

LA REVUE REFORMÉE

David POWLISON Les thérapies modernes et la foi de l'Eglise	1
Gordon CAMPBELL Le pèlerin en chef et les pèlerins : la solidarité entre le Christ et ceux qui marchent à sa suite dans l'épître aux Hébreux	27
Yannick IMBERT Les nouveaux champs de mission	59
Paul WELLS La colère de l'Agneau : Apocalypse 6.16	83
Emile NICOLE La colère de Dieu : aperçus bibliques	91

N° 287 – 2018/3 – JUILLET 2018 – TOME LXIX – 4 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.

Couverture: maquette de Christian GRAS

Les thérapies modernes et la foi de l'Église¹

David POWLISON

Directeur de la Christian Counseling and Educational Foundation
(CCEF) et éditeur du *Journal of Biblical Counseling*

Lorsque je suis devenu chrétien, j'étais un fervent partisan de la psychologie moderne. J'avais un diplôme universitaire en psychologie et je croyais que mon désir de me connaître moi-même, de connaître les autres et de leur être utile serait comblé dans le cadre d'une profession orientée vers la santé mentale. Je me suis converti alors que je travaillais dans un hôpital psychiatrique et faisais un doctorat en psychologie clinique. Mes projets ont été radicalement chamboulés lorsque j'ai rencontré le Dieu vivant.

Alors que ma foi grandissait et s'approfondissait, j'ai pris conscience des implications d'une pensée cohérente avec les présuppositions de la foi chrétienne. Les chrétiens ont une compréhension plus profonde et plus large de la nature humaine et de ses problèmes que la psychologie. Il nous faut donc réfléchir attentivement et dans la prière au rapport entre un christianisme biblique et les psychologies modernes.

¹ Traduit avec permission de la Christian Counseling & Educational Foundation (CCEF). L'article original est paru dans le *Journal of Biblical Counseling* (vol. 15, n° 1, copyright © 1996) sous le titre « Modern Therapies and the Church's Faith ». Tout le contenu est protégé par copyright et ne doit pas être reproduit sans la permission écrite de la CCEF. Pour plus de renseignements sur les cours, conférences, formations à distance et autres services, vous pouvez consulter www.ccef.org.

Commençons par définir le mot *psychologie*. Lorsque j'utilise ce terme, je ne critique en aucune manière la notion de psychologie en général, l'idée que nous sommes des âmes capables notamment de perception, de réflexion, d'émotion, de volonté, de croyance. Tout croyant devrait être un psychologue dans le meilleur sens du mot. Nous devrions étudier l'âme ; nous devrions connaître les gens et comprendre ce qui les motive. Ce que nous devrions critiquer, ce sont les systèmes psychologiques, les théories de la personnalité qui imposent diverses grilles d'interprétation à l'âme humaine, et les psychothérapies qui appliquent ces théories aux individus. On pourrait dire que les psychothérapies fonctionnent comme des « ministères pastoraux » cherchant à communiquer une « parole rédemptrice » aux personnes troublées.

Dans ce sens, on peut légitimement dire que le christianisme biblique offre une psychologie et une psychothérapie *supérieures*. Le christianisme soumet ses rivaux à une critique radicale. Commençons à faire cela en examinant le développement historique du débat.

Un tournant historique

Aujourd'hui, le christianisme a un rival autoproclamé et déterminé. Il est entré en scène au XX^e siècle et a annoncé, en gros, que les ressources de la foi chrétienne étaient dépassées. Elles ne sont plus convaincantes pour l'homme moderne ; elles ne répondent plus à leurs besoins ni à leurs luttes. Ce qu'il nous faut, disait la psychologie moderne, c'est une vision différente, une vérité différente, un autre texte sacré, un autre ministère pastoral et d'autres praticiens pour prendre soin des âmes. Les chrétiens ne s'étaient pourtant pas montrés particulièrement réactionnaires ou agressifs, mais l'attaque est venue délibérément de l'autre côté, comme le montre ce commentaire de Sigmund Freud :

L'expression « travailleur pastoral séculier » pourrait servir de formule générale pour décrire la fonction que l'analyste, qu'il s'agisse d'un médecin ou d'un laïc, doit accomplir dans sa relation avec le public².

Pour Freud, le rôle d'un psychothérapeute était celui d'un travailleur pastoral séculier, parce que Dieu n'est plus crédible depuis le Siècle des lumières. Or les gens ont toujours les mêmes problèmes (que les chrétiens appellent le péché ou la déchéance). Il faut que quelqu'un fasse le travail pastoral pour guérir les âmes.

Carl Jung était un disciple de Freud avant de rompre avec lui. Il écrit :

Les patients obligent le psychothérapeute à jouer le rôle d'un prêtre et attendent et exigent de lui qu'il les délivre de leur détresse. C'est pourquoi les psychothérapeutes doivent s'occuper de problèmes qui, à strictement parler, relèvent du théologien³.

Dans son livre *Modern Man in Search of a Soul*, Jung affirme clairement que les anciennes vérités du christianisme ne font plus l'affaire ; il y a un vide spirituel dans le monde moderne, et le psychothérapeute est celui qui est chargé de remplir ce vide, de délivrer de la détresse, entre autres. La forme jungienne de spiritualité est, d'un point de vue chrétien, sans Dieu, sans Christ, sans l'Esprit et sans la Parole.

Abraham Maslow était un artisan clé de la psychologie humaniste. Il commence son livre le plus important, *Toward a Psychology of Being*, par l'affirmation suivante : « La nature humaine ne semble être ni intrinsèquement ni initialement ni

² Sigmund Freud, *The Question of Lay Analysis* (1927). Traduit et publié par James Strachey, New York, W.W. Norton, 1959, p. 93. Traduction française, *La question de l'analyse profane* (Folio-Gallimard, 1985/1998).

³ Carl Jung, *Modern Man in Search of a Soul* (1933). Traduit par W.S. Dell et Cary F. Baynes, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, p. 241. Traduction française, *L'homme à la découverte de son âme* (Albin Michel, 1987).

nécessairement mauvaise.»⁴ Maslow contredit Ecclésiaste 9.3, qui dit : « le cœur des humains est rempli de mal, et la démente est dans leur cœur pendant leur vie ». Maslow ne veut pas entendre cette sombre description de la nature humaine déchue. Les chrétiens croient qu'il y a chez l'homme une tendance à pécher, une tendance à s'éloigner de Dieu. Même les théories psychologiques sont affectées dans leur développement par cette tendance à s'éloigner de Dieu. Mais Maslow conteste cela.

Le behavioriste B.F. Skinner écrit dans son essai utopique, *Walden Two* : « Ce que Jésus offrait en retour de l'amour de ses ennemis était le ciel sur la terre, la paix intérieure. »⁵ La paix intérieure est une conséquence de ce que Jésus offre, mais le Jésus des chrétiens n'offre pas seulement une technologie, un certain nombre d'astuces pour faire de vous un être humain détendu et serein. B.F. Skinner pense qu'une technologie comportementale résoudra le dilemme humain ; il croit pouvoir reconditionner les gens de telle sorte qu'ils soient heureux, productifs et équilibrés. Il propose dans *Walden Two* une autre église, un autre sauveur et un autre évangile.

Le « psy populaire » John Bradshaw se présente comme un psychologue, mais ses idées sont religieuses, comme le montre cette citation : « Jésus nous appelle à être créatifs et à réaliser notre propre JE-SUIS. Aujourd'hui je sais que je suis au plus profond de moi-même une personne merveilleuse. »⁶ Le point de vue de Bradshaw est que je suis essentiellement un « JE-SUIS » à l'intérieur et que les expériences doulou-

⁴ Abraham H. Maslow, *Toward a Psychology of Being*, New York, Van Nostrand Reinhold, 1968, p. 3. Traduction française, *Vers une psychologie de l'être* (Fayard, 1972).

⁵ B.F. Skinner, *Walden Two*, New York, Macmillan, 1948, p. 107.

⁶ John Bradshaw, *Homecoming: Reclaiming and Championing Your Inner Child*, New York, Bantam, 1990, p. 274, 276. Traduction française, *Retrouver l'enfant en soi* (Editions de l'Homme, 2004).

reuses de la vie empoisonnent en quelque sorte ce JE-SUIS merveilleux que je suis par nature. Mon but est donc de renouer avec mon véritable JE-SUIS et de le réaliser. Ce n'est pas le point de vue d'un scientifique neutre. Tous ces théoriciens sont très consciemment religieux ; Bradshaw est juste un peu plus audacieux.

En résumé, les psychothérapeutes sont des « prêtres séculiers », une expression inventée par Perry London, un historien et commentateur influent de la psychothérapie moderne. Les psychologues les plus honnêtes reconnaissent ce rôle. Je dirais de manière encore plus explicite que ce sont des prophètes-théologiens séculiers. Ils donnent un sens à la vie. Ce sont des prêtres-pasteurs qui prennent soin des âmes. Ce sont des rois-anciens qui gèrent les centres de santé mentale, les cabinets de psychothérapie et les hôpitaux psychiatriques.

Trois niveaux de conflit

Etant donné les intentions énoncées par les psychologues du XX^e siècle, on s'attendrait à ce que l'Eglise réagisse et qu'un conflit éclate entre le christianisme biblique et ceux qui se proposent de le remplacer et de l'enterrer. On s'attendrait à un triple conflit concernant la question de la vérité, la question de l'amour et la question du pouvoir.

En premier lieu la question de la vérité : Qui a raison ? Qui a raison dans son diagnostic de la condition humaine ? Est-ce vrai que les êtres humains ne sont pas mauvais à l'origine, mais que, pour suivre Maslow, la ruine de nos âmes et le péché et la misère de nos vies sont le résultat de besoins non satisfaits ? Que nous sommes en quelque sorte malmenés par des forces qui nous sont extérieures, et donc que le mal qui est en nous n'est que le résultat de ce qui nous est arrivé ? Est-ce vrai ou est-ce la vision chrétienne qui est

vraie ? On s'attendrait à un conflit fondamental concernant la compréhension des problèmes humains.

Le deuxième domaine de conflit tourne autour de la question : Qui a le droit de s'occuper des gens ? Qui est appelé à aimer ? Qui a la responsabilité d'aider les gens brisés, confus, misérables, perdus et déconcertés ? Qui détient l'autorité sociale ? L'Eglise a toujours dit que c'était *notre* responsabilité ; les ministères de compassion et de proclamation sont la réponse au péché et à la misère de ce monde.

La troisième question est : Qui peut apporter une solution ? C'est la question de l'autorité pragmatique des intervenants. Qui peut confirmer la réalité de leur pouvoir et de leur efficacité ? Qui peut vraiment faire la différence dans la vie des gens ? On s'attendrait à ce que cette question donne également lieu à un conflit.

L'évolution des professions

Permettez-moi d'observer à ce stade que les rôles sociaux du psychiatre, du psychologue et du travailleur social n'ont pas toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui. Ces vocations ont radicalement changé au cours du XX^e siècle. L'idée selon laquelle les professions liées à la santé mentale font une sorte de travail pastoral et se prononcent sur la condition humaine est un développement relativement récent. Il y a cent ans, un psychiatre ne faisait pas un travail thérapeutique ou pastoral.

Un psychiatre était, tout d'abord, un administrateur. Il dirigeait de grandes institutions, et ses principales responsabilités consistaient à assurer la sécurité, fournir trois repas par jour et un environnement agréable à la campagne dans lequel les personnes qui s'étaient écroulées pouvaient échapper au stress de la vie et se réparer. En tant qu'administrateurs, les psychiatres étaient chargés de fournir un milieu propice à la guérison.

En second lieu, ils étaient médecins. S'il y avait un aspect médical à la situation, comme une démence liée à l'alcoolisme, à la syphilis ou à une tumeur au cerveau, un diagnostic médical était prononcé et un traitement pouvait être proposé. Ce n'est qu'après la première visite de Freud en Amérique au début des années 1900 que le rôle psychothérapeutique a commencé à être associé au rôle d'administrateur médical. Fait intéressant, les psychiatres sont retournés ces vingt dernières années dans leur domaine plus médical, somatique et biologique, d'autres praticiens – psychologues, travailleurs sociaux et conseillers pastoraux – ayant contesté leur domination dans le monde de l'« accompagnement pastoral » thérapeutique.

Les significations derrière les étiquettes professionnelles sont changeantes. Il y a cent ans, un travailleur social se rendait dans les quartiers pour s'assurer que les bébés ne seraient pas empoisonnés par un lait frelaté. Les travailleurs sociaux aidaient les femmes enceintes et les mères qui allaitaient, aidaient à combattre les injustices, aidaient avec les conditions de logement. Ils étaient essentiellement orientés vers les bonnes œuvres et l'aide aux personnes. Ce n'est qu'à partir des années 1920 que leur rôle a commencé à évoluer vers l'aide psychologique. A l'époque, une controverse est apparue au sein de la profession qui n'a jamais cessé. Les instituts de formation au travail éducatif et social mettent l'accent sur l'un ou l'autre de ces rôles. Certaines écoles orientent leur formation vers la recherche d'emploi, les conditions de logement et la vie associative ; d'autres se concentrent sur le rôle psychothérapeutique.

Il y a cent ans, un psychologue ne faisait rien qui fût lié de près ou de loin à la psychothérapie ou au *counseling*. Un psychologue était un scientifique, un physiologiste qui faisait des recherches sur des choses comme l'arc réflexe – il piquait votre doigt avec une aiguille et observait comment vous réa-

gissiez. La psychophysiologie et la psychologie expérimentale étaient au cœur du rôle du psychologue.

Pendant la Première Guerre mondiale, leur rôle a commencé à s'élargir lorsqu'ils se sont vu confier la tâche de tester les soldats. Avec quatre millions de personnes appelées sous les drapeaux, comment les militaires auraient-ils pu s'en charger eux-mêmes ? Les tests d'intelligence, d'orientation et d'aptitude ont élargi le rôle du psychologue. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que les psychologues sont devenus des psychologues cliniciens et des psychothérapeutes faisant beaucoup de relation d'aide. Ces développements sont liés à des événements historiques. Or les meilleures analyses indiquent que l'évolution des professions liées à la santé mentale vers la psychothérapie est l'inverse de ce qui s'est produit dans l'Eglise. Autrement dit, alors que l'aide psychologique augmentait dans les professions liées à la santé mentale, l'entretien pastoral en tête à tête s'affaiblissait dans l'Eglise.

Le recul de l'Eglise

Les chrétiens ont reçu de riches connaissances concernant un accompagnement pastoral qui comprenne vraiment les gens, creuse patiemment dans leur vie, avec amour, vérité et puissance. Cette richesse a été malheureusement très peu exploitée.

Le côté obscur de cette vérité est que l'Eglise s'est montrée intellectuellement dépendante, structurellement subordonnée et faible dans sa pratique. L'Eglise a eu tendance à penser que le peuple de Dieu avait besoin d'apprendre d'Adler, Freud, Skinner, Rogers et Jung. Nous nous sommes laissé persuader qu'ils détenaient la vérité, qu'ils connaissaient vraiment les gens et que nous devions nous soumettre

à leurs connaissances. Nous nous en sommes remis à eux intellectuellement.

L'Eglise a aussi été structurellement subordonnée. Dans de nombreux cas, elle s'est contentée de renvoyer les gens vers les « spécialistes ». Elle a donné l'impression qu'on pouvait compter sur elle dans une certaine mesure pour reconforter les personnes en souffrance, mais que dans les cas plus graves son rôle était d'orienter vers des professionnels plus qualifiés. Nous sommes devenus structurellement subordonnés.

L'Eglise s'est également montrée faible dans sa pratique. Sa théologie pratique et ses entretiens en tête à tête ont été généralement défailants. D'un côté, l'Eglise a tendance à être superficielle et moraliste : « Passe du temps avec Dieu, va à l'Eglise, et tous tes problèmes disparaîtront. » De l'autre côté, on met en avant une sorte de spiritualité de la réparation instantanée : « Aie une expérience extraordinaire avec Dieu, laisse Dieu agir, chasse le démon de colère, et en un instant tous tes problèmes seront résolus. » Tous les problèmes qu'il faudrait traiter entre les deux – se connaître soi-même en profondeur, connaître les autres, les aimer et travailler patiemment avec eux – ont tendance à être confiés aux autres professions, et le rôle de l'Eglise est devenu secondaire.

Le sociologue Andrew Abbott a analysé la façon dont l'Eglise avait reculé alors que les professions psychosociales gagnaient du terrain. Voici ce qu'il dit concernant la fin du XIX^e siècle :

Les analyses du clergé restent primitives. La reconnaissance progressive des troubles de la personnalité comme catégories légitimes relevant du travail professionnel n'a pas produit d'effort sérieux de la part du clergé pour les conceptualiser. L'incapacité du clergé à fournir un fondement académique à sa pratique concernant les troubles de la personnalité a fini par révéler son incompétence. Si une autre profession devait éta-

blir un diagnostic et des systèmes thérapeutiques pertinents, l'autorité culturelle simpliste du clergé serait facilement remplacée⁷.

C'est exactement ce qui s'est produit dans la période qui a suivi 1880. Abbott estime que les membres du clergé dans les années 1920 avaient perdu toute autorité culturelle concernant les troubles de la personnalité. L'Eglise n'était pas jugée capable d'apporter des réponses profondes et rigoureuses. Elle a été repoussée dans les marges du piétisme et du moralisme.

Analysant la situation des années 1920, Abbott écrit :

C'est pendant cette période qu'est apparu le mouvement d'éducation pastorale clinique, un mouvement de formation pastorale visant à donner aux jeunes membres du clergé une expérience directe avec les troubles de la personnalité récemment définis. Les séminaristes apprenaient les rudiments de la nature humaine des psychiatres, des psychologues et des travailleurs sociaux qui connaissaient ces rudiments ; c'est-à-dire, *des professionnels qui maîtrisent actuellement les définitions de ceux-ci* [italiques ajoutés]⁸.

La psychologie séculière faisait des affirmations qu'elle était capable d'étayer ; l'Eglise et la culture y ont adhéré. Les gens qui connaissaient la nature humaine se trouvaient dans les professions liées à la santé mentale. L'Eglise devait désormais consulter les autorités séculières pour apprendre les rudiments de la nature humaine.

⁷ Andrew Abbott, *The System of Professions : An Essay on the Division of Expert Labor*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, p. 186.

⁸ *Ibid.*, p. 309.

