptables ? Étaient-ils tellement obsédés par l'autorité pontificale que le roi de France a évité d'avoir à subir une opposition active de leur part, ce qui a suscité le dicton catholique de l'époque, « Soumis comme un huguenot » ?

Les avertissements que le grand Agrippa d'Aubigné a adressés aux Églises françaises ont été oubliés et ainsi, durant la Fronde du temps de Mazarin et la minorité de Louis XIV, les réformés français ont été les supporters les plus fidèles de la monarchie des Bourbons. Plus tard, Jean Claude, dans son écrit *Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France*, a été le grand défenseur des huguenots persécutés, mais sa défense biblique a peut-être été modérée par sa collaboration avec Richard Simon et Pierre Bayle (*De la tolérance*, 1685), qui sympathisaient avec la libre pensée des Lumières.

Cela dit, la valeur de ce livre est qu'il permet à ceux qui ne lisent ni le latin ni le français de connaître l'histoire et les écrits de théologiens généralement moins bien connus que leurs contemporains puritains. Pour ceux qui ont un intérêt spécial pour la théologie, il fournit une analyse utile de l'une des controverses majeures de la théologie réformée continentale en mettant l'accent sur les écrits prolifiques de Moïse Amyraut, qui occupent près de trois pages dans la bibliographie.

Le livre est divisé en deux parties ; la première est historique avec six articles, et la seconde présente quinze études consacrées aux théologiens et aux questions abordées dans les Églises françaises. Comme on pouvait s'y attendre, il y a un certain chevauchement, qui aurait pu être évité, entre les deux sections et quelques répétitions concernant certains détails historiques (par exemple, dans l'article sur Pierre Jurieu).

Cette période a été une époque de crise pour les réformés français dont ils ne se sont jamais vraiment remis. En dépit de la tolérance limitée permise par l'Édit de Nantes, on assiste, à partir de ce moment-là, à un étranglement progressif de la vie de l'Église réformée en France. On estime qu'au moment de la Révocation non seulement des dizaines de milliers de huguenots, mais aussi quelque six cents pasteurs ont émigré de France. D'autres se sont rétractés, réellement ou superficiellement. Au siècle suivant, la libre pensée des Lumières a fait son œuvre sur le reste avec pour résultat qu'à la veille de la Révolution il ne restait plus que 472 Églises (à comparer avec les 1200 Églises plantées en 1570), avec des effectifs réduits dans des enclaves protestantes en nombre limité, et à peine 180 pasteurs, dont un bon nombre avaient suivi les philosophes et adopté le déisme. Le calvinisme avait été perdu pour la France ; il n'a jamais été restauré au sens ecclésiologique et, même aujourd'hui, il se limite au témoignage d'individus isolés.

Les articles historiques portent sur la croissance des Églises réformées dans la dernière partie du XVI^e siècle, sur l'influence de Théodore de Bèze, sur les synodes réformés durant le temps limité de la tolérance, la réception des Canons de Dordrecht et la difficulté croissante de la vie de l'Église durant la rigueur instituée par Louis XIV. À noter qu'entre l'assassinat d'Henri IV perpétré par un extrémiste catholique en 1610 et la Révolution de 1789, quatre rois Bourbons seulement ont régné, dont le pouvoir a été grandissant, de façon considérable, jusqu'à ce qu'il commence à décliner avant 1789. La continuité de cette politique répressive a gravement atteint les huguenots. Ce fait n'est pas toujours correctement évalué en ce qui concerne aussi bien la politique d'exclusion, dont les protestants ont été victimes, que leurs manières de réagir face à celle-ci. Ce qui se passait, à cette époque, en Angleterre et en Hollande n'a pas aidé non plus et Louis XIV a dû trembler lorsqu'il pensait au sort de Charles I^{er} ou au fédéralisme en développement aux Pays-Bas. Un chapitre sur ce sujet aurait été très utile, ainsi qu'un échange sur la manière dont les huguenots ont interprété théologiquement leur persécution.