La démission de l'Église

Bref, l'Église du Christ a perdu le cœur de son ministère, la compréhension et le soin des âmes. Ce domaine est devenu celui des professions séculières, et l'Église a été repoussée dans les marges.

Vers qui se tourne-t-on lorsqu'il s'agit de comprendre le cœur humain ? La psychologie séculière. Prenez la question de l'auto-séduction. Freud parlait de « mécanismes de défense ». Ce qu'il décrivait était, bibliquement, la séduction du péché, mais les analyses profondes de ce phénomène ont été interprétées pour correspondre à une autre vision du monde, et ce travail n'a pas été fait par les chrétiens. De la même façon, l'impact de nos situations, de nos traumatismes, de nos souffrances, des torts que nous avons subis, ainsi que les influences plus subtiles de l'environnement social sont des choses dont la Bible parle. Ce sont des données bibliques de base ! Mais le monde les a récupérées et reconfigurées.

Où considérez la question des motivations. Pourquoi les gens font-ils ce qu'ils font ? Comment analyser leur système de croyances ? Leurs envies irrésistibles ? Leurs peurs ? Comment ces choses façonnent-elles l'identité et affectent-elles le fonctionnement de la conscience ? Ici encore, des thèmes et des enjeux intrinsèquement bibliques sont devenus le domaine de personnes extérieures à l'Église.

Beaucoup d'autres choses ont également quitté le domaine de l'Église : le changement progressif, le conflit interpersonnel, l'éducation des enfants, la communication, les comportements addictifs, toutes les émotions négatives – la culpabilité, l'anxiété, la dépression, la colère, la peur de vieillir, la mort. Ce sont des choses dont parle l'Écriture, mais elles sont devenues le domaine des professions liées à la santé mentale que la plupart des gens considèrent aujourd'hui comme détentrices de la vérité, de l'amour et du pouvoir. Ces professions « savent » comment les gens fonctionnent.

Elles sont chargées d'aimer, d'aider et de prendre soin, et elles semblent faire une différence.

L'Eglise vit en marge des débats importants, sa pratique étant trop superficielle ou trop mystique. Les gens du XX^e siècle observent la vie humaine et disent : « La religion ne fonctionne pas ! L'Eglise n'apporte aucune réponse pertinente ! » Seuls les psychologues s'intéressent aux vrais problèmes à l'intérieur de l'âme humaine. Et pourtant la Bible aborde ces problèmes en profondeur.

La responsabilité des chrétiens est de se réapproprier ces questions. Comment revendiquons-nous notre place dans les débats importants au sujet des gens, de leurs problèmes et des solutions ?

Les opportunités actuelles de l'Eglise

Notre époque offre aux chrétiens des opportunités de se réapproprier les questions de la relation d'aide et de la psychologie. Dans notre culture, je crois que les psychothérapies sont maintenant vulnérables à une critique chrétienne réfléchie. Premièrement, il y a eu une fragmentation radicale et croissante des psychologies tout au long du XX^e siècle. Cela rend l'idée selon laquelle la psychologie serait la vérité – la révélation et la science de notre temps – de moins en moins défendable. Lorsqu'une discipline a de nombreux systèmes qui se contredisent mutuellement, il faut en déduire qu'il n'y a pas une mais des psychologies. Et s'il en est ainsi, il est difficile de prétendre détenir la vérité. Les principaux théoriciens – Freud, Jung, Maslow, Skinner et d'autres – ne s'accordent pas les uns avec les autres. Leurs successeurs ne croient même plus à la possibilité d'une théorie unifiée et se contentent de proposer des microthéories et des combinaisons éclectiques.

En outre, les professions liées à la santé mentale ont fait l'objet de critiques sévères de la part d'historiens et de philosophes de la science et de la médecine. Même des non-chrétiens se sont inquiétés de la médicalisation des problèmes de la vie. Si le crime, l'alcoolisme ou les problèmes liés à l'enfance sont considérés comme des troubles médicaux et non comme des problèmes fondamentalement moraux, quelles en sont les implications sociales ? Les gens qui réfléchissent à la nature de la justice, de la morale publique et de la vie civile s'inquiètent sérieusement de la médicalisation des problèmes de comportement.

Les historiens de la science ont aussi émis leurs critiques et leurs réserves. Thomas Kuhn et Carl Popper ont été les plus influents ces trente dernières années. Ni l'un ni l'autre ne croyaient que les psychologies étaient de la science. Ils les considéraient comme plus proches du mythe, de la philosophie, de la religion et de la politique. Les psychologies ne sauraient prétendre, selon Kuhn et Popper, au statut scientifique, étant donné qu'elles traitent profondément de vision du monde et de questions morales.

Charles Rosenberg, le plus grand historien américain de la médecine et, dans une certaine mesure, un ami de la psychiatrie, a offert une critique frappante de la légitimité de la psychiatrie au sein de la culture. Il fonde celle-ci sur trois choses. Il dit tout d'abord que la psychiatrie en tant que spécialité médicale est en grande difficulté parce que sa prétention à en être une repose sur le fait d'être considérée comme une science médicale. Or beaucoup de médecins sont très dubitatifs au sein du monde médical. Ils craignent que des sorciers se soient introduits d'une façon ou d'une autre dans le camp des sciences dures. Par conséquent, alors que la psychiatrie a besoin d'être considérée comme de la médecine pour être légitime, elle est sous le feu de ses pairs.

Deuxièmement, Rosenberg souligne une chose très curieuse dans la psychiatrie elle-même. Les aspects de la psychiatrie qui sont les plus proches de la médecine, comme le traitement des psychoses du sida en phase terminale, des tumeurs cérébrales et de la maladie d'Alzheimer – des problèmes comportant des éléments physiologiques évidents – ont le statut le plus bas au sein de la profession. Ce domaine de responsabilité relevant de la « science dure » est relégué aux formes de soins de la maison de repos et de l'hôpital psychiatrique ; ici la psychiatrie n'est pas très différente de ce qu'elle était au XIX^e siècle.

Quels sont les aspects de la psychiatrie qui ont le statut le plus élevé ? Comme le dit Rosenberg : « Une bonne partie de la littérature psychiatrique la plus influente de notre siècle consiste en affirmations générales sur la condition humaine. »⁹ Y ont contribué des hommes comme Freud et Jung et des psychologues comme Maslow et Skinner. Rosenberg estime que les revendications de la psychiatrie en tant que théologie et philosophie porteuse de sens sont très douteuses. Vous avez donc une profession qui dédaigne les éléments relevant de la science dure – ceux-là mêmes qui lui donnent une légitimité (« nous sommes une science médicale ») –, et dont la revendication la plus séduisante (être les arbitres de la réalité) est aussi la plus discutable. En fin de compte, les psychologies rivalisent avec les autres religions et les autres visions du monde.

Le troisième point de Rosenberg est que, dans l'ensemble de la société, les professions liées à la santé mentale se sont vu confier un vaste territoire : l'éducation des enfants, la criminalité, la délinquance juvénile et les difficultés de la vie de tous les jours – anxiété, inquiétude, dépression, colère, relations interpersonnelles, conflit. Mais elles ne peuvent pas

⁹ Charles E. Rosenberg, *Explaining Epidemics and Other Studies in the History of Medicine*, New York, Cambridge University Press, 1992, p. 252.

fournir de solutions. En tant que chrétiens, nous savons qu'elles ne peuvent pas délivrer les gens parce qu'elles ont affaire au péché et à la misère, aux tourments de la vie sur une planète qui vit dans les ténèbres. Rosenberg parle du « gouffre amer » entre les attentes et l'accomplissement, lorsque la société attend de la psychiatrie qu'elle apporte des réponses à la délinquance juvénile, l'anxiété, la dépression et l'insignifiance.

Formuler la solution chrétienne

Si notre culture a longtemps accepté sans réfléchir les affirmations de la psychologie, les choses sont en train de changer. Mais le fait que la foi biblique puisse être formulée de manière positive pour reconquérir le terrain perdu m'encourage encore plus. L'Écriture aborde tous les aspects de l'expérience humaine. Nous avons l'occasion de présenter une solution distinctivement chrétienne au monde dans lequel nous vivons.

Nous pouvons proposer à notre génération les ressources d'un christianisme cohérent avec ses présuppositions. Prenons la métaphore bien connue des cinq aveugles et de l'éléphant. Chacun décrit ce dernier différemment, comme un mur, un serpent, une corde, un arbre ou une feuille, selon la partie du corps qu'il est en train d'examiner. La parabole a souvent été utilisée pour souligner le rôle des présuppositions dans notre façon de voir les choses.

Mais imaginez que les aveugles ne le soient pas réellement ; ils souffrent d'un rétrécissement du champ visuel et d'un sévère astigmatisme. L'homme qui prend la patte de l'éléphant pour un arbre est tout près de lui. Il s'intéresse aux troncs d'arbres et étudie attentivement la patte. Il produit un traité extrêmement savant sur la nature de l'écorce de l'arbre et des insectes qui y ont élu domicile et semblent causer des

dommages. Il décrit le fait qu'enfoncer un objet tranchant dans l'écorce provoque le jaillissement d'une sève rouge. Il ne peut expliquer pourquoi elle s'écoule de manière rythmique, mais il décrit en détail la sève rouge de cet « arbre ». Il a aussi une théorie qui explique pourquoi l'arbre se déplace de temps en temps. Cela semble contradictoire avec ce que nous savons des arbres, et pourtant, on dirait que l'arbre bouge. Il parle de façon très détaillée des cataplasmes qui peuvent être utilisés pour arrêter le flux de sève et des crèmes qui peuvent être appliquées sur l'écorce pour tuer les insectes...

Maintenant imaginez qu'en tant que chrétiens nous nous tenions à une douzaine de mètres de l'éléphant. Nous pouvons affirmer qu'il s'agit d'un éléphant ! Nous voyons les gens tels qu'ils sont : créés à l'image de Dieu, en révolte contre lui, susceptibles d'être rachetés en Christ et transformés par la puissance du Saint-Esprit. Mais parce que nous nous tenions à distance, nous ne savions pas que les genoux saignaient. Nous ne savions pas que des insectes s'étaient logés dans les plis de la peau. Nous ne savions même pas que la peau avait des plis parce que nous étions trop éloignés. Nous ne connaissions pas les détails du problème de l'éléphant, c'est pourquoi nous n'avons jamais envisagé d'apporter un remède spécifique, une pommade pour les genoux ensanglantés.

Cela illustre bien notre dilemme actuel. En tant que chrétiens, nous nous sentons interpellés par les personnes qui étudient si méticuleusement l'éléphant. Nous n'avions jamais remarqué que du sang sortait des genoux ni que des insectes y avaient élu domicile. Une telle perspicacité nous interpelle, nous reprend, nous oblige à revoir notre copie et à creuser la question théologiquement. Mais nous savons en même temps qu'ils saisissent mal les problèmes et que les solutions qu'ils proposent sont erronées. Nous sommes frappés par

l'absurdité de leurs conclusions. « Comment peuvent-ils dire que c'est un arbre ? Ce n'est pas de la sève ; c'est du sang ! Ce n'est pas de l'écorce ; c'est de la peau ! C'est un éléphant, pas un arbre ! » Ce dilemme illustre l'attitude des chrétiens à l'égard des sciences humaines.

Critique radicale et humble service

D'une part, un dialogue chrétien avec notre temps inclura une critique radicale des systèmes psychothérapeutiques et psychologiques. Ils ont tort. Ils sont tous condamnés à se tromper parce qu'ils ne prennent pas en compte la nature pécheresse de l'homme. Notre condition s'explique, d'une façon ou d'une autre, par ce qui nous arrive ou par les choix que nous faisons, indépendamment de toute considération morale. Quand une théorie humaniste dit que vos besoins n'ont pas été satisfaits par vos parents, lorsqu'une théorie psychodynamique affirme que le traumatisme que vous avez subi dans votre enfance a déterminé votre vie, quand une théorie comportementale dit que vous avez été conditionné par des forces socioculturelles ou quand une théorie physiologique explique les problèmes de la vie en termes de génétique, de neurophysiologie et de déséquilibre chimique, chacune d'elles s'efforce de vous apporter une réponse différente du salut en Christ.

Cela fait partie de la tromperie du péché. Les systèmes ne sont pas neutres. Si la Bible a raison de dire que la vie n'a pas de sens en dehors de Dieu, et que je crée par ailleurs un système d'interprétation qui écarte cette vérité, je commets une erreur fondamentale. En tant que chrétiens, nous pouvons critiquer avec force un tel système.

D'autre part, nous devons aussi reconnaître avec humilité que l'Eglise a échoué. Les chrétiens du XX^e siècle se sont avérés incapables de s'intéresser à ce que les gens vivaient

réellement. Nous n'avons pas voulu nous salir les mains ni prendre soin des gens avec patience et perspicacité. Trop souvent la foi chrétienne a offert des réponses mystiques ou légalistes aux malheurs de l'humanité.

En quoi consiste un engagement nouveau, profond et pratique ? Tout d'abord, nous voulons comprendre comment le péché influence le travail du psychologue qui écrit son traité sur « les coléoptères et la sève rouge de l'arbre ». Nous voulons être capables de distinguer (1) ce que le psychologue décrit, (2) sa grille d'interprétation et (3) quelles en sont les implications thérapeutiques.

Prenons à titre d'exemple l'ouvrage d'Alfred Adler, *Understanding Human Nature*. Soixante-dix pages sont consacrées à une des descriptions les plus fines de la corruption humaine que je connaisse. Ce qui est intéressant, c'est qu'Adler ne croit pas à la corruption totale ; il ne croit pas au péché. Mais il analyse les raisons pour lesquelles les gens agissent de manière stupide. Il s'intéresse à la cruauté de la vie et étudie les ruses, le chaos et l'égoïsme. Il a vraiment à cœur d'aider, mais c'est là qu'on voit les effets trompeurs du péché. Les observations d'Adler ne sont pas de simples idées philosophiquement neutres qu'un chrétien pourrait transférer telles quelles dans un cadre chrétien. Adler se sert d'une grille d'interprétation pour décrire la réalité. Cela a un triple effet même sur les « données » fournies par Adler.

L'effet grossissant

Tout d'abord, les présuppositions d'Adler ont un effet grossissant. Tout se passe comme si la personne souffrant d'un rétrécissement du champ visuel et d'astigmatisme utilisait un microscope. Alors qu'elle observe attentivement les genoux de l'éléphant, elle voit ce que personne d'autre n'a

jamais vu auparavant ; elle peut offrir des détails stupéfiants sur la vie humaine. C'est l'effet grossissant.

Supposons, par exemple, que quelqu'un adhère à la théorie selon laquelle tous nos problèmes sont liés aux traumatismes que nous avons subis dans l'enfance. Il observera au microscope tout ce qui nous est arrivé dans notre passé. Il fouillera tel ou tel événement traumatique et douloureux et il trouvera des détails étonnants sur la façon dont les gens ont été blessés, maltraités, dénigrés, abusés, trompés ou égarés. Il y a là une grande richesse descriptive.

L'effet aveuglant

Mais la théorie a aussi un effet aveuglant. Elle ne voit que certaines choses. Si vous vous servez d'un microscope, il y a beaucoup de choses que vous ne voyez pas.

Par exemple, celui qui adhère à la théorie de l'influence déterminante de l'expérience infantile peut voir de nombreux détails chez la personne A, qui est anxieuse, dépressive et irritable, qui abuse de la nourriture et cherche l'amour dans des relations sexuelles sans lendemain, et qui a connu de terribles expériences quand elle était enfant.

Mais le théoricien a des œillères quand il s'agit de la personne B, qui a reçu une éducation très différente mais a les mêmes problèmes que la personne A. Elle n'a que de bons souvenirs, a été très bien élevée et traitée avec gentillesse et respect, n'a pas été trahie. Pourtant elle mange trop, a une sexualité dérégulée et manifeste de l'anxiété et de l'irritabilité. Les œillères du théoricien le poussent à exclure des choses qui l'obligeraient à réviser son interprétation.

Et il y a la personne C, qui a été abusée, maltraitée et trahie, mais qui s'en est très bien sortie. Comment intégrez-vous le Seigneur Jésus-Christ et son pouvoir de libération dans une théorie selon laquelle la trahison et l'abus contrôlent votre vie ? Cet effet aveuglant exclut de nombreuses

données nécessaires à une bonne compréhension de la vie humaine.

L'effet déformant

L'effet le plus inquiétant est la déformation généralisée. Si mes présuppositions m'amènent à maintenir que je décris des arbres et non des éléphants, cela déformera chacune de mes observations. Mes présuppositions influencent mes descriptions d'une manière fondamentale. Elles ont également une influence sur les implications, la psychothérapie, la manière d'élever les enfants, la méthode de résolution des conflits, entre autres.

Ma manière d'expliquer un problème orientera ma recherche de solutions. Si je dis, à cause de ma grille d'interprétation, que votre problème de colère témoigne de la présence d'un démon de colère, je vous proposerai de le chasser. Si j'estime que votre problème de colère est lié au manque d'amour dont vous avez souffert dans votre enfance, j'essaierai de répondre à votre besoin d'amour. Si je pense que votre problème de colère provient de problèmes cognitifs qui déforment votre interprétation de la réalité, je chercherai à changer votre manière de penser, à changer la façon dont vous interprétez votre univers. Si je pense que la raison pour laquelle vous êtes en colère est que vous êtes Bélier ascendant Sagittaire et que mars est un mauvais mois pour les Bélier, je vous conseillerai de suivre votre horoscope et de faire profil bas.

Votre grille d'interprétation vous oriente vers des solutions qui correspondent à votre diagnostic. Si je pense que vous êtes programmé pour être agressif parce que la colère est une réaction génétique, physiologique et hormonale à n'importe quelle menace, j'en conclurai qu'il est inutile d'espérer le moindre changement. J'essaierai donc de contrô-

ler au mieux la situation en vous privant de liberté ou en vous prescrivant des calmants.

La tâche de réinterprétation

La grille d'interprétation d'une personne contrôle sa description de la réalité et les conséquences qu'elle en tire. C'est ici que nous pouvons, en tant que chrétiens, évaluer les systèmes de croyances de notre culture. Nous pouvons interagir avec les présuppositions et nous engager dans une tâche de réinterprétation. Celle-ci consiste à démonter le cadre de référence de nos contemporains et à leur présenter les choses sous un autre angle. En tant que chrétien, je peux dire :

Les choses que vous avez décrites comme l'écorce et la sève d'un arbre se comprennent mieux s'il s'agit d'un éléphant. En fait, s'il s'agit d'un éléphant, beaucoup de choses que votre théorie ne pouvait expliquer prennent sens, comme l'écoulement rythmique de la sève et le mouvement des troncs d'arbres.

Pour passer de la métaphore de l'éléphant à l'être humain, supposons que vous pensiez que le fait d'avoir des parents instables fait automatiquement de vous une personne instable. Considérons maintenant le fait que certaines personnes qui ont grandi dans une famille instable sont devenues des personnes équilibrées, et que d'autres qui avaient de bons parents sont devenues des personnes instables. Vous devriez enlever vos œillères et regarder les choses sous un angle différent. Cette tâche de réinterprétation est au cœur de la rencontre apologétique et de l'annonce de l'Évangile à ceux qui ont été influencés par la psychologie.

L'exemple de l'estime de soi

Voyons comment la tâche de réinterprétation fonctionne avec l'exemple d'une faible estime de soi. Un scénario typique décrit une personne avec des parents très exigeants qui réagit en ayant une faible estime de soi et tous les comportements qui l'accompagnent. La personne est prête à tout pour se faire aimer de ses parents. Peut-être a-t-elle un comportement sexuellement immoral, ou peut-être fait-elle un usage destructeur de la nourriture, cherchant d'une certaine manière à attirer l'attention de quelqu'un. Ses parents étaient capricieux et manipulateurs ; peut-être étaient-ils violents et ont-ils trahi sa confiance. Elle est prisonnière d'un sentiment d'échec et de culpabilité, essayant de plaire aux gens sans jamais y parvenir.

Notre culture voit ce genre de cas et dit que c'est un problème de « faible estime de soi ». La solution consiste à essayer de créer un sentiment de plus grande confiance en soi. Une clé est de trouver un thérapeute ou un groupe très accommodant dont la règle cardinale est : « Je t'accepterai. » (Carl Rogers utilise l'expression « regard positif inconditionnel », une attitude fondamentale d'affirmation, de validation et d'acceptation totale.)

Supposons qu'une des choses qui pèsent sur cette personne est qu'elle ne gagne que 18 000 euros par an en tant qu'infirmière alors que ses parents voulaient qu'elle devienne médecin et gagne beaucoup plus. Elle s'est efforcée de satisfaire ses parents sans jamais y parvenir. Le thérapeute très accommodant lui dira que ce n'est pas grave si elle ne gagne que 18 000 euros et n'est qu'une infirmière. C'est acceptable. Vous êtes vous-même. Ayez confiance en vous-même ! Affirmez-vous ! Soyez heureuse de ce que vous êtes ! Il lui offre une contrefaçon de l'amour et une contrefaçon de la vérité. Mais ces réponses réveillent de mauvais souvenirs chez cette personne. Elle a été malheureuse et désespérée,

remplie de crainte et d'anxiété, peut-être facilement irritable, peut-être même un peu paranoïaque. Soudain, elle se trouve dans une nouvelle situation. On lui dit qu'elle n'a pas besoin de plaire à ses parents. Elle gagne à être connue telle qu'elle est. Elle peut s'accepter elle-même. Le thérapeute l'accepte, et les autres personnes dans le groupe de soutien l'acceptent. Ses critères d'auto-évaluation deviennent plus « réalistes ».

On peut imaginer quel soulagement la personne éprouvera. Elle se sentira mieux ; ses comportements seront peut-être moins compulsifs ; elle développera un certain sentiment de satisfaction, deviendra moins nerveuse et plus confiante, moins facilement irritable, et moins anxieuse. Beaucoup de gens se satisfont de tels résultats.

Que faisons-nous en tant que chrétiens dans une telle situation ? Certaines de nos catégories bibliques fondamentales nous disent, par exemple, qu'il est vrai que nous vivons tous dans un monde qui cherche à nous façonner et à nous inculquer un système de valeurs douteux. Il est également vrai que les autres peuvent nous faire du tort de plusieurs manières.

Notre système nous dit aussi que nos réactions, nos comportements et nos émotions viennent de quelque part. On trouve dans la Bible d'immenses trésors pour comprendre les motivations humaines à la lumière de la chute. Par exemple, on pourrait dire que cette personne est sous l'emprise de ce que la Bible appelle la crainte de l'homme. Cela se traduit de la manière suivante :

J'ai besoin de l'approbation de mes parents. Si je ne peux pas avoir la leur, j'essaierai de l'obtenir de quelqu'un d'autre. Si je dois coucher avec quelqu'un pour obtenir son approbation, je le ferai. Si je ne peux pas l'obtenir, je mettrai de la nourriture dans ma bouche pour combler le vide. J'ai soif d'approbation. Je m'inquiète de ce que ces gens pensent de moi. Ça ne marche jamais parce que je vis pour leur plaire, alors qu'ils sont impossibles à satisfaire, et je suis à bout de nerfs. J'ai aussi un pro-

blème avec ce que la Bible appelle l'orgueil. Je cherche à réussir quelque chose afin que ma vie vaille la peine d'être vécue. Je pense que si j'étais médecin et gagnais 80 000 euros par an, ma vie serait une réussite. Parce que la barre est trop haute pour moi, ma vie est un échec.

D'un point de vue biblique, ces réactions sont parfaitement compréhensibles – non comme le produit d'une situation difficile, mais comme le produit de l'interaction entre une situation difficile et trompeuse et un cœur qui réagit aux pressions qu'il subit avec ses propres solutions pécheresses. Ces réactions proviennent d'un cœur dirigé par la crainte de l'homme et l'orgueil.

C'est là qu'une analyse chrétienne devient radicale. Nous voyons le « succès » thérapeutique du psychothérapeute et disons :

Je peux reconnaître que vous avez apporté un certain soulagement à cette personne, mais elle n'a absolument pas changé au niveau des motivations. Elle continue à craindre les gens et à rechercher l'approbation humaine. La seule chose qui ait changé, c'est l'objet de son attention. Au lieu de chercher à plaire vainement à ses parents et d'être à bout de nerfs, elle cherche maintenant son bonheur dans un thérapeute ou un groupe de soutien accommodant. Pas étonnant qu'elle se sente mieux. On pourrait dire que son idolâtrie a été réhabilitée ! L'idolâtrie qui autrefois rendait sa vie misérable l'aide à mieux s'accepter. Elle cherche à s'entourer d'autres personnes accommodantes. Elle passe moins de temps dans des comportements destructeurs et à se comparer aux autres et elle a réajusté ses objectifs de manière à pouvoir les atteindre. Maintenant elle dit qu'être infirmière et gagner 18 000 euros par an est acceptable. Cela n'a rien de déshonorant.

Son orgueil et son autosuffisance ont aussi été réhabilités.

Le paradigme biblique

D'un point de vue biblique, cette personne souffrant d'une faible estime de soi a été induite en erreur. Elle se sent mieux, mais sa vie a-t-elle été réellement transformée ? Les buts qu'elle s'est fixés sont-ils dignes du projet de Dieu pour ses créatures ? Où est l'amour ? Où est la joie ? Où est la gratitude ? Où est l'obéissance ? Où est l'esprit de sacrifice ? Où est le courage d'aimer ses ennemis ? Où est la croissance à la ressemblance de Jésus ? Une confiance en soi « réaliste » n'est pas un trait de caractère chrétien !

Se sentir mieux dans sa peau, être heureux et avoir confiance en soi sont des buts dérisoires. Il y a des choses beaucoup plus importantes à viser ; en fait, ces choses nous sont données par surcroît lorsque notre cœur est renouvelé par la grâce. Si la crainte de l'homme est remplacée par la confiance en Dieu, et si l'orgueil est remplacé par une humilité qui cherche à plaire au Christ miséricordieux, alors des fruits d'une autre sorte apparaissent. Nous avons un nouveau cœur, de nouvelles valeurs et de nouvelles priorités. Nous avons un nouveau Dieu.

Ce qui se passe en somme même dans une « psychothérapie » réussie, c'est une réhabilitation des anciens dieux, et non une rencontre avec le Dieu vivant et vrai. En tant que chrétiens, nous pouvons nous intéresser à la manière dont les non-chrétiens voient les problèmes humains. Nous pouvons aussi examiner les solutions qu'ils proposent et leur appliquer un nouveau paradigme. Nous pouvons analyser leurs présuppositions, en souligner les incohérences et réinterpréter leur vision des choses d'une manière radicale et biblique.

Nous avons affaire en permanence à des gens influencés par la psychologie. Peu d'entre eux sont des psychologues. Ils sont assis à côté de nous à l'église, ils souffrent d'une

faible estime de soi, d'une dépendance sexuelle ou d'un trouble de l'alimentation.

Bien qu'ils soient imprégnés de psychologie, nous pouvons leur venir en aide. En offrant une interprétation plus profonde et plus riche de la réalité, nous avons la possibilité d'édifier l'Église et de lancer un défi au monde séculier. Nous pouvons proposer un changement de paradigme qui donne un sens aux choses qu'ils voient. Ce qu'ils appellent écorce, nous l'appelons peau. Ce qu'ils appellent sève, nous l'appelons sang. Ce qu'ils appellent guérison, nous l'appelons repentance et foi en Christ. Notre analyse du problème est plus radicale que la leur parce que nous savons que c'est un problème entre l'homme et Dieu. La solution que nous proposons est plus efficace que la leur parce que nous avons un Sauveur qui a résolu ce problème, qui a subi la colère de Dieu à notre place et nous transforme par le Saint-Esprit.

Le test de la véracité de toute analyse de la condition humaine est sa capacité à présenter le Christ comme la vraie réponse aux besoins humains. Le test de tout dialogue réellement chrétien avec les psychologies et les psychothérapies est sa capacité à les appeler à se repentir de leur vision déformée de la réalité.

Le pèlerin en chef et les pèlerins : la solidarité entre le Christ et ceux qui marchent à sa suite dans l'épître aux Hébreux¹

W. Gordon CAMPBELL

Professeur de Nouveau Testament
Union Theological College, Belfast

I. Introduction

Dans ma contribution orale, j'ai répondu à l'initiative porteuse et très stimulante des organisateurs de la conférence d'aborder l'épître aux Hébreux sous l'angle des frontières qu'elle trace en examinant de près le motif bien connu du mouvement qui apparaît dans le livre, notamment en 4.14-16 et 10.19-22, où Jésus est décrit comme traversant les cieux (4.14) ou ouvrant l'accès à la présence de Dieu (10.20) et où les destinataires sont exhortés, en tant que disciples, à entrer à leur tour (10.19) et à s'approcher eux aussi (4.16 ; 10.22).

Aujourd'hui, les biblistes emploient des notions comme la liminarité ou la spatialité critique pour conceptualiser le

¹ N.D.E. : cet article est la traduction de la contribution de l'auteur à R. Burnett, D. Luciani & G. Van Oyen (eds), *The Epistle to the Hebrews. Writing at the Borders* (ISBN 978-90-429-3322-4), "The Pilgrim Leader and the Pilgrims : Way-faring Solidarity between Christ and his Followers in Hebrews". Nous remercions Peeters Publishers de leur aimable autorisation de publier la version française dans notre revue. Pour un plus grand confort de lecture, les mots grecs présents dans l'original ont été transcrits selon les règles habituelles.

voyage du Christ et de ses disciples dans Hébreux. Ma contribution particulière interagit avec le thème de la conférence en utilisant l'idée de *pionnier-frontalier*² pour aider à expliquer le motif du mouvement dans Hébreux, en référence au *pèlerinage*. J'estime que le pèlerinage dans Hébreux, s'il est correctement défini, fournit un concept heuristique capable d'unir – en une seule explication globale – deux trajectoires : celle par laquelle Jésus est entré dans la patrie et le sanctuaire célestes ; et celle par laquelle ceux qui comptent sur lui (12.2) le suivent par la foi jusqu'à la même destination.

Le Christ de l'épître aux Hébreux est une figure qui, lors de son voyage de retour vers le ciel, ouvre de nouveaux horizons en dégagant la voie allant du monde des humains jusqu'au sanctuaire céleste : il *nous* ouvre un chemin (10.20)³. A la lumière du thème de la conférence, il est assez facile de voir comment le Christ en tant que précurseur ou les destinataires implicites en tant que disciples pourraient faire face à des seuils et franchir des frontières. Mon objectif est d'examiner plus particulièrement les liens entre le Christ qui

² Ma communication était intitulée « Les pionniers-frontaliers de l'épître aux Hébreux, au confluent de la christologie et de la vie chrétienne ». Le nom *frontalier* désigne quelqu'un qui, tout en vivant dans une juridiction, traverse la frontière pour travailler dans une autre – un scénario courant au sein de l'Union européenne. En tant qu'exégète d'Irlande du Nord (habitué à la frontière irlandaise) et francophone, j'ai réfléchi à ma propre expérience des frontières géographiques, culturelles et linguistiques, en allant à la conférence sur Hébreux à Louvain-la-Neuve et en interagissant avec d'autres participants européens ou nord-américains. Je me suis demandé si ma vie et mon travail exégétique – dans une diversité de contextes à travers plusieurs frontières – ne renforçaient pas quelque peu pour moi le rôle de pionnier-frontalier suggéré par le texte lui-même. C'est pourquoi la notion de pionnier-frontalier a été retenue dans une certaine mesure dans ce qui suit.

³ Pour ce qui concerne la christologie de l'épître aux Hébreux, je me concentrerai ici sur la description de ce que ma tradition calviniste appellerait la maturation progressive du Christ humain par ses souffrances et son obéissance fidèle, et donc sa qualité d'exemple à imiter pour ceux dont le parcours de vie est aligné sur le sien.

franchit de nouvelles frontières en faveur de ses disciples, en tant que Pionnier-Frontalier par excellence, et ceux qui suivent ses traces en voyageant vers et même au-delà des mêmes frontières – s’aventurant même « hors du camp », par solidarité avec Jésus qui est allé « hors de la porte de la ville » (13.12-13).

II. Solidaires dans le même voyage

Les exégètes contemporains doivent encore beaucoup à Ceslas Spicq, qui a vu très clairement que Jésus n’entreprenait pas seul ni pour lui-même son itinéraire :

Le Fils et les fils marchent ensemble, associés et solidaires dans la même entreprise, *métochoï tou Christou* (III, 14), comme un pasteur et son troupeau, *ton poiména tón probatón ton mégan* (XIII, 20) ; ils forment un même et unique groupe de marche⁴.

Lorsque Jésus marche, il le fait en faveur de ceux qui marchent sur ses traces par la foi, voyageant à leur tour vers et au-delà des mêmes frontières, les yeux fixés sur lui. Pratiquement toutes les données d’Hébreux relatives à ce qui pourrait être appelé la *solidarité de voyage* du Christ et de ses disciples sont mises en avant dans la description que fait Spicq du rôle de dirigeant exercé par le Christ en faveur de ses disciples et inspirant leur vie de disciples. Lorsque Spicq surnomme le Christ d’Hébreux « chef et guide »⁵, dans une prêtrise dont l’efficacité est démontrée par sa pénétration au-delà du voile (6.16), il le désigne aussi par l’autre terme très intéressant de « migrateur »⁶. Pour Spicq, ce concept résume

⁴ C. Spicq, *L’Épître aux Hébreux*, Paris, Gabalda, 1952, vol. 1, p. 301.

⁵ *Ibid.*, p. 300. Spicq intitule « Le Christ, chef et guide » la dernière partie d’une présentation de Jésus, Fils de Dieu dans Hébreux. La signification de certaines épithètes clés d’Hébreux qualifiant le Christ sera traitée plus bas.

⁶ *Ibid.*, p. 301. Dans son sens strict, le terme « migrateur » est un adjectif qui implique une migration saisonnière, comme celle des oiseaux migrateurs ; mais

non seulement comment le Jésus d’Hébreux passe de la terre au monde céleste invisible où Dieu habite, mais comment pour ceux qui le suivent – eux-mêmes migrants par voie de conséquence – un chemin d’accès a été ouvert par celui qui est leur grand prêtre et humain comme eux.

Entré en tant que grand prêtre pionnier dans la présence de Dieu, le Christ d’Hébreux est pour ses disciples un précurseur ou *prodromos* (6.20) :

Il trace la route, il la parcourt le premier, il l’inaugure et la consacre (X, 19-20) ; les croyants n’ont qu’à le suivre pour pénétrer à leur tour dans le ciel. Le salut [...] est à envisager dans sa phase terrestre sous la forme d’une marche victorieuse, le franchissement d’un obstacle, l’entrée dans un Temple⁷.

Spicq conçoit le Christ, en tant que précurseur, et ses disciples, dont la route est assurée par leur guide, comme étant en mouvement et engagés sur un itinéraire aboutissant au sanctuaire céleste. Deux autres termes clés méritent notre attention : *aïtios* et *archègos*. Pour différencier ces termes, Spicq souligne qu’en décrivant le Christ en 5.9 comme *aïtios sôtèrias aiōniou*, Hébreux évoque la réussite du voyage inaugural, alors que par la désignation parallèle de *archègos tès sôtèrias* (2.10) Hébreux exprime comment les voyageurs sont accompagnés et pris en charge à toutes les étapes de leur propre voyage :

Le Fils de Dieu incarné, chef de la création, prend en charge l’humanité (*archè*, XII, 2), l’accompagne sur ses propres chemins, *tèn tòn hagiòn hodon* (IX, 18), et la conduit au terme (*télos*) ; cf. Col I, 18 ; Ap III, 14), à la *doxa* divine (II, 10)⁸.

Spicq utilise l’adjectif de manière substantivée. Aujourd’hui, on emploierait le nom « migrant ».

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

Le succès avec lequel le Christ a atteint son but permet à l'auteur d'Hébreux de le désigner ultérieurement comme le *téleïôtès* (12.2) – pour Spicq, le guide sûr et le chef parfait⁹ qui mène son œuvre à son achèvement.

Spicq réfléchit ensuite à l'œuvre du Christ et c'est là qu'est vraiment mise en évidence la façon dont le motif du mouvement en Hébreux influence la relation étroite des disciples avec le Christ comme chef et guide. Appelant le voyage des destinataires une « pérégrination »¹⁰, Spicq se les représente comme partant de chez eux en tant que pèlerins, avec pour *archègos* – ou chef – le Christ, qui est fondamentalement la « Parole vivante et efficace, qui atteint tout pèlerin »¹¹, à la lumière de 4.12-13. Pour Spicq, c'est en tant que « Fils révélateur »¹² que le Christ montre aux pèlerins le chemin, les encourage à poursuivre et, si nécessaire, les soutient et leur dégage un chemin. Le Christ combine dans sa seule personne les rôles étroitement associés de révélateur et de prêtre, attribués dans l'Ancien Testament au prophète et à l'officiant cultuel respectivement, « si bien que la valeur de son sacrifice est présentée comme l'expression d'une voix (XII, 24) »¹³, avec son sang qui parle mieux que celui d'Abel.