Les études théologiques écrites par des spécialistes de la période sont à la fois détaillées et bien documentées. Le lecteur

trouvera des présentations approfondies des figures principales de l'époque : l'Écossais John Cameron, Moïse Amyraut, Pierre du Moulin, Jean Daillé, André Rivet, Charles Drelincourt, Claude Pajon, Jean Claude et Pierre Jurieu. Il y a un bel équilibre entre les questions théologiques et les considérations homilétiques et pastorales. Assez surprenante est l'absence de toute discussion approfondie sur l'influence de l'école genevoise avec les Turretin – l'oncle Bénédict (1588-1631) et le neveu François (1623-1687) – et Jean Diodati (1576-1649), qui a traduit la Bible en italien. Une autre influence genevoise est celle de Bénédict Pictet, qui a écrit une théologie en trois volumes (1696) et une éthique chrétienne en deux volumes qui a eu une grande influence.

La principale question théologique de l'époque a été, sans nul doute, la condamnation de l'arminianisme et la crainte éprouvée par du Moulin, Rivet et d'autres que l'amyraldisme, qui s'est développé à partir de « l'universalisme » de Cameron – dont l'influence sur ses étudiants était considérable –, ne soit une invitation au synergisme. Du Moulin a écrit sur les arminiens (qu'il qualifie de « singes de Pélage ») et le chapitre 9 de son ouvrage *Anatomie de l'arminianisme* (1619) révèle ses qualités de théologien et de polémiste.

Les adversaires d'Amyraut craignaient que sa conception à deux étages du décret divin du salut – Christ mourant hypothétiquement pour tous et, ensuite, étant reçu par la foi par ceux qui croiraient à l'Évangile – conduirait inévitablement à la prescience arminienne et à la limitation de la souveraineté de Dieu dans le salut. Ils estimaient que cette théologie labourait un sillon différent de celui des Canons de Dordrecht, notamment son troisième canon, qui avaient été accepté, en 1620, par le Synode d'Alais et dont le modérateur était du Moulin. Pourtant, la théologie enseignée à Saumur par Amyraut, La Place et Capel, dans la ligne de Cameron, a conservé sa popularité tout au long de cette période et n'a jamais été formellement condamnée comme hérétique par un synode de l'Église. R.A. Muller, dans son article sur Amyraut, souligne que sa pensée « quoiqu'elle soit à peine une reprise de la pensée de Calvin s'inscrit dans les limites confessionnelles établies par les Canons de Dordrecht » (p. 198). Malheureusement, Amyraut, un théologien de qualité, est seulement appelé, de façon générale, dans ce contexte.

Une autre controverse, postérieure à celle que la théologie de Saumur a suscitée, mais pas sans rapport avec elle, a porté sur l'action du Saint-Esprit dans la conversion. Elle était centrée sur les idées de Claude Pajon (p. 299ss). Pajon a peu publié, mais ses idées ont été largement diffusées et très discutées, générant deux controverses en 1665-1667 et en 1676-1685. Pajon est allé plus loin qu'Amyraut qui a proposé que, si l'Esprit agit immédiatement sur l'intelligence dans la conversion, il ne le fait, ensuite, que de façon médiate sur la volonté. Pajon semble avoir dénié à l'Esprit une action immédiate à la fois sur l'intelligence et sur la volonté. Ses adversaires, parmi lesquels Jean Claude et Pierre Jurieu, estimaient que l'enseignement de Pajon présentait des difficultés non seulement en ce qui concerne le péché originel de l'être humain, mais aussi quant à l'action providentielle dans la conversion. Pajon n'a jamais été condamné pour hérésie ; il a évité de l'être en répondant (en 1671) aux arguments formulés par le janséniste Pierre Nicole, contre les calvinistes.

L'un des chapitres les plus prenants (chap. 14) pour ceux qui s'intéressent à la doctrine du Saint-Esprit dans la théologie puritaine est le chapitre écrit par Michael Haykin et consacré au sceau de l'Esprit, où il étudie un sermon de Jean Claude sur Éphésiens 4.30 et la pneumatologie huguenote. Claude, l'influent pasteur de Charenton, près de Paris (l'Église réformée la plus importante en France avec, à un moment donné, jusqu'à 15 000 membres et quatre pasteurs), qui a eu aussi des polémiques avec Nicole et Bossuet, avait déjà écrit sur le péché contre le Saint-Esprit. Son sermon sur « le glorieux sceau de Dieu » révèle la richesse de la prédication huguenote. Claude présente le sceau de l'Esprit comme le signe de *royale* appartenance (terme non négligeable à la lumière de nos remarques ci-dessus !) et distingue le fait d'attrister l'Esprit de lui résister et de l'outrager (p. 332). Il conclut : « Vivons, dans cet âge, sobrement, justement et pieusement en attendant le jour béni et l'apparition glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ. Rappelons-nous que nous avons été scellés pour ce grand jour de notre rédemption. Profitons-en jusqu'à ce que, finalement, Dieu nous permette de jouir de la promesse qu'il nous a faite [...] que la chair suivra l'Esprit dans le paradis éternel [...]. » (P. 333) Pas étonnant que Claude ait été l'un des prédicateurs influents de son époque, un égal de Bossuet.