⁹ S. Bénéteau, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 1, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, argumente contre une traduction de *téleïôsai* en 2.10 (ou les mots apparentés dans l'Épître) évoquant la perfection (voir p. 121 et son excursus p. 136-146). Pour lui, le mot signifie un but eschatologique d'achèvement ou de consommation, quand les choses seront finalement rendues parfaites, en même temps que la croissance progressive vers cette fin. Cela convient bien à la notion de pèlerinage. Pour A. Vanhoye, *A différent Priest. The Letter to the Hebrews* (Rhetorica Semitica), Miami, Convivium Press, 2011, p. 105, le verbe signifie « amener à une heureuse conclusion ». L'excursus "Perfection in Hebrews" in D.A. deSilva, *Perseverance in Gratitude*, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 194-204, offre une bonne introduction à ce nœud exégétique.

¹⁰ Spicq utilise ici le sens plus ancien de *pérégrination* désignant essentiellement un voyage compliqué vers un pays lointain. Le mot est régulièrement employé au pluriel aujourd'hui, avec le sens d'explorer les environs à pied.

¹¹ *Ibid.*, p. 302. Nous parlerons plus longuement du terme *archègos* plus tard.

¹² « Le Fils révélateur » est le titre de la section correspondante, p. 301ss.

¹³ *Ibid.*, p. 302.

Quant aux pèlerins, ce sont des pécheurs qui ont besoin non seulement d'un guide pour leur montrer le chemin et les précéder, mais d'un prêtre pour leur donner accès au ciel, ou (autrement dit) pour purifier leur conscience de tout péché. Par son « meilleur sacrifice » (9.23), le Christ comme grand prêtre et chef montre qu'il est aussi leur Sauveur, puisque c'est pour le salut des êtres humains qu'« il entraîne à sa suite les fils vers le ciel »¹⁴.

Un examen plus approfondi de ce « meilleur sacrifice de la meilleure alliance » conduit Spicq à considérer le Christ comme *mésitès* – un terme qui dans Hébreux fait toujours référence au « médiateur de la nouvelle alliance » (9.15 ; 12.24) :

Le Christ est l'auteur, le fondateur, le conservateur et l'instrument d'un ordre nouveau, de relations meilleures entre Dieu et son peuple. Il est à l'origine de la nouvelle Alliance, car il l'a préparée par la prédication du salut (I, 1ss ; II, 3). Il en fut l'initiateur et l'a scellée de son sang, versé en caution du pacte de Dieu et des engagements de l'homme¹⁵.

Deux aspects du Christ comme médiateur sont ici particulièrement intéressants pour notre propos. Premièrement, il est « le chef et le conducteur du peuple de Dieu pérégrinant »¹⁶ et aussi son précurseur, dont la mort « ouvre la voie que suivent ses disciples et qui débouche au ciel »¹⁷. Comme le dit Spicq dans son commentaire sur 9.24, « la raison même de l'entrée du Christ dans le sanctuaire céleste est d'y faire accéder les croyants »¹⁸. Approuvant le lien que fait Calvin entre alliance et sacrifice – « il n'y a alliance quelconque ferme et stable entre Dieu et les hommes, si elle n'est fondée

¹⁴ Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 2, p. 39.

¹⁵ Vol. 1, p. 310.

¹⁶ *Ibid.*, p. 124.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

sur sacrificature »¹⁹ – Spicq énumère les richesses que le sacrifice expiatoire du Christ garantit, à savoir la justification, la grâce, les biens divins et les forces du monde à venir.

Puis, en second lieu, et avec 9.15-17 à l'esprit, Spicq explique le rôle du Christ médiateur comme l'action d'un testateur, qui après sa mort lègue de façon irrévocable à ses frères toujours errants tous les dons qu'il possède lui-même de plein droit. Le Christ médiateur est donc « le perfectionneur et le consécrateur »²⁰, *ho téléiôtès* (12.2), du peuple de Dieu. Une fois de plus, Spicq utilise le langage du pèlerinage et du voyage : selon Hébreux, la vie chrétienne est un service du Dieu vivant (9.14), voire un service culturel, et les marcheurs ou migrants sont, comme il le dit,

des fugitifs, *hoi kataphugontes* (VI, 18), des exilés, des pèlerins, des voyageurs, *parépidemoi* (Hé XI, 13 ; cf. XIII, 13-14), soumis aux mêmes conditions de vie que la génération du désert, c'est-à-dire effectuant un exode de ce monde mauvais vers la Terre promise, le repos de Dieu²¹.

Grâce au Christ, dit Spicq plus loin,

le pèlerinage des croyants sur la terre aboutira à son terme, ils entreront dans le sanctuaire divin. Ces fidèles, devenus des élus, seront alors désignés non plus comme des nomades, mais comme des hommes arrivés, ayant heureusement achevé leur pérégrination, purs et consacrés pour prendre part à la liturgie céleste²².

Ce condensé de l'œuvre de Spicq montre que la profonde solidarité qui existe entre le Christ comme chef et ceux qui le suivent produit un double élan au cœur du motif du mouvement déployé dans le livre : *l'itinéraire du Christ*, comme

¹⁹ *Ibid.*, p. 310. Commentaire de Calvin sur Hé 7.11, cité par Spicq en note de bas de page.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 123.

²² *Ibid.*, p. 310.

précurseur et guide, dont la vie et la mort ont ouvert la voie à l'adoration céleste de Dieu, sert de modèle *au voyage correspondant de son peuple*, entraîné par son élan ; et leur chemin prend forme alors qu'ils suivent les traces de leur guide et le rejoignent à terme dans le lieu où il est entré. En même temps, on peut observer le recours fréquent de Spicq au langage du pèlerinage, ou du voyage, pour décrire le mouvement des croyants vers le sanctuaire céleste²³ et, par voie de conséquence, la façon dont ils fixent leurs regards sur le Christ *en route*.

III. Atteindre le monde céleste, avec le Christ pour chef

Mais quelle importance les biblistes devraient-ils attribuer au rôle joué, dans Hébreux, par cette *solidarité de voyage* ? Avant Spicq, Ernst Käsemann a soutenu qu'un scénario de mouvement non seulement existait au cœur de l'épître aux Hébreux mais constituait en fait son motif principal. Partant du fait qu'Hébreux reprend « l'image d'Israël errant dans le désert », Käsemann parle de « l'errance du peuple de Dieu »²⁴, situant le point de départ du motif en 3.7-4.13, où

²³ Je suis conscient que d'autres grilles de lecture pourraient être appliquées au motif du mouvement dans Hébreux, telle que celle de l'exode : voir par exemple M. Thiessen, "Hebrews and the End of the Exodus", *Novum Testamentum* 49, 2007, p. 353-369. Bien que l'exode d'Israël ressemble à certains égards à un pèlerinage, Hébreux évite le terme. L'emploi de *eisodos* (10.19, entrée, accès) par Hébreux, préférant l'idée de mouvement vers la présence de Dieu à celle de libération du joug d'un oppresseur, laisse entendre que l'exode n'est pas la meilleure analogie, même s'il est sans doute vrai qu'Hébreux envisage les destinataires « sur le seuil de la terre de repos promise » (p. 369), comme Israël à la fin du livre de l'Exode. Néanmoins, l'exode est surtout un *itinéraire de sortie* alors que le pèlerinage est un *itinéraire d'entrée* qui reflète mieux l'enseignement de l'épître.

²⁴ E. Käsemann, *The Wandering People of God. An Investigation of the Letter to the Hebrews* (trad. Roy A. Harrisville and Irving A. Sandberg), Eugene, Wipf and Stock, 2002, p. 17. Original allemand *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief* (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT 55),

l'errance d'Israël dans le désert est utilisée par Hébreux comme un type de l'existence chrétienne. L'« appel à l'errance »²⁵ qui en résulte dans le livre permet une description des croyants comme possédant le Logos sous la forme d'une promesse qui les soutient dans leur errance – une « nécessité existentielle » pour eux et leur « posture de base »²⁶ alors qu'ils cheminent vers leur but : entrer dans le repos de Dieu. Tandis qu'« Israël n'a pas réussi à recevoir le Logos comme une promesse encourageant celui qui est en chemin »²⁷, Hébreux peut exhorter les disciples du Christ à faire mieux en marchant dans la communion du peuple de Dieu, puisque c'est « seulement en union avec les compagnons du Christ que celui qui erre vit, croit et va de l'avant »²⁸.

Le motif de l'errance du peuple de Dieu se développe progressivement jusqu'à atteindre son point culminant dans la conclusion d'Hébreux, à partir de 10.19, « apparaît directement dans le texte avec une fraîcheur constante » et « confère à la fin de la lettre une cohérence logique »²⁹. Käsemann en veut pour preuve les verbes de mouvement dans le texte, *proserchomai* (10.22 ; 11.6 ; 12.18, 22), *exerchomai* (13.13) et *anastrépsesthai* (10.33 ; 13.7), ainsi que les exhortations à courir l'*agôn* (12.1), fortifier les genoux chancelants et rendre droits les sentiers (12.12-13) ou recevoir ce qui est promis (10.36 ; 11.13, 39). Käsemann observe des verbes semblables au chapitre 11, « où le motif d'une existence étrangère sur terre et la recherche de la patrie céleste (aux v. 13ss, cf. v. 8.15ss) dominant » et où l'activité

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961 (première édition 1939, l'*Habilitationsschrift* de Käsemann).

²⁵ *Ibid.*, p. 18.

²⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ *Ibid.*, p. 21. Käsemann considère aussi le besoin des croyants de rester attachés à la communauté comme la raison derrière les avertissements de 3.12 et 4.1, 11, qui ont recours à la formule « de crainte que l'un de vous ».

²⁹ *Ibid.*, p. 23.

de la nuée de témoins « est résolument et constamment décrite comme une errance vers la cité de Dieu (11, 18ss, 13ss, 24ss) », avec un aperçu « du but de l'errance de la foi sur le mont Sion (12, 18ss) »³⁰.

Comme Spicq, Käsemann étudie l'interface entre l'errance des croyants et l'œuvre antérieure du Christ. Le contexte de leur voyage est la nouvelle alliance établie par le Christ en tant qu'initiateur et accomplisseur de la foi (12.2) : pour eux, « maintenant » est « le temps présent inauguré par l'entrée du Christ dans le ciel et le commencement de l'errance chrétienne dans la foi » ; du début à la fin leur voyage se poursuit « en vue de la Jérusalem céleste »³¹ et de son autel du sacrifice, où leur grand prêtre officie déjà et vers lequel ils vont eux aussi (13.10).

Pour Käsemann, le titre de « Fils » et sa signification impliquent que le salut des voyageurs est assuré, avec la garantie qu'ils atteindront leur lointaine destination. Alors que le Christ dans Hébreux, en tant que premier-né (1.6), est « Fils » dans « sa relation avec le Père ou les anges », il est « Fils » « principalement en relation avec les fils », c'est-à-dire la communauté de ceux qui le suivent (2.10ss) : ainsi « le Christ est premier-né en tant que Seigneur et *archègos* (cf. 2.10) de la communauté rachetée »³². Fait révélateur, le motif de l'errance n'apparaît dans le texte qu'après que cette

³⁰ *Idem*. On a développé cette notion d'« existence étrangère » de Käsemann en rapport avec le voyage d'Abraham, un étranger marginalisé, vers une patrie possédée seulement sous la forme d'une promesse (Hé 11) et avec la condition d'étrangers des destinataires d'Hébreux : voir B. Dunning, «The Intersection of Alien Status and Cultic Discourse», in G. Gelardini (ed.), *Hebrews. Contemporary Methods-New Insights*, Leiden, Brill/SBL, 2005, p. 184-189, qui parle d'une « identité d'altérité » (p.186) comme de l'identification des croyants avec le Jésus marginalisé et couvert de reproches (p. 191) lorsqu'ils vont à lui hors du camp (13.13).

³¹ *Ibid.*, p. 53-54.

³² *Ibid.*, p. 117, 119.

relation étroite entre le Fils et les fils³³ a été établie, en 2.5-3.6 : il en résulte que plusieurs des désignations christologiques clés, que nous avons soulignées dans notre résumé du travail de Spicq ci-dessus, sont éclairées par cette solidarité de voyage et renforcent l'idée selon laquelle le voyage du Christ et celui des croyants s'entrelacent et sont solidaires.

Ainsi, par exemple, Käsemann considère *archègos tès sôtèrias* (2.10) comme « une aide essentielle à la compréhension de son contexte immédiat ainsi que d'Hébreux dans son ensemble »³⁴, tout en évitant une association trop rapide avec l'expression parallèle et « intimement liée » *aïtios sôtèrias aiônion* (5.9) : son raisonnement est que les fonctions sacerdotales accomplies par le Christ en tant qu'*aïtios* ne sont pas identiques à celles de son œuvre salvifique au chapitre 2. Pour ce qui concerne la formulation ultérieure *archègos kai téléiôtès* (12.2), Käsemann note sa relation avec la foi, qu'il considère dans Hébreux comme étant essentiellement un fait historique et une errance et appelle « atteinte du monde céleste »³⁵. Ici le lien entre *archègos* et *téléiôtès* suggère à Käsemann que « l'action [du Christ] en tant qu'accomplisseur ne doit pas être séparée de son activité en tant qu'*archègos* ; elle la suppose au contraire » : en tant qu'initiateur, *archègos* est analogue au *prôteuôn* de Colossiens 1.18 – celui « qui le premier prend la route hors de ce monde marqué par la chute et la mort vers la sphère de l'accomplissement »³⁶. Ainsi, pour Käsemann, *archègos* en 12.2 a le même sens qu'il avait en 2.10, avec l'autre terme *prodromos* (en 6.20) confirmant que les deux désignations signifient simplement « chef »³⁷.

³³ Käsemann s'appuie délibérément ici sur l'importante étude datant de 1904 de J. Kögel, *Der Sohn und die Söhne*, et mon titre – le pèlerin en chef et les pèlerins – s'inspire aussi de cette étude.

³⁴ *Wandering People of God*, p. 128.

³⁵ *Ibid.*, p. 129-130.

³⁶ *Ibid.*, p. 230.

³⁷ On se souvient que pour Käsemann le mythe du rédempteur gnostique, aussi, a manifestement coloré *archègos* dans Hébreux ; mais déjà dans les années

Pour ce qui concerne *aĩtios*, « le Christ est *aĩtios* dans la mesure où celui qui est le commencement et la fin de sa communauté en prend soin en régnant depuis le ciel comme grand prêtre, avec pour résultat qu'il entraîne sa communauté derrière lui »³⁸. Pour Käsemann, tous les termes et les titres de Jésus à l'étude devraient être pris ensemble : « Ils se chevauchent et tous sont compris et coordonnés dans la nature de l'*Anthropos* céleste. »³⁹ En tant que précurseur de la communauté, toutefois, c'est en tant qu'*archègos* et *prodromos* que le Christ leur a ouvert un chemin et proposé une espérance qui pénètre au-delà du voile (6.19), car « Jésus le *prodromos* [6.20] s'y est déjà frayé un chemin ». Ici aussi « l'idée d'*archègos* converge avec celle de la mort expiatoire de Jésus », dans la mesure où « c'est à la fois l'entrée à travers le *katapétasma* obstruant et l'*eĩsodos* dans le ciel »⁴⁰. L'*archègos* d'Hébreux 2 qui pénètre le voile « est en même temps celui qui s'offre lui-même »⁴¹, puisque sa propre chair est ce voile. Par conséquent, le motif du mouvement dans Hébreux et la destination vers laquelle les croyants se déplacent est « le mouvement de l'action salvifique du Christ et le repos sublime de sa bienveillance désormais constante »⁴².

1970 les biblistes trouvaient cela moins convaincant que, par exemple, une possible influence de l'apocalyptique juive : voir O. Hofius, *Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Rubeort im Hebräerbrief*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1970.

³⁸ *Wandering People of God*, p. 133.

³⁹ *Ibid.*, p. 133. Ici l'*Anthropos* est une forme abrégée de ce que Käsemann appelle ailleurs une « spéculation gnostique relative à l'*Anthropos-archègos* » (p. 230) par laquelle, de son point de vue, « le concept gnostique d'*archègos* », qu'Hébreux souligne, est combiné avec « le motif apparenté de l'*Urmensch* et grand prêtre céleste qui se sacrifie lui-même » (p. 231) – un motif qui, soutient-il, est utilisé par Hébreux pour contrebalancer le gnosticisme hellénistique des destinataires, qui ne prenait pas le péché suffisamment au sérieux. Bien que cette grille interprétative se soit révélée peu convaincante pour les spécialistes d'Hébreux, l'idée de base de Käsemann demeure, à savoir qu'Hébreux combine un certain nombre de termes christologiques clés qui s'enrichissent les uns les autres.

⁴⁰ *Wandering People of God*, p. 227.

⁴¹ *Ibid.*, p. 228.

⁴² *Ibid.*

Selon Käsemann, pour Hébreux « seul le Christ en tant que grand prêtre offre la garantie d'atteindre la patrie céleste »⁴³, du fait que le Christ règle la question du péché et obtient le pardon, ouvrant l'accès à Dieu. A la lumière de cette prêtrise efficace, *archègos* et *prodromos* peuvent être combinés comme suit :

Le Christ n'est plus simplement le *prodromos* et le modèle de l'humanité en général⁴⁴, mais le Seigneur de sa communauté⁴⁵ libérée par lui du péché. Seulement là où il a agi envers elle en tant que tel peut-elle suivre son exemple. Et alors seulement voit-elle en lui son *prodromos* et *archègos*⁴⁶.

Un point encore, concernant le dernier terme, est qu'Hébreux fortifie ses lecteurs dans l'espérance, en leur montrant « la nécessité de la vie de disciple par l'exemple du Christ comme *archègos* »⁴⁷.

L'étude décisive de Käsemann rejoint clairement sur de nombreux points celle de Spicq, confirmant l'intérêt de la *solidarité de voyage* comme moyen de révéler le cœur de la christologie d'Hébreux – où l'on trouve le Christ comme chef – et celui de sa description du chemin que suivent les croyants vers le repos céleste, les yeux fixés sur Jésus. Mais que vaut l'identification de leur voyage à un *pèlerinage* ? Car si la recherche ultérieure a reconnu un motif de *pèlerinage* dans Hébreux, on le doit en partie (comme le suggère William Johnsson) non à Käsemann, mais à C.K. Barrett, qui en s'appropriant son œuvre évoque explicitement le *pèlerinage* et les *pèlerins*⁴⁸ : Käsemann lui-même n'emploie

⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴ Comme dans un mythe gnostique, veut dire Käsemann.

⁴⁵ Une communauté à laquelle les individus doivent adhérer.

⁴⁶ *Wandering People of God*, p. 236.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 239.

⁴⁸ W.G. Johnsson, "The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews", *Journal of Biblical Literature* 97, 1978, p. 239-251. Johnsson cite C.K. Barrett, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews", in W.D. Davies, D. Daube (eds.), *The*

qu'une notion générale de *wandern* ou *Wanderschaft* (errance), sans recourir à un langage plus précis ou clairement défini de *Pilgerschaft*, *Pilgern* ou *Pilgerfabrt/Wallfabrt* (pèlerinage). Une plus grande précision doit être apportée à l'étude.

IV. Une structure religieuse pour le pèlerinage

Pendant les vingt années environ après que le travail de Käsemann s'est fait connaître au-delà des frontières de l'Allemagne, la référence au pèlerinage chez les spécialistes d'Hébreux était selon Johnsson « épisodique et vague, sans tentative particulière d'approfondissement »⁴⁹. Grâce à la contribution particulière de Johnsson, l'analyse critique avance considérablement dans son évaluation du motif du pèlerinage dans Hébreux, disposant d'une définition plus rigoureuse du pèlerinage, avec ses tenants et ses aboutissants, fondée sur un modèle culturel et phénoménologique de pèlerinage tiré de l'anthropologie religieuse.

Johnsson distingue quatre éléments, déjà identifiés par H.B. Partin comme étant essentiels au *hajj* musulman, présents dans la structure de tout pèlerinage : un *départ de chez soi* ou séparation ; un *voyage avec un but précis* (plutôt qu'une errance sans but) ; un *but religieux explicite* au voyage, qui coïncide avec l'arrivée dans un lieu sacré ; et des *éléments douloureux* rencontrés en chemin, qui pourraient compromettre l'entreprise⁵⁰. Voici un résumé de la façon dont les données

Background of the New Testament and its Eschatology, Cambridge, Cambridge University Press, 1956, concluant que « Barrett s'appuie de toute évidence sur la pensée de Käsemann et développe celle-ci » (p. 243).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁰ H.B. Partin, *The Muslim Pilgrimage : Journey to the Center* (thèse de doctorat, University of Chicago, 1967), p. 145-152 : cité par Johnsson, "Pilgrimage Motif", p. 244, et résumé ici avec mes propres mots.

d'Hébreux, comme le montre Johnsson, correspondent à ces quatre éléments⁵¹ :

- (1) La séparation est une idée majeure : les disciples de Jésus ont quitté leur pays pour une « meilleure patrie » (11.15-16) et sont aussi décrits comme « lavés (6.2 ; 10.22), « éclairés » (6.4) ou ayant soutenu un combat douloureux après avoir rejoint la communauté (10.32).
- (2) Voyager implique une destination précise : une cité construite par Dieu (11.10) qui est à venir (11.16 ; 13.14), où se trouve le sanctuaire céleste dans lequel le Christ officie à la droite de Dieu et où des myriades d'anges sont rassemblées (11.10, 16 ; 13.14 ; 1.3 ; 10.12 ; 12.22).
- (3) « Les pèlerins chrétiens cherchent à atteindre le monde réel où tout est sacré »⁵², où ils trouveront du repos et verront le Seigneur (12.14).
- (4) Les voyageurs sont assaillis de difficultés physiques et spirituelles qui caractérisent le chemin qu'ils ont choisi : le péché ; le combat, avec la possibilité du martyre (3.12-18 ; 5.11-6.12 ; 10.23-26 ; 12.4) ; la lassitude avec le risque de rester à la traîne ; et la tentation d'abandonner (6.4-6 ; 10.26-31 ; 12.15-17).

Ensuite, Johnsson considère brièvement comment le pèlerinage lui-même, pris dans son ensemble, pourrait être vu comme un *rite de passage* religieux ou « une transition religieuse du profane vers le sacré »⁵³ comprenant les trois étapes communes à de tels rites : séparation, transition et incorporation. Johnsson met celles-ci en corrélation avec le modèle eschatologique d'Hébreux, comme suit :

⁵¹ *Ibid.*, p. 245-246.

⁵² *Ibid.*, p. 245.

⁵³ *Ibid.*, p. 246. Johnsson reconnaît le travail fondateur sur ces rites de A. Van Gennep, *Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

<i>Alors</i> (passé)	Séparation (baptême, persécution)
<i>Maintenant</i> (présent)	Transition (voyage, participation proleptique)
<i>Pas encore</i> (futur)	Incorporation (atteindre la cité, voir Dieu) ⁵⁴

L'article de Johnsson a une portée limitée, mais on voit aussitôt comment ce *concept religieux de pèlerinage* convient bien à Hébreux. On rend compte de façon beaucoup plus satisfaisante des destinataires implicites quand, d'un point de vue anthropologique, on leur attribue le rôle liminal de pèlerins voyageurs qui ont résolument laissé derrière eux leur ancienne identité pour s'engager sur un chemin d'adoration et de service de Jésus, et qui – pour réussir à atteindre leur nouvelle patrie céleste – ont besoin d'encouragement à persévérer et à ne pas abandonner. En fait, on pourrait tirer beaucoup plus de la situation du pèlerin – une étape transitionnelle, rituellement parlant – comme période de liminarité (ou être sur le seuil). Par ce concept qu'il développe, Van Gennep veut évoquer la désorientation de celui qui vit un changement entre le moment où il perd son statut pré-rituel (en étant séparé du groupe qui le définissait jusque-là) et celui où il acquiert un nouveau statut, lorsque le rituel est achevé. Pendant cette phase indéterminée et transitionnelle, les participants « attendent l'établissement », en vertu du rituel, d'une nouvelle identité et d'une nouvelle manière de vivre (leur *réincorporation*)⁵⁵ : l'intention et le contenu exhorta-

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ A partir des années 1970, la discussion s'élargit et s'approfondit – en particulier par le travail de Victor Turner, qui distingue le pèlerinage des rites de passage en général comme étant un phénomène plus ouvert et volontaire qu'il décrit donc comme *limonoïde* plutôt que *liminal*. Voir par exemple V.W. Turner and E.L.B. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological*

tif de la majeure partie d'Hébreux se comprennent parfaitement dans le cadre du voyage souvent difficile d'un pèlerin.

Il vaut la peine de noter la manière dont Johnsson applique sa compréhension de la structure religieuse du pèlerinage à un passage donné : 12.18-29. Tout comme Israël s'est tenu devant Dieu au Sinäi (Exode 19), les disciples de Jésus se sont approchés de la montagne de Sion. Ce n'est pas une voix céleste, cette fois, mais le sang de Jésus qui « parle », et ce ne sont pas des tribus, mais une foule immense qui se rassemble, comprenant des anges et des croyants des temps révolus parvenus à la perfection. Tout comme, dans le *hajj*, le *wuqouf* (ou « station ») à Arafat peut être mis en parallèle avec Exode 19⁵⁶, il en est de même de l'événement décrit en Hébreux 12, manifestant « le développement du modèle phénoménologique de pèlerinage et décrivant une station sur le chemin du pèlerin »⁵⁷ – une station où les pèlerins éprouvent « de manière anticipée les joies de l'adoration inhérentes au culte céleste »⁵⁸. Je reviendrai sur ce texte à plusieurs reprises.

L'article de Johnsson se concentre sur les disciples du Christ : il ne touche la christologie d'Hébreux qu'indirectement et la solidarité unissant le Christ et ses disciples seulement en partie. La figure du Christ est néanmoins identifiée comme celle que les pèlerins imitent, du fait qu'il est leur « pionnier et éclaireur » (*archègos*, 2.10 ; 12.2) et leur « précurseur » (*prodromos*, 6.20) :

Dans une certaine mesure au moins les disciples de Jésus répètent ses expériences : il est leur « frère » dans la souffrance et l'épreuve (2.10-13), il a couru la course avant eux et obtenu le

Perspectives (ACLS Lectures on the History of Religions), New York, Columbia University Press, 1995².

⁵⁶ Comme le montre Partin, *Muslim Pilgrimage*, p. 58-59.

⁵⁷ «Pilgrimage Motif», p. 246.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 247.

prix (12.1-2), il a enduré l'hostilité avant même que les chrétiens n'aient à affronter la persécution (12.3-13)⁵⁹.

Cette évaluation montre la nécessité de continuer à faire des recherches dans Hébreux sur les caractéristiques du chef des pèlerins. Concernant les pèlerins eux-mêmes, Johnsson suit Spicq en les considérant comme « une *communauté culturelle en déplacement* » et, en fait, « en marche »⁶⁰. De plus, il parle de la manière dont « les métaphores harmonisées du culte et du pèlerinage » fournissent à Hébreux une alternance théologique de deux aspects inséparables : « l'idée de communauté culturelle évoque la souillure-purification, alors que la communauté culturelle en marche évoque l'incrédulité-fidélité »⁶¹. Cette dualité rend compte, à son tour, du fait que dans Hébreux « le Christ est à la fois *archiéreus* et *archègos* »⁶².

Bien que Johnsson attribue au motif du pèlerinage dans Hébreux une « importance relative », il met en garde contre une utilisation excessive de celui-ci, du fait qu'il ne domine que les parties parénétiqes du livre, alors que « la prêtrise, le temple, le sacrifice et les alliances » ont une place plus

⁵⁹ *Idem.* Partin, *Muslim Pilgrimage*, p. 118, 129-139, avait observé que les musulmans dans leur *hajj* considèrent qu'ils suivent les pas de Mahomet, en répétant les actions et les paroles du prophète.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 249, italique dans l'original. Alors que l'utilisation du pèlerinage par Spicq est générale et nécessite les précisions apportées par le modèle phénoménologique de Johnsson, sa présentation des disciples du Christ dans Hébreux comme étant en voyage vers le lieu du culte céleste sert aussi de fondement à l'approche de Johnsson, avec son accent sur le culte dans Hébreux, et ne saurait être mieux résumée que par l'expression de Johnsson. Concernant l'incapacité de Johnsson à situer tous les éléments structurels du pèlerinage, à l'exception du premier (la séparation), *ailleurs* dans Hébreux que dans les sections parénétiqes, voir ci-dessous.

⁶¹ *Ibid.*, p. 250. Pour Johnsson, le premier aspect concerne le passé, lorsque les croyants ont quitté leur domicile en comptant sur ce que le Christ a accompli pour eux, alors que le second anticipe leur avenir en prenant au sérieux la possibilité que leur but ne soit pas atteint, ce qui nécessite une exhortation à persévérer.

⁶² *Idem.*

importante dans les parties culturelles d’Hébreux⁶³. Peut-être cet avertissement est-il un facteur qui explique l’intermittence avec laquelle l’étude spécialisée reconnaît, depuis Johnsson, qu’Hébreux contient un motif de pèlerinage d’une importance heuristique : ainsi son travail a parfois été reconnu en théorie tout en étant écarté dans la pratique, comme par exemple quand le commentaire de William Lane se contentait amplement de reconnaître « le motif du pèlerinage et de la promesse », « l’ecclésiologie du pèlerinage » d’Hébreux ou sa « conception de la vie chrétienne en tant que pèlerinage jusqu’à la cité de Dieu »⁶⁴.

V. Le pèlerinage dans l’épître aux Hébreux examiné dans l’optique de l’anthropologie

Il faut attendre une trentaine d’années après Johnsson pour trouver l’évaluation positive suivante de la contribution du motif du pèlerinage à Hébreux ; on la doit à Colin Sims :

Pour AH [l’auteur d’Hébreux] la vie chrétienne est un pèlerinage jusque dans la présence de Dieu. Toute l’épître tourne autour de l’idée de s’approcher et d’accéder à Dieu. AH comprend le fait de s’approcher de Dieu comme un pèlerinage jusque dans sa présence dans la Jérusalem céleste, le sanctuaire véritable, et pour cela la médiation d’un prêtre est essentielle⁶⁵.

⁶³ *Ibid.*, p. 248.

⁶⁴ W.L. Lane, *Hebrews 1–8*, Word Biblical Commentary 47A, Dallas, Word Books, 1991, p. cxlviii.

⁶⁵ C. Sims, *You Have Come to Mount Zion : Pilgrimage to the Presence of God in the Epistle to the Hebrews*, thèse de doctorat non publiée, Queen’s University, Belfast, 2008, p. 343. Sims a des liens avec l’Irlande du Nord. Il note les contributions suivantes depuis l’article de Johnsson de 1978 : E.A. Schick, “Priestly Pilgrims : Mission Outside the Camp in Hebrews”, *Currents in Theology and Mission* 16, 1989, p. 375 ; D.J. MacLeod, “The Doctrinal Center of the Book of Hebrews”, *Bibliotheca Sacra* 146, 1989, p. 291ss ; W.L. Lane, *Hebrews 1–8*, p. cxlviii ; G.L. Cockerill,

Dans ces affirmations, Sims associe délibérément des éléments que Johnsson gardait séparés. Comme Johnsson, Sims examine le motif du pèlerinage à partir d'un modèle culturel et phénoménologique tiré de l'anthropologie religieuse ; mais contrairement à Johnsson, l'étude de Sims apporte des éléments de preuve détaillés et intègre des éclairages provenant de recherches anthropologiques plus récentes : un ajout notable est le travail d'Alan Morinis⁶⁶, qui inclut par exemple « une typologie des voyages sacrés »⁶⁷.

Le modèle anthropologique révisé de Sims intègre deux améliorations importantes : le *détachement* (distinct de la séparation), compris comme un processus qui contrebalance l'incitation à faire marche arrière, alors que la destination demeure lointaine⁶⁸ ; et le *temps du pèlerinage*, qui permet aux pèlerins d'entrer dans le repos de Dieu *alors même qu'ils voyagent* « aujourd'hui », dans le cadre d'un pèlerinage cultuel, que ce soit de concert avec leurs prédécesseurs à d'autres époques⁶⁹ ou en contraste avec eux. Cela est très suggestif : la génération de Moïse s'est éloignée (3.12) ou est tombée dans le désert (3.17), à cause de sa désobéissance et de sa surdité, sans avoir trouvé le repos qui reste hors de portée au-delà de la frontière (3.18-19 ; 4.2, 6) ; mais les pionniers-frontaliers du Christ, dans leur propre « aujourd'hui »,

“To the Hebrews/to the Muslims : Islamic Pilgrimage as a Key to Interpretation”, *Missiology* XXII, n° 3, 1994, p. 349.

⁶⁶ E.A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage (Contributions to the Study of Anthropology 7)*, Westport/London, Greenwood Press, 1992. Morinis observe qu'« une version intensifiée d'un idéal auquel le pèlerin est attaché mais ne peut pas accomplir chez lui » (p. 4 ; cité par Sims, p. 60) est commune à tous les voyages sacrés étudiés.

⁶⁷ Sims examine six types principaux de voyage sacré (voir p. 56-60), dont plusieurs contribuent au pèlerinage dans Hébreux. Ce sont les voyages dévotionnels, instrumentaux, normatifs, obligatoires, errants et initiatiques.

⁶⁸ *Pilgrimage to the Presence of God*, p. 61.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 274-285 ; ici Sims expose le « concept de pèlerinage dans le temps présent » dans Hébreux (p. 276) tel qu'il est développé en 3.7-4.14, par la réutilisation du Psaume 95 et de son « aujourd'hui ».

peuvent saisir la promesse (4.1), prêter attention à la Parole (4.12) et s'efforcer d'entrer (4.9-11) là où leur chef est déjà allé (4.14).

Plus importante encore est l'affirmation de Sims selon laquelle « tous les pèlerinages sont réglementés par leur code de pèlerinage »⁷⁰ – une affirmation fondée sur une comparaison minutieuse d'Hébreux avec l'analogie la plus proche du pèlerinage dans le livre, à savoir, « les pèlerinages de fête à Jérusalem prescrits par la Torah »⁷¹ et entrepris par les Juifs à la fin de la période du Second Temple. A la différence de Johnsson, ce *code de pèlerinage* permet à Sims de réunir deux motifs distincts – le pèlerinage et le culte –, car le pèlerinage est en rapport avec le motif culturel et avec le thème du Christ comme grand prêtre que l'on trouve dans les parties déclaratives du sermon. Un élément essentiel du code réglementant les pèlerinages à Jérusalem à l'occasion des grandes fêtes pendant la période du Second Temple était l'intervention d'un prêtre à l'arrivée des pèlerins. Cela marquait les pèlerinages d'un sceau irréductiblement culturel : les pèlerins qui arrivaient avaient besoin que le prêtre les aide à remplir leurs responsabilités culturelles en offrant des sacrifices et en leur donnant ainsi accès à Dieu⁷². On peut en déduire que les destinataires implicites d'Hébreux considéraient sans doute l'œuvre sacerdotale du Christ et l'accès à Dieu que sa médiation leur garantissait comme deux raisons indissociables d'espérer la réussite de leur pèlerinage.

Avec le service des prêtres, sept éléments supplémentaires constituent pour Sims le code de pèlerinage juif au premier siècle ; ceux-ci peuvent être résumés comme suit⁷³ :

⁷⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁷¹ *Ibid.*, p. 21. Sims étudie cet arrière-plan clé au chapitre 2 de sa thèse, "Pilgrimage to Jerusalem at the End of the Second Temple Period", p. 62-107.

⁷² *Ibid.*, p. 342.

⁷³ *Ibid.*, p. 104-105.

- le pèlerinage était une exigence de la Torah et était réglementé par celle-ci ;
- « la Halakha a été établie pour préserver et susciter une *communitas* normative » (c'est-à-dire un lien d'unité/d'appartenance) ;
- le Temple de Jérusalem était le sanctuaire central du pèlerinage juif ;
- c'est là que sacrifices et offrandes étaient présentés ;
- à l'occasion du pèlerinage, on apportait son impôt pour le Temple ;
- des prêtres officiaient lors des sacrifices et des offrandes ;
- la pureté était essentielle ;
- on exprimait sa joie.