La question qui reste sans réponse dans ces études est la suivante : dans quelle mesure les différentes polémiques internes qui ont grondé pendant toute la période ont-elles affaibli le témoignage des Églises protestantes et les ont tenues à l'écart des deux problèmes politiques existant en France, à savoir, d'une part, l'opposition du romanisme renaissant et de ses éloquents défenseurs et, d'autre part, l'autoritarisme du roi. Pourquoi les Églises françaises n'ont-elles pas développé, au début du XVIII^e siècle, une forme de résistance autre qu'un respect passif envers la monarchie, avant les soulèvements désastreux des Camisards dans les Cévennes ? Pourquoi aucune théorie d'opposition n'a-t-elle pas été développée en France comme l'a fait Samuel Rutherford en Écosse (*Lex Rex*) ou Louis Althusius en Hollande dans sa *Politica*, où il était préconisé qu'un tyran pouvait être détrôné et même mis à mort ? Cela n'était pas nouveau et il y eut aussi des précédents français. Les « monarchomaques » (p. 140) ont contesté le pouvoir absolu de la monarchie, se référant à la section finale de l'*Institution* de Calvin et à l'écrit de Théodore de Bèze, *Le droit des magistrats*, où étaient développées leurs idées sur une juste et active opposition à la tyrannie. L'Église réformée française était-elle trop dans le sillage de la noblesse protestante et ses théologiens ont-ils été trop attachés à ce qui semblait acceptable et souhaitable à leurs chefs et à leurs protecteurs nobles ?

Le fait que la France, au XVII^e siècle, ait été peu unifiée au point de vue linguistique – puisque la majorité de la population était analphabète et conversait en un patois souvent incompréhensible en dehors de sa localité immédiate – a peut-être contribué à freiner la croissance de l'Église réformée et limité celle-ci aux plus instruits : la noblesse ou les classes commerciales et professionnelles. Que ce soit les disputes théologiques, l'oppression croissante du roi ou, plus largement parlant, l'appartenance à certaines classes sociales des réformés, la question demeure et elle est fascinante : pourquoi le nombre des réformés a-t-il diminué plutôt qu'augmenté au cours de ce siècle qui a connu une tolérance limitée ? Il semble qu'en France, durant cette période, « les roturiers et les paysans ne savaient pas grand-chose des doctrines de l'Église catholique et ne participaient guère aux manifestations religieuses officielles » (p. 142) et que l'identité religieuse était faible. L'Église catholique a entrepris de rectifier cela et des hommes

comme Pierre de Bérulle et François de Sales ont entrepris d'éduquer la population. Y avait-il des efforts comparables de la part des Églises réformées pour « élargir leur tente » ?

Au-delà de la tragédie racontée dans ces pages, n'est-il pas révélateur de la foi réformée en France que la seule contribution à ce volume, écrite par une théologienne française, soit l'article historique de Marianne Carbonnier-Burkard, qui enseigne dans une institution qu'il est difficile de considérer comme calviniste ? Les théologiens et les historiens français s'intéressent peu à la théologie de Calvin ou à celle de ses successeurs et ne vont guère au-delà de la situation historique des huguenots et de leur lutte pour la liberté de conscience. Il serait hautement souhaitable que ce volume incite, en France, de jeunes chercheurs évangéliques à creuser dans leur patrimoine théologique largement inexploré.

LIVRES REÇUS EN 2016

Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires, sous dir. N. Deheuvels et Chr. Paya, La Cause – Excelsis.

Glenn Taylor, *D'un ministère à l'autre*, Excelsis.

Christophe Paya, *La foi chrétienne en action*, Excelsis – Edifac.

Alfred Kuen, *Le chant des siècles. De l'origine de nos cantiques*, Excelsis.

Alain Nisus, *Mais délivre-nous du mal. Traité de démonologie biblique*, La Maison de la Bible.