La majeure partie de la thèse de Sims consiste en une exégèse détaillée et approfondie d'Hébreux visant à démontrer à la fois son usage explicite du langage et des concepts liés au pèlerinage et sa compréhension implicite de

la vie chrétienne comme pèlerinage, voyage coûteux jusqu'à la Jérusalem céleste, la présence de Dieu rendue accessible par la présence d'une figure sacerdotale – un Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédek⁷⁴.

Nous manquons de place pour nous arrêter sur tous les passages sur lesquels Sims jette une lumière nouvelle à partir du modèle du pèlerinage, aussi me contenterai-je de montrer brièvement comment chaque élément de base du pèlerinage se rapporte à Hébreux et de résumer de manière plus détaillée un des arguments exégétiques de Sims pour illustrer l'ensemble.

Premièrement, un examen attentif de 3.1-4, 6.1-6 et 11.5, 8, 27 fait apparaître des indices que le discours d'Hébreux

⁷⁴ *Ibid.*, p. 106-107.

suppose une *séparation* – que les destinataires ont quitté leur domicile et commencé un voyage. Ces derniers sont encouragés à surmonter les difficultés qu’ils rencontrent et exhortés à atteindre leur but par un état de *détachement* ; ils pourront ainsi « de nouveau envisager l’avenir avec confiance et espérer atteindre la promesse qui les attend à la fin de leur pèlerinage »⁷⁵.

Deuxièmement, la notion d’*engagement coûteux* est examinée en 10.32-39, 11.24-27, 32-40, 12.1-13 et 13.11-14 – des textes qui traitent diversement de la place et du but de la souffrance, lorsque Hébreux conseille la persévérance face aux difficultés résultant de l’engagement à voyager du pèlerin⁷⁶. Ici, l’étude que fait Sims de 12.1-13⁷⁷ servira d’exemple représentatif de l’ensemble de son travail. A l’encontre d’un consensus impressionnant, avec lequel il débat, Sims déploie un plaidoyer exégétique en faveur d’une autre interprétation de la métaphore *di’ hupomonès tréchémen ton prokeiménon hémim agóna* en Hébreux 12.1, qui dans le contexte d’Hébreux 12.1-13 ferait référence non à un athlète bien entraîné (« courons [...] l’épreuve qui nous est proposée », NBS), mais plutôt aux combats du pèlerin fidèle qui fixe les yeux sur le Christ comme exemple de persévérance dans la souffrance – d’où plutôt la traduction « livrons avec persévérance le combat qui nous est proposé ». Gardant à l’esprit que ce qui suit résume une partie seulement de l’argument global de Sims, voici comment son argumentation se développe :

⁷⁵ *Ibid.*, p. 150. Pour une étude complète voir chap. 4, “Leaving Home (Behind) : Separation and Detachment in Hebrews”, p. 108-150.

⁷⁶ *Ibid.*, chap. 5, “La Via Dolorosa : Hardship and Suffering in Hebrews”, p. 151-243.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 180-238. Je pars ici de l’étude que fait Sims d’Hé 12 dans le cadre de sa thèse de doctorat prise dans sa globalité et de son argumentation, à effet cumulatif, en faveur d’une lecture d’Hébreux à la lumière du pèlerinage. Mais on pourra également consulter son article publié : “Rethinking Hebrews 12:1”, *Irish Biblical Studies* 27.2, 2008, p. 54-88.

- Puisque la série d'exemples en Hé 11 décrit « la nature de la foi dans des situations périlleuses, en face du danger, de la mort et des difficultés les plus extrêmes »⁷⁸, on devrait s'attendre à ce que 12.1 s'inscrive dans le même contexte.
- Dans ce cas, que pourraient signifier *tréché* et *agôn* ? Alors qu'un scénario athlétique semble être envisagé en 1Co 9.24-26 (où *stadion* apparaît aussi) et peut-être en Ga 2.2 – où *tréché* signifie « courir » –, en revanche ici et en Rm 9.16, Ga 5.7 et 2Th 3.1, le champ sémantique plus large de *tréché* (s'efforcer, lutter, tendre vers l'avant, progresser) pourrait être en vue⁷⁹. De la même manière, étant donné que les versions françaises traduisent *agôn* en Ph 1.30, Col 2.1, 1Tm 6.12 et 2Tm 4.7 par lutte, conflit ou combat – son sens premier – pourquoi choisir « course » ici ?⁸⁰
- Alors que *marturôn* est étrange dans un scénario de course et qu'on s'attendrait à des spectateurs plus qu'à des témoins, dans le contexte du pèlerinage les témoins trouvent naturellement leur place⁸¹ et font écho aux héros d'Hé 11, qui « témoignent de leur foi [...] face à l'opposition, au conflit et aux mauvais traitements »⁸².
- Là où *hupoméno* et *hupomonè* apparaissent, en 10.32, 36 et en 12.1, 2, 3, 7, les conflits et les difficultés sont toujours en vue ; à moins que 12.1 ne soit une exception et que « le contexte d'un conflit éprouvant et douloureux » ne

⁷⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 190-194.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 194-197. Sims cite aussi J.D. Robb, "Hebrews xii.1", *Expository Times* 79.8, 1968, p. 254, qui soutient que *tréchéin agóna* était une expression technique en grec classique signifiant s'engager dans un combat ou un péril durable. Pour Sims, l'expression peut tout aussi bien signifier sémantiquement *mener une lutte* ou *faire face à un conflit* que *courir une course* (p. 202).

⁸¹ Comme le dit Sims : « Les pèlerins témoignent de leur foi par leur pèlerinage ; les anciens pèlerins rendent témoignage par le récit de leur vie. » (P. 204)

⁸² *Ibid.*, p. 206.

soit d'une certaine manière exclu⁸³, la persévérance face à l'adversité est de toute évidence ce que les pèlerins doivent avoir pour atteindre leur but.

- Bien que le consensus lise *ogkon apothéménoi panta kai tèn eupéristaton hamartian* (« rejetons tout fardeau et le péché qui nous enlace si facilement », NBS) en référence aux athlètes dénudés, l'enlacement du péché est un problème classique du pèlerinage, et non de la course⁸⁴, alors qu'il est peu probable, en principe, que l'imagerie associée aux athlètes nus ait figuré dans l'argumentation d'Hébreux⁸⁵.
- Si *anti* dans *hos anti tès prokeiménès autô charas* (« au lieu de la joie qui lui était proposée », NBS) en Hé 12.2 indique le but⁸⁶, ce genre de joie anticipée correspond à un motif de pèlerinage : « dans une mentalité de pèlerinage les concepts de souffrance et de joie sont fortement liés »⁸⁷ ; les pèlerins fixent les yeux sur Jésus, qui « a accepté la souffrance pour connaître la joie » ; il est « celui qui a fait le voyage en premier et dont la vie rend le pèlerinage intelligible »⁸⁸.

⁸³ *Ibid.*, p. 210. En réponse à Robb, H.N. Bream, "More on Hebrews xii.1", *Expository Times* 80.5, 1969, p. 151-159, estime que *bupomonè* est bien ce dont le coureur a besoin ; mais, comme l'observe Sims, les courses d'endurance de plus de 5 kilomètres étaient inconnues dans les stades des temps anciens.

⁸⁴ Pour faire sens dans un scénario de course, le péché doit être allégorisé comme le vêtement et le superflu comme le poids corporel d'un coureur. Dans un scénario de pèlerinage, « le péché, les enlacements mondains et même les bagages superflus sont des thèmes familiers » puisque « de nombreux pèlerinages sont en rapport avec le problème du péché et sa résolution » (p. 211-212). Le péché est un problème à cause précisément de sa « capacité à distraire le pèlerin de son pèlerinage [...] à tel point que le pèlerin ne réussit pas à atteindre sa destination » (p. 213).

⁸⁵ C'est à la lumière des anciennes attitudes juives envers la nudité masculine en rapport avec l'adoration de Dieu : « Si un Juif ne pouvait pas s'approcher nu de Dieu, il est peu probable qu'AH aurait utilisé l'idée même sous forme de métaphore. » (P. 218)

⁸⁶ Comme avancé, par exemple, par H.W. Attridge, *Hebrews*, Philadelphia, Fortress, 1989, p. 357.

⁸⁷ Sims, *Pilgrimage to the Presence of God*, p. 226.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 225, note 137, et p. 227.

- La recommandation d’Hébreux aux destinataires (en 12.5-11) reflète trois « réponses courantes à la souffrance liée au pèlerinage »⁸⁹, à savoir, que celle-ci a) les éduque ou les corrige (notez l’utilisation de Pr 3.11-12 et du langage de *paideia/paidenô*)⁹⁰; b) confirme leur adoption, alors qu’ils « suivent les traces de Jésus et finissent le pèlerinage grâce à leur persévérance constante »⁹¹; et c) vise ultimement à leur faire partager la sainteté de Dieu et porter un fruit de paix et de justice (12.10-11).

Troisièmement⁹², 12.18-24 est examiné en référence au *lieu du pèlerinage* ou lieu sacré qui sert de but aux pèlerins; dans une étude apparentée, 3.7-4.14 est également expliqué en rapport avec le *temps du pèlerinage*; et enfin la *phase finale du pèlerinage* est examinée en relation avec le passage rhétoriquement chargé de 11.1-12.2, où des exemples caractéristiques de foi de pèlerins correspondent aux « thèmes ou concepts centraux du pèlerinage »⁹³.

Il faut reconnaître que l’argument aussi exhaustif que méticuleux de Sims apporte un appui exégétique rigoureux à la présence comme à l’importance, dans Hébreux, de *tous les éléments constitutifs du pèlerinage* tels qu’ils peuvent être décrits, culturellement, phénoménologiquement et historiquement, par l’anthropologie religieuse: ce que Käsemann voyait comme un motif principal est encore plus présent, et encore mieux expliqué.

Dans ses conclusions, Sims esquisse trois domaines à approfondir. Fait intéressant, le premier de ces domaines est précisément celui qui, par implication, attendait d’être explo-

⁸⁹ *Ibid.*, p. 233.

⁹⁰ Contrairement au Christ, dont la souffrance l’a rendu parfait dans son rôle de prêtre, les croyants sont rendus parfaits en Christ (10.14); c’est sa souffrance qui conduit beaucoup de fils à la gloire.

⁹¹ *Ibid.*, p. 237.

⁹² Chap. 6, “Are We There Yet? The Centre, Time, and Final Stage in Hebrews”, p. 244-322.

⁹³ *Ibid.*, p. 305.

ré pour compléter le travail de Johnsson : une meilleure compréhension du rôle du chef des pèlerins ou – comme le dirait Sims – du Christ *comme pèlerin* ou *pèlerin fondateur*⁹⁴. Le Christ est

la première personne qui ait fait le voyage [et qui] ait donné un sens et une importance à celui-ci en tant que pèlerinage [...] L'œuvre du Christ en tant que grand prêtre a été accomplie avec l'intention précise que d'autres pourraient suivre la même direction et entrer dans le lieu saint⁹⁵.

Pour Sims, le Christ en tant que *prodromos* (6.20) est un précurseur qui prépare la voie (en tant que grand prêtre) pour que d'autres le suivent⁹⁶ et un *archègos* (2.10) ou un « pionnier (helléniste) ouvrant une voie que d'autres peuvent suivre »⁹⁷. Jésus est également un *téλειότης* (12.2) ou perfectionneur⁹⁸ qui termine ce qu'il a commencé : combinés ensemble, les termes « désignent un pionnier, celui qui ouvre une voie pour que d'autres le suivent, un chef et un perfectionneur (accomplisseur) »⁹⁹. Ce résumé christologique confirme tout ce que nous avons déjà observé concernant la profonde solidarité entre le Christ et ses disciples dans Hébreux. Mais Sims attire plus précisément notre attention sur la *solidarité qui unit le Christ et les pèlerins sur le chemin de la foi* : chemin faisant, les pèlerins expérimentent un voyage

⁹⁴ *Ibid.*, p. 324-329.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 324-325.

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1993, p. 161, cité par Sims p. 326 avec approbation. Sims (p. 327) suit également Ellingworth (p. 640) lorsqu'il rejette la traduction « initiateur » en 12.2 et considère que le fait que le Christ « amène beaucoup de fils à la gloire » indique que « chef » ou « pionnier » doit être préféré.

⁹⁸ Le choix de la plupart des commentateurs, comme le note Sims. Pour d'autres choix intéressants, voir N.C. Croy, "A Note on Heb 12:2", *Journal of Biblical Literature* 114.1, 1995, p. 119 : « [Jésus] est à la fois l'initiateur et le consommateur de la foi. Il est le prototype, mais un prototype qui n'est pas susceptible d'améliorations, car il est aussi le modèle de la foi. » Cité par Sims, p. 137.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 328.

conforme à celui du Christ, étant soumis à des souffrances, à une obéissance et à un entraînement comparables aux siens (5.8 ; 12.5-11), ce qui leur demande une persévérance équivalente. Ils peuvent aussi regarder au-delà de celles-ci vers une plus grande réalité (10.34 ou 11.23-26, 35), où le Christ les a précédés. De même, la nécessité de rester fidèles jusqu'à la fin apparaît (2.17 et 3.2 ; 3.6, 14 et 6.11) alors que, comme leur précurseur, ils se dirigent vers le lieu très saint dans la Jérusalem céleste. Ainsi « Jésus en tant que pionnier et perfectionneur a déterminé (1) la destination du «chemin» [foi] et (2) la nature du «chemin» ou voyage »¹⁰⁰.

Considérant comme convaincante la démonstration de Sims qu'Hébreux conçoit la vie de disciple à partir d'un paradigme de pèlerinage complet – dans une bien plus grande mesure que précédemment envisagé¹⁰¹ – et qu'on peut avec confiance expliquer la dimension culturelle du livre par la logique d'un code de pèlerinage, il nous reste à voir comment tout ce que les pèlerins pourraient rechercher chez un précurseur ouvrant la voie et un prêtre accompli pourrait bel et bien être réuni dans la figure de Jésus comme *pèlerin en chef* dans Hébreux.

VI. Le Christ en tant que pèlerin en chef : pionnier-frontalier et prêtre

L'idée selon laquelle la description de Jésus dans Hébreux combine les rôles de pionnier et de prêtre n'est pas sujette à controverse. Il a cependant été récemment démontré de

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ Le manque de place m'empêche de traiter les subtilités de l'étude de Sims, en particulier la distinction qu'il prend soin de faire entre l'utilisation explicite et volontaire par l'auteur d'Hébreux du paradigme du pèlerinage et ce qu'il appelle « une intrusion subconsciente du paradigme de base », ou « la conviction implicite que la vie chrétienne est un pèlerinage jusque dans la présence de Dieu » (p. 336, dont la note 35).

manière convaincante par Jack McKelvey, dans *Pioneer and Priest*¹⁰², que ces deux rôles convergent et s'unissent au cœur même de la christologie d'Hébreux et que cette étroite conjonction mérite une plus grande attention de la part des biblistes. « Jésus, dit McKelvey, n'est pas seulement un pionnier, mais aussi un prêtre, et il n'est pas prêtre sans être aussi pionnier. »¹⁰³ Cette citation se rapporte à Hé 2.10 et 2.17, où il est fait mention pour la première fois du pionnier et du prêtre et où le rôle du second explique celui du premier¹⁰⁴. La même expression réapparaît en 4.14, où celui qui traverse les cieux et entre dans le lieu très saint – déclaré grand prêtre par Dieu – est aussi, pour McKelvey, clairement un pionnier qui fait penser à d'autres voyageurs marchant vers le sanctuaire que l'on peut rencontrer ailleurs dans la littérature juive ancienne.

McKelvey détecte l'influence permanente de ce schéma bipolaire tout le long de l'épître aux Hébreux. A la lumière de 6.19-20, le précurseur (*prodromos*) montre sa solidarité avec les siens – car le terme fait allusion à ceux qui suivent – et est appelé grand prêtre. De même, 9.11-12 et 10.19-20 présentent l'œuvre sacerdotale du Christ dans le sanctuaire céleste¹⁰⁵, situé à l'extrémité du chemin d'accès ouvert par le pionnier, soulignant respectivement la rédemption obtenue par le sang de Jésus et par conséquent l'efficacité de cette « voie vivante et nouvelle ». Enfin, en 12.18-24, celui dont le sang parle mieux que celui d'Abel et qui se tient sur la montagne de Sion, en compagnie d'une grande assemblée en fête, est de toute évidence à la fois pionnier et grand prêtre. En tant que « médiateur d'une nouvelle alliance », il accueille les croyants qui entrent dans le Temple céleste.

¹⁰² R.J. McKelvey, *Pioneer and Priest. Jesus Christ in the Epistle to the Hebrews*, Eugene, Pickwick, 2013. Jack McKelvey est originaire d'Irlande du Nord.

¹⁰³ *Ibid.*, Introduction, xxiii.

¹⁰⁴ *Ibid.*, voir p. 22.

¹⁰⁵ *Ibid.*, xxiv.

McKelvey identifie, et c'est essentiel, deux des motifs les plus fondamentaux du livre – celui du pèlerinage d'une part (reconnaissant sa dette à l'égard de Käsemann) et celui du Jour des expiations et du sanctuaire céleste d'autre part – comme étant les lieux où se combinent les concepts de pionnier et de prêtre. En effet, l'interaction la plus frappante entre ces motifs se produit là où toute l'argumentation de la section centrale du livre atteint son point culminant, dans un texte encore marqué par le symbolisme du Jour des expiations (10.19-22) : « comme en 2.10, 17 ; 4.14-16 et 6.20, l'image du pionnier se confond avec celle du grand prêtre [...] qui entre à travers le voile »¹⁰⁶. « La confiance pour entrer » (*parrèsia*, 10.19) correspond pour McKelvey et d'autres¹⁰⁷ à un véritable « droit d'entrée » ou « un droit d'accès à Dieu lui-même [jusqu'ici] inimaginable »¹⁰⁸ obtenu par le sang du Christ.

L'expression *ton tēs pistéōs archēgon kai téléiōtēn* (12.2) désigne ce qui est au cœur du sermon : Jésus, pour McKelvey, « est en même temps initiateur et consommateur de la foi, [celui qui le premier] a effectué le voyage de la foi et invite les autres à faire de même »¹⁰⁹, amenant ultimement les siens dans une relation face à face avec Dieu. En attendant, cependant, « les pèlerins en route vers leur destination céleste sont exhortés à s'approcher de Dieu parce que leur pionnier et précurseur est maintenant installé comme grand prêtre et prêt à les aider »¹¹⁰. Ceci est anticipé en 3.14, où déjà les *métochoi* – traduit diversement, en français, par associés (BS), compagnons (FC, NBS, TOB) ou participants (BJ, NBG) –

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁷ On peut citer à titre d'exemples les commentaires de Lane ou Koester. McKelvey commente ainsi la confiance en question : « Les auditeurs sont libres de suivre Jésus qui a ouvert la voie jusque dans le lieu le plus saint sur terre que les anciens pouvaient concevoir. » (*Ibid.*, p. 124)

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 139.

du Christ jouissent de ses prérogatives en tant que pionnier, précurseur et perfectionneur : ici McKelvey suit Käsemann, en lisant Hé 3.7-4.11 sous l'angle d'un pèlerinage dont le but est l'entrée dans le repos promis¹¹¹.

Comment donc intégrer 12.1-2 dans cette christologie ? S'appuyant sur l'interprétation consensuelle traitée plus haut, McKelvey propose ceci :

Si l'on retient l'imagerie athlétique, on pourrait dire que l'*aitios* est celui qui organise et démarre la course alors que l'*archègos* est celui qui participe à la course avec d'autres et, en tant que *prodromos*, conduit les autres jusqu'à la ligne d'arrivée¹¹².

Cette formulation explique bien le chevauchement de ces termes christologiques clés. Mais ne pourrait-on pas les combiner de façon similaire dans le contexte du pèlerinage, et non de la course ?¹¹³ Il faut réexaminer 12.18-24, la présentation centrale de Jésus dans Hébreux, pour obtenir une réponse¹¹⁴. Ici Jésus n'est pas seulement « le prêtre eschatologique entouré de ses rachetés »¹¹⁵, ou celui qui « se tient [perfectionné] dans l'assemblée de ses nombreux disciples », qu'il a conduits à la gloire¹¹⁶. Sachant que « le pionnier fait partie intégrante du thème du pèlerinage »¹¹⁷ et qu'ultimement les thèmes du pionnier et du pèlerin conver-

¹¹¹ A ce sujet, voir par exemple S. Bénétreau, « Le repos des pèlerins (Hébreux 3.7-4.11) », *Études théologiques et religieuses* 78, 2003, p. 203-223.

¹¹² *Ibid.*, p. 174 – partie de l'annexe A, “Words, Contexts, and Meanings”, p. 171-176, où les mots clés sont discutés.

¹¹³ J'ai posé cette question à Jack McKelvey dans une correspondance privée en mars 2014 ; cité avec permission.

¹¹⁴ *Pioneer and Priest*, p. 149, note 31. McKelvey cite Ellingworth (p. 681) à ce stade, pour qui 12.24 « est le point culminant des v. 18-24 et donc théoriquement de toute l'épître ».

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ W.J. Dumbrell, “The Spirits of Just Men Made Perfect”, *Evangelical Quarterly* 48, 1976, p. 154-159 ; ici p. 158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

gent dans Hébreux – McKelvey l’admet volontiers –, « Jésus est aussi en 12.24 l’*archegos*, entouré de pèlerins/beaucoup de fils »¹¹⁸.

Dans le scénario du chapitre 12, le but du pèlerinage est présenté comme étant atteint et on peut se demander : *qui, pour les pèlerins encore en voyage, est leur pèlerin en chef et qu’a-t-il accompli ?* Aux disciples pèlerins, représentés comme marchant les yeux fixés sur Jésus, le pionnier-frontalier, Hébreux offre la perspective d’atteindre leur cible – celle-ci n’est plus le Sinäi (12.18), où Dieu avait autrefois manifesté sa présence de manière terrifiante, mais sa montagne-cité céleste (12.22). Alors que Moïse était monté seul pendant que le peuple pécheur restait en arrière, de peur de franchir une limite dont il leur était interdit de s’approcher (12.18-21), les pèlerins chrétiens y arriveront par eux-mêmes, possédant par la foi un droit d’accès à Dieu garanti que leur pèlerin en chef a d’avance obtenu pour eux, en tant que précurseur et prêtre-médiateur. Dans une joyeuse anticipation de leur repos de sabbat, ils ont rendez-vous dans leur imagination avec Jésus qui les a précédés et prennent leur place dans l’assemblée des fils ; par la foi, ils savent qu’une fois parvenus à destination leurs luttes de pèlerins prendront fin et leur participation au culte céleste sera fermement assurée (12.28).

¹¹⁸ Dans une correspondance privée ; cité avec permission.

Les nouveaux champs de mission

Yannick IMBERT

Professeur d'apologétique

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Le thème qui se présente à nous est redoutable, car il concerne de nouveaux champs de mission. En effet, parler des champs de mission actuels est déjà assez compliqué. Comment donc anticiper les « nouveaux » champs de mission ? Sujet d'autant plus complexe qu'avec un regard critique historique bien nécessaire il convient de se méfier des « étiquettes » se réclamant trop facilement de la nouveauté. Il est pourtant nécessaire de constamment s'interroger sur la place que l'Eglise doit prendre dans la mission ainsi que sur les nouveaux enjeux de ce mandat de Jésus-Christ. Quels sont donc les défis qui se présentent à l'Eglise en ce XXI^e siècle ? Pour répondre à cette question trompeusement simple, commençons par rappeler que les « nouveaux » champs de mission sont « nouveaux » non parce qu'ils n'existaient pas auparavant, mais parce que par idéologie, manque de discernement ou sur-accentuation théologique, ils ont été délaissés.

En fait, il est impossible de déterminer quels sont effectivement les « nouveaux » champs de mission les plus importants ; ainsi, une sélection aussi théologique que personnelle est-elle nécessaire. Les trois champs de mission que nous allons envisager sont les suivants : la mission rurale, la migration et l'éducation théologique en langue quotidienne.

La mission rurale

Le premier champ de mission évoqué n'est ni l'islam, ni la « nouvelle génération », ni la théologie missionnelle, ni les groupes « non atteints » par l'Évangile. L'un des grands champs de mission pour l'Église de France au XXI^e siècle est celui du monde rural. Cela peut étonner. En effet, le monde urbain n'est-il pas le lieu principal de la diversité et de la richesse, l'espace où vivent la plupart de nos contemporains, donc le lieu par excellence de la mission ? Bien que cela soit difficile, ce cliché doit être dépassé. Ainsi, et contrairement à l'idée répandue selon laquelle la ville est le lieu suprême, voire exclusif, de la diversité culturelle, le monde rural n'en est pas dépourvu. La communauté rurale est, elle aussi, riche et diverse. C'est ainsi, par exemple, que les 300 habitants d'un petit village dans les vallées du Queyras – dans le département des Hautes-Alpes – bénéficient d'un camion de cuisine vietnamienne. On ne l'aurait pas imaginé ! Pourquoi ? A cause des clichés sur le monde rural que l'on suppose ne pas être culturellement et/ou ethniquement divers.

Avant d'évoquer quelques-unes des raisons qui m'ont conduit à identifier l'espace rural comme premier *nouveau* lieu de mission, quelques mots sur ce terme de « rural ». *Tout d'abord*, la « ruralité » est une notion de plus en plus difficile à définir en raison, notamment, de l'élargissement de l'espace périurbain. La distinction entre un domaine purement rural et un domaine périurbain tend en effet à s'estomper en raison de la croissance des zones périurbaines de villes moyennes. L'expansion de ces dernières tend à désenclaver des zones considérées auparavant comme isolées. *Ensuite*, le milieu rural se transforme régulièrement par interaction avec les autres milieux géographiques, comme le monde urbain se transforme au contact plus ou moins distant du monde rural. La distinction entre monde rural et monde urbain est de plus en plus difficile à faire. En conséquence, le cloisonnement

du monde rural hors de notre intérêt missiologique – qui est souvent le produit de l'image rigide que nous avons de ce milieu – compromet notre fidélité au mandat missionnaire. Pour dépasser cette classification urbain/rural, nous aurons à nous intéresser aux études récentes sur le développement de l'« urbanité rurale », notion qui essaie de lier les deux zones rurale et urbaine.

Malgré l'importance de ce décloisonnement théologique et ecclésial, bien peu d'Eglises ont entrepris une réflexion approfondie sur le sujet. En France, seule l'Eglise catholique a entrepris une réflexion sur la mission rurale. Cette réflexion traite de la place et du rôle renouvelé des prêtres, de l'importance du lien social et agricole, de la solidarité rurale, ainsi que des problématiques liées à l'isolement dans le monde rural. Ces réflexions ont été poursuivies, par exemple, dans les diocèses de Meaux, d'Avranches, de Tarbes, de La Rochelle ou de Nantes. Le diocèse de Luçon, quant à lui, organise des équipes de réflexion sur les implications possibles de l'Eglise dans les secteurs ruraux. Ce ne sont là que quelques exemples parmi de nombreux autres. Du côté protestant, aucune réflexion théologique sur ce sujet n'a, à ce jour, été entreprise. Le monde rural bénéficie pourtant de certaines actions comme celles du Mouvement d'action rurale. Cependant, aucune étude n'est disponible sur l'intégration ecclésiale des domaines urbain et rural.

L'importance de l'espace rural

L'importance de la mission dans l'espace rural se justifie pour deux raisons. *Tout d'abord*, l'espace rural est depuis une dizaine d'années en croissance constante, égale à la croissance générale de la population française. *Plus intéressant* encore, cette croissance rurale est, depuis assez récemment, supérieure à la croissance urbaine – mais inférieure à l'espace périurbain –, se situant autour de 0,7 %. Ce phénomène sur-

prenant n'a pas encore été assez pris en compte dans nos stratégies missionnaires. Nous en sommes restés, en effet, à une accentuation du ministère urbain, sous l'influence, en partie, de l'apport théologique et missiologique venu des Etats-Unis. Résultat, nous n'avons pas assez pris en compte les spécificités de la croissance française. Voici cinq exemples pris parmi les départements français souffrant déjà d'une sous-représentation d'Eglises évangéliques. Ces cinq départements ont actuellement entre 0,1 et 0,5 Eglise pour 10 000 habitants¹. Ce simple constat devrait être une invitation à développer une stratégie d'implantation rurale.

Département	Evolution démographique ²		
	1982	2008	2015
Alpes-de-Haute-Provence	119 000	158 000	164 000
Hautes-Alpes	105 000	134 200	142 500
Deux-Sèvres	342 800	365 100	372 600
Mayenne	271 700	303 000	307 800
Vendée	480 000	616 900	668 000

Arrêtons-nous sur la Vendée, dont l'augmentation démographique est la plus frappante. Sur les sept Eglises évangé-

¹ 1 pour 10 000, <http://www.1pour10000.fr>, consulté le 21/11/2016.

² Statistiques tirées des études de l'INSEE, <https://www.insee.fr>, consulté le 21/11/2016.

liques recensées par le Conseil national des évangéliques de France (CNEF) et l'*Annuaire des Eglises évangéliques*, et si ces informations sont exactes, il n'y a eu aucune nouvelle implantation d'Eglise depuis les années 1980. A l'époque, le département comptait environ 480 000 habitants – soit une hausse démographique de presque 190 000 habitants. Cela signifie que, d'après le projet du CNEF (une Eglise pour 10 000 habitants), 19 Eglises au moins auraient dû être implantées³. L'exemple des Deux-Sèvres est tout aussi marquant. Avec une moyenne de 0,18 Eglise pour 10 000 habitants, ce département ne compte que sept Eglises évangéliques, dont quatre Eglises tziganes ou Assemblées de Dieu, au lieu des 37 Eglises que le département devrait compter. La situation la plus sérieuse se trouve en Mayenne avec 0,03 Eglise pour 10 000 habitants au lieu de l'objectif CNEF de 31 Eglises !⁴ Quant au département des Hautes-Alpes, il compte 0,4 Eglise pour 10 000 habitants ou, si nous excluons les Assemblées de Dieu, il n'y a que 0,28 Eglise. On peut, certes, remarquer qu'il en est de même dans le milieu urbain, où l'implantation d'Eglises n'a pas suivi la courbe de la croissance démographique. Mais, à la différence de ce qui se passe dans les villes, on n'entend que rarement, voire jamais, parler d'implantation en milieu rural. La conclusion est que nous sommes en train de perdre le milieu rural, soit 20,25 % de nos concitoyens. Mais il y a plus inquiétant – et

³ Dans les Alpes-de-Haute-Provence, la situation n'est pas aussi sérieuse, mais malgré une évolution d'environ 15 000 habitants, aucune Eglise n'a été implantée depuis au moins 2004.

⁴ Il serait possible de penser que ces évolutions démographiques reflètent simplement la croissance urbaine dans lesdits départements. Si nous prenons l'exemple de la Mayenne, l'évolution démographique n'est vraisemblablement pas expliquée principalement par une hypothétique croissance urbaine. Laval (chef-lieu de la Mayenne) n'a connu, dans la même période, qu'une croissance d'environ 300 habitants. Dans ce cas précis, la croissance départementale est une croissance rurale.

nous en venons à la deuxième raison qui milite en faveur du développement d'une stratégie dans le monde rural.

Le monde rural est non seulement en croissance modérée, mais aussi le lieu où se trouvent un nombre important de familles monoparentales. Cela signifie une chose importante. L'avenir du monde rural, dans les quarante ans à venir, est incertain. Si les deux tendances que je viens de mentionner se confirment, nos Eglises risquent de se trouver en décalage encore plus flagrant avec le monde qui sera le nôtre dans trente ans. En délaissant cet espace rural, nous ne cherchons pas à étendre le ministère de Christ à tous ceux qui en ont besoin. N'y a-t-il pas là une raison suffisante pour développer un ministère rural ?

Concluons ce point en soulignant que l'accent mis sur la mission urbaine a souffert, souffre encore, d'un trop grand « pragmatisme », ou d'une tendance trop prononcée à l'*efficacité*. L'objection la plus courante formulée contre le développement d'une mission rurale est que la plupart des gens vivent en ville. Ce qui est exact. Presque 80 % de nos concitoyens français vivent en ville – contre 51 % dans le monde. Cependant, nous ne devons pas être séduits par la stratégie de l'efficacité ou du pragmatisme. Tous ceux qui vivent en France doivent être au bénéfice du ministère de réconciliation dont l'Eglise est ambassadrice. Nous ne pouvons ni ne devons choisir le lieu premier de notre ministère en fonction de nos chances de réussite, en excluant d'autres lieux d'exercice du ministère⁵.

Le ministère rural

Parler de mission en espace rural exige une prise en compte non seulement démographique, mais aussi sociale et

⁵ C'est, par exemple, le cas du Mouvement pour la croissance des Eglises fondé par le grand missiologue Donald McGavran.

spirituelle. Afin d'y développer un ministère, il faudra inventer les moyens de redévelopper l'Eglise rurale. En voici quelques-uns.

Premièrement, le tissu social est, pour l'essentiel, plus resserré qu'il ne l'est parfois en milieu urbain. Cela signifie qu'il sera essentiel de s'appuyer sur cette réalité. Il sera, par exemple, essentiel de construire des relations personnelles avec tout ce qui fait la dynamique du monde rural. Les relations personnelles pourront devenir plus essentielles encore qu'elles ne le sont actuellement dans l'évangélisation.

Deuxièmement, l'un des défis de la mission rurale est de trouver un lieu pour l'exercice de ce ministère, ce qui est un défi pour tous les projets d'implantation d'Eglises. Il serait tentant de croire qu'une implantation rurale est plus aisée, le marché immobilier étant moins « compliqué » qu'en zone urbaine. La nécessité de disposer d'un lieu peut être accrue par la prise en compte du « tourisme vert ». Dans certaines zones rurales, ce tourisme vert peut facilement être lié à l'histoire et aux traditions locales. Cette sensibilité pourra se manifester de plusieurs manières. L'histoire et les traditions y sont visibles dans les nombreuses chapelles catholiques qui parsèment le paysage. Le « tourisme vert », ou écotourisme, peut, dans certaines zones rurales, être un vecteur de proclamation évangélique⁶. Visiter les églises peut devenir, en effet, un passe-temps touristique qui, s'il est correctement mis en avant, peut être un atout dans la poursuite de l'envoi missionnaire⁷. Est-il possible d'utiliser ces lieux comme an-

⁶ Keith Littler, Leslie J. Francis and Jeremy Martineau, "I was glad : listening to visitors to country churches", *Rural Theology* 2/1, 2004, p. 53-60, ici p. 54.

⁷ Peut-être, pour certaines nouvelles implantations rurales, faudrait-il avoir l'imagination de contacter le diocèse catholique pour une location de telle ou telle chapelle. La dimension « touristique » et traditionnelle d'un tel lieu pourra donner des occasions de pratique ministérielle. Bien sûr, il ne faudra pas sacrifier à la nouveauté missionnaire la théologie de l'Eglise – notamment en ce qui concerne le contenu architectural de tels lieux de culte.

crages possibles pour un ministère ? Certains seraient tentés de répondre facilement par l'affirmative. Cependant, il ne faut pas oublier que les opportunités de ministère ne doivent pas se faire au détriment de notre ecclésiologie. Une telle option, si elle est potentiellement pertinente, devra être étudiée avec soin. Elle peut se révéler difficile pour les évangéliques toujours très méfiants face à la mention du terme « tradition » ; pourtant, dans un milieu où la longue appartenance historique et culturelle est importante, l'Eglise pourra s'appuyer sur cela pour présenter la bonne nouvelle de la réconciliation.

Troisièmement, le contexte humain du ministère rural est difficile, car il soulève des problèmes d'éducation, d'intégration et de santé et, plus encore, des questions d'identité et d'isolement. A ce sujet, je rappellerai que l'isolement est, pour les plus âgés, l'une des raisons principales de décès. Le taux de suicides des plus de 75 ans dépasse celui des moins de 25 ans avec quasiment 0,3 %⁸. En plus de ces questions sociales, le ministère de l'Eglise devra prendre en compte la réalité de la fragilité humaine. Parmi ceux qui décident de s'installer en milieu rural, certains sont motivés par la crainte que leur inspirent la diversité ethnique des villes ou les crimes qui s'y commettent.

Dans ce contexte, quelle place pour l'Eglise ? Malheureusement, il n'y a pas beaucoup de projets développés en France. Les réflexions ecclésiologiques et missiologiques les plus intéressantes viennent de l'Eglise anglicane. Cela ne signifie pas que toutes les propositions étudiées ou proposées par cette Eglise sont recevables, mais elles ont le mérite d'être formulées comme, par exemple, les *Fresh Expressions*

⁸ Voir les statistiques toujours réévaluées de l'INSERM, <http://www.inserm.fr>, consulté le 30/03/2010.

des diocèses ruraux de l’Eglise d’Angleterre⁹. Les changements ecclésiaux radicaux qui sont parfois proposés – bien différents de ceux du mouvement des Eglises émergentes aux Etats-Unis – ont une motivation souvent trop pragmatique. Dans les *Fresh Expressions*, la théologie de l’Eglise n’est pas *nécessairement* la force motrice des innovations prévues dans le contexte rural. L’ecclésiologie souffre, en conséquence, d’un déficit d’intérêt.

Pourtant, c’est bien l’Eglise qui doit trouver des opportunités de mission dans le monde rural. C’est l’Eglise qui doit « s’incarner » dans ce milieu et non pas ses projets, ses stratégies ou ses programmes. L’un des nombreux articles touchant à ces problématiques, publiés dans le journal *Rural Theology*, rappelle que « le défi, pour l’Eglise, n’est pas d’inventer plus de programmes pour que les gens viennent à nous, mais d’équiper les chrétiens pour mettre leur foi en relation, de manière pertinente, avec de nouvelles formes de communauté »¹⁰.

Quatrièmement, pour la proclamation de la bonne nouvelle, certains traits de l’Ecriture pourront être des points d’entrée dans le monde rural. Parmi ces « points d’entrée », on trouve une certaine proximité avec la nature, la reconstruction personnelle ou, encore, une certaine simplicité de vie, aspects qui poussent certains de nos contemporains à s’installer en milieu rural. Comme le rappelle un document de 2013 concernant l’avenir des Eglises chrétiennes en milieu rural, « sur le terrain de l’évangélisation, les espaces ruraux méritent une attention particulière. Ne sont-ils pas, pour nos sociétés, porteurs d’enjeux liés à la nature et à la vie ? »¹¹ Il

⁹ *Fresh Expressions*, <http://www.freshexpressions.org.uk>, consulté le 21/11/2016.

¹⁰ Stephen Skuce, “Emerging from the Rural Church : Appropriate Missional Practice”, *Rural Theology*, vol. 10, n° 2, 2012, p. 145-159, ici p. 149.

¹¹ *Ruralité – Terre nouvelle*, « Le monde rural bouge. Nos paroisses se renouvellent », <http://ruralite-terrenouvelle.com>, consulté le 28/11/2016, p. 21.

est clair que les raisons pour lesquelles nos contemporains se rapprochent du monde rural doivent faire l'objet de notre attention missionnaire. En tout cela, l'Église devra porter une attention particulière aux conditions socio-économiques, à la diversité des personnes s'installant et vivant en milieu rural et, par exemple, en renforçant son ministère diaconal, ainsi qu'en adoptant une structure itinérante. Il sera même nécessaire d'envisager la création d'une relation de symbiose entre ministères ruraux et urbains.

La mission parmi les migrants

Le deuxième nouveau champ de mission est le ministère de l'Église parmi et envers les migrants. Ceci est un aspect crucial, aujourd'hui, du déploiement de notre ministère. Cependant, nous devons prendre conscience que ce domaine de mission est d'une grande complexité et met en jeu de nombreux facteurs économiques, politiques, personnels, socioculturels, notamment. Je tiens à citer, en commençant, les paroles suivantes : « Les mouvements de population venant de l'Est exerçaient de plus en plus de pression sur les frontières [...] Le déclin du pouvoir d'achat et l'effondrement de la monnaie ruinèrent la classe moyenne. Les temps étaient vraiment mauvais pour [...] »¹² Nous pourrions nous retrouver dans ces remarques qui décrivent, de manière globale, un nouveau champ de mission. Mais ces remarques sont-elles vraiment nouvelles ? Dans un certain sens, ce domaine de mission n'est pas nouveau. L'exemple que j'ai paraphrasé n'est pas, en fait, une description de nos conditions actuelles. Ce sont les mots de l'historien de l'Église Everett Ferguson décrivant les conditions sociales et géopolitiques

¹² Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 31-32.

du III^e siècle ! Les problèmes migratoires et économiques, familiers dans l'histoire de l'Église, se reposent périodiquement, engendrant des défis toujours renouvelés.

La diversité migratoire

Nous vivons à une époque de migrations économiques, politiques et sociales. Il y aurait environ 1 milliard de personnes migrantes – définies comme des personnes ayant vécu hors de leur pays pendant plus d'un an. Parmi ces migrants, 245 millions de personnes sont des migrants « transnationaux » et 21,3 millions peuvent être qualifiés de réfugiés. Les facteurs de migration ne sont pas nécessairement ceux que nous imaginons. Le migrant peut aussi être celui qui, pour des raisons d'éducation, « migre » de son pays vers un pays d'accueil¹³. Depuis plusieurs années, à cause des troubles civils vécus dans de nombreux pays, les déplacements forcés de population sont allés croissant, dépassant, en 2015, le niveau des déplacements démographiques ayant suivi la Seconde Guerre mondiale. Ainsi, le nombre des réfugiés ayant été conduits à sortir de leur pays d'origine est d'environ 40,8 millions – 8,6 millions pour la seule année

¹³ Ainsi, considérer les migrants comme des personnes déracinées de leur pays d'origine et commençant une vie nouvelle dans un autre pays n'est souvent plus une définition valable. La relation entre pays d'origine et celui d'accueil est complexe : « Alors que les migrants contemporains s'investissent socialement, économiquement et politiquement dans leur nouvelle société, la plupart continuent à participer, dans une certaine mesure, à la vie de leur société d'origine. » Dans Jehu J. Hanciles, "Beyond Christendom : African Migration and Transformations in Global Christianity", *Studies in World Christianity*, vol. 10, n° 1, 2008, p. 93-113, ici p. 98. Voir aussi Alejandro Portes, "Immigration Theory for a New Century : Some Problems and Opportunities", dans *The Handbook of International Migration*, eds. Charles Hirschman *et al.*, New York, Russell Sage Foundation, 1999, p. 21-33, ici p. 29. En particulier la distinction entre migrant et réfugié devient de plus en plus difficile à maintenir. Les réfugiés sont souvent des personnes qui fuient – qui migrent – parce qu'elles ne peuvent pas survivre dans leur pays d'origine. Elizabeth G. Ferris, *Beyond Borders : Refugees, Migrants and Human Rights in the Post-Cold War Era*, Genève, WCC Publications, 1993, p. 10.

2015 ! –, ce qui représente une augmentation dramatique de 45 % depuis 2012.

Cependant, le problème migratoire est plus complexe encore, car les mouvements de population, en particulier forcés, sont souvent internes au pays d'origine. C'est le cas des déplacements dus à des conflits violents. Environ 65,3 millions de personnes ont été déplacées pour cette raison, rien que pour la seule année 2015, incluant 38 millions de personnes déplacées à l'intérieur de leur pays d'origine. Les pays particulièrement affectés par ces migrations forcées sont le Yémen, l'Irak, l'Ukraine, le Soudan, la République démocratique du Congo et l'Afghanistan¹⁴. La Syrie, quant à elle, demeure le pays principal d'origine des réfugiés (avec 4,9 millions). Le reste des déplacements forcés – en dehors des raisons de violence et de conflit – se produisent le plus souvent à l'occasion de désastre naturel (presque 20 millions en 2014 par exemple)¹⁵.

Les diasporas globales

Les problèmes de migration apparaissent avec une force renouvelée¹⁶. Les larges mouvements de population, en particulier ceux tournés vers l'extérieur, ont une implication importante. Trois conséquences ressortent de la migration transnationale : (i) la reconduite aux frontières et le rapatriement forcé vers le pays d'origine, (ii) la constitution d'une communauté au sein des pays d'accueil, et (iii) la dispersion –

¹⁴ Ces cinq pays représentent à eux seuls 84 % de la population déplacée en 2015.

¹⁵ International Organization for Migration, “Global Migration Trends Factsheet”, <http://iomgmdac.org/global-trends-factsheet>, consulté le 4/9/2017.

¹⁶ Elie Wiesel a observé que le XX^e siècle était marqué par des « déplacements à l'échelle de continents... Jamais avant autant d'êtres humains n'avaient fui d'aussi nombreuses habitations. » Wiesel, “Longing for Home”, dans *The Longing for Home*, sous dir. Leroy S. Rouner, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996, p. 17-29, ici p. 19.

la diaspora au sens strict – des populations migrantes. Je m'intéresserai rapidement aux deux dernières conséquences, en particulier le (ii), soit la création de diasporas de migrants et/ou de réfugiés. L'une des conséquences notables des migrations, particulièrement des réfugiés, est la création de communautés de migration. De fait, « l'une des intensifications des identités globales dans la mondialisation [y compris la mondialisation de la migration] est l'importance croissante des diasporas mondiales »¹⁷. Les raisons conduisant à la formation de ces communautés sont nombreuses.

Premièrement, ces diasporas souffrent d'un déficit d'identité et d'intégration. Ce déficit est dû en partie aux limites des pouvoirs civils des pays d'accueil. Les meilleurs efforts d'intégration auront toujours des conséquences limitées, quels que soient les moyens mis en œuvre. Mais ce déficit est aussi, et malheureusement, dû au fait que « les populations des pays de destination percevront le plus souvent les migrants comme non disposés à embrasser certains aspects de leur société »¹⁸. La création de diasporas de migrants – légaux ou illégaux – est ainsi due à l'opinion publique des pays d'accueil, particulièrement négative en Europe méditerranéenne. Même si la sympathie envers les réfugiés syriens est réelle, il est permis de douter que l'opinion publique, par exemple française, puisse conserver cette attitude relativement bienveillante à long terme. Il est à craindre que la culture médiatique du dramatique classe les problèmes de réfugiés avec d'autres drames encore plus sensationnels. L'opinion publique se nourrit aussi des im-

¹⁷ Kamal Weerakoon, "Evangelical Intercultural Identity : A New Resource for Twenty-First Century Mission", *Colloquium*, vol. 47, n° 1, 2015, p. 45-61, ici p. 53.

¹⁸ Graeme Hugo, "Migrants and their Integration : Contemporary Issues and Implications", UNESCO, <http://unesdoc.unesco.org>, 2003, p. 26, consulté le 04/09/2017.

plications financières que l'accueil de migrants et de réfugiés peut entraîner. Pourtant, il faut rappeler que « les coûts financiers de l'intégration peuvent être compensés par des gains économiques et autres, à long terme »¹⁹. Nous pourrions même dire que

les diasporas peuvent renforcer leur société d'origine et d'adoption en identifiant des « points morts » ou des modes de pensée et d'action *inculturés*, qui, lorsqu'ils sont considérés comme acquis, sont oppressifs et réduisent au silence les personnes vulnérables qui se trouvent au sein de la société²⁰.

Les diasporas ne sont donc pas des problèmes pour les communautés chrétiennes déjà existantes. Elles peuvent même nous aider à identifier des idoles culturelles et politiques !

Deuxièmement, « l'incapacité de la communauté internationale à s'attaquer aux conflits, à la violence et aux violations des droits de l'homme dans les pays d'origine a été un autre facteur clé de la croissance de la migration illégale vers l'Europe »²¹. Une fois encore, il ne s'agit pas de blâmer les politiques des potentiels pays d'accueil concernés – en tout cas pas avant d'avoir considéré avec attention les politiques mentionnées. Voulu ou non, explicables ou non, les absences de justes mesures – réelles ou ressenties – posent un problème concret auquel les diasporas elles-mêmes sont tentées d'apporter leurs propres réponses. L'Église rappellera, dans ce contexte, que la dignité et l'intégrité humaine priment sur les conditions purement économiques.

¹⁹ Victoria Metcalfe-Hough, "The Migration Crisis ? Facts, Challenges and Possible Solutions", octobre 2015, *Overseas Development Institute*, <http://www.odi.org>, p. 4, consulté le 04/09/2017.

²⁰ Kamal Weerakoon, "Evangelical Intercultural Identity : A New Resource for Twenty-First Century Mission", *Colloquium*, 47/1, 2015, p. 45-61, ici p. 54.

²¹ Victoria Metcalfe-Hough, "The Migration Crisis ? Facts, Challenges and Possible Solutions", *Overseas Development Institute*, <http://www.odi.org>, p. 3, consulté le 04/09/2017.

Cette poussée de migration s'accompagne aussi de problèmes comme le trafic humain, qu'il soit économique ou sexuel, comme le rappelle l'*Engagement du Cap* :

Les migrations du monde d'aujourd'hui, à une échelle sans précédent, pour toutes sortes de raisons, ont conduit au trafic humain sur tous les continents, à l'esclavage très répandu des femmes et des enfants dans le commerce du sexe, et à la maltraitance des enfants par le travail forcé ou la conscription militaire²².

Dans ce contexte, l'Eglise de Christ peut avoir un rôle prophétique important à jouer. Certaines situations requerront, par exemple, que l'Eglise rappelle aux autorités civiles le mandat de protection qu'elles ont reçu du mandat créationnel²³.

Diaspora et réconciliation

Une attention à ce nouveau champ missionnaire exigera, entre autres, de repenser la place de l'Eglise dans la société. Bien que le Corps de Christ possède une voix prophétique, il est important de bien distinguer ce qui relève de la responsabilité de l'Eglise. Il ne lui appartient pas, par exemple, de régler les problèmes de diaspora et de migration. Il ne lui appartient pas non plus de venir en aide à toutes les populations migrantes. Cette responsabilité est celle du croyant présent activement au sein de la société humaine ;

²² L'*Engagement du Cap*, II, B, 3, <https://www.lausanne.org>, consulté le 01/12/2016.

²³ Comme le rappelle Victoria Metcalfe-Hough : « D'abord et surtout, conformément à ses engagements légaux, le gouvernement des Etats-Unis doit s'assurer que la protection de tous les migrants, mais en particulier des femmes, des enfants et d'autres groupes vulnérables, indépendamment de leur statut de migrant, est le fondement de ses décisions et de ses actions. » Victoria Metcalfe-Hough, "The Migration Crisis? Facts, Challenges and Possible Solutions", *Overseas Development Institute*, <http://www.odl.org>, p. 5, consulté le 01/12/2016.

elle s'enracine dans le mandat créationnel et non dans le mandat missionnaire. Cependant, le rôle de l'Église est bien de vivre l'intégralité de la vocation reçue de Christ, envers toutes les populations. Le point pivot de la réflexion devra, ici comme toujours, être théologique.

La proclamation de la bonne nouvelle rappellera que nous sommes exilés dans ce monde, séparés de Dieu, des autres et de nous-mêmes. En soulignant cette identité que nous partageons avec tous les réfugiés et migrants socio-économiques du monde, nous devons faire attention à l'intégrité de notre exégèse et ne pas nous limiter à nous appuyer sur des textes qui soutiennent notre interprétation. Par exemple, il ne faudra pas nous contenter de citer les textes qui indiquent que le peuple sera « étranger » dans le pays, comme en Genèse 15.13. Se contenter de dire qu'« être étranger » est une partie intégrante de l'alliance faite entre Dieu et son peuple revient à ignorer, volontairement ou non, une partie de l'histoire biblique. Le problème de cette justification exégétique est qu'elle se fonde essentiellement sur les textes de la Genèse et de quelques livres vétérotestamentaires en oubliant une grande partie du reste du Pentateuque, notamment l'entrée dans le pays promis. La mention parfois exclusive de textes vétérotestamentaires dans notre légitimation du ministère parmi les migrants ne doit pas oublier que l'histoire de la révélation annonce que cet état de fait prendra fin et que l'exil humain, en Christ et son royaume, sera un jour dépassé.

Pourtant, dans l'histoire de la révélation, il y a bien un lien étroit entre la manifestation du salut divin et la migration – connue aussi sous le terme d'exil. En fait, une partie essentielle de la Bible serait absente sans les histoires, parfois tragiques, de migration, d'Abraham aux chrétiens d'Antioche, de Néhémie à Jean sur l'île de Patmos, d'Adam et Eve à Jésus lui-même. Ajoutons que le refus de l'exil est

parfois vu comme symptomatique du refus de Dieu. C'est la réponse de Caïn à l'offre de pardon de Dieu. C'est aussi le récit de Babel²⁴. Il y a un lien étroit entre la mission et la migration, comme si cette dernière faisait partie intégrante du développement de l'histoire de la rédemption.

De la sortie d'Eden jusqu'à l'entrée dans la nouvelle Jérusalem, nous sommes en exil sur une terre que nous habitons malgré tout pleinement. Cette tension historique est ressentie avec plus ou moins de force par ceux qui s'attachent au nom de Christ. Afin de proclamer avec pertinence la bonne nouvelle de la réconciliation à un monde de migration, nous devons éviter deux écueils. Le premier est de survaloriser notre identité d'exilés. Le danger serait d'oublier que la terre sur laquelle Dieu nous a placés ne nous est pas totalement étrangère, puisqu'elle fera partie de la future restauration cosmique. Le danger inverse serait d'oublier que nous sommes exilés. Ici, la survalorisation portera sur notre appartenance à nos structures sociales. Dans ce cas, nous aurions du mal à dénoncer les injustices naissant des structures sociales et politiques de notre monde.

Une conséquence de cette dimension théologique est soulignée par le missiologue Andrew Walls, qui rappelle que l'expérience personnelle de la migration, l'incertitude matérielle, la quête d'identité, notamment, nourrissent la relation avec le « divin ». Ainsi, pour le chrétien, la conviction d'être un exilé nourrit sa relation avec le Dieu trinitaire. C'est à la suite de cette observation que Walls nota que si tout missionnaire est en quelque sorte un migrant – allant dans un « autre » pays – le migrant est aussi un missionnaire potentiel. Le migrant sera même souvent le meilleur missionnaire dans sa propre diaspora, comme aussi avec d'autres exilés.

²⁴ Jehu J. Hanciles, *Beyond Christendom. Globalization, American Migration, and the Transformation of the West*, New York, Orbis Books, 2008, p. 141.

La question est de savoir comment les intégrer à la communauté chrétienne du pays d'accueil.

Education théologique

Le troisième domaine important de la mission est celui de l'éducation théologique. Nous pourrions discuter de la nature de sa nouveauté. Les défis de l'éducation théologique sont discutés depuis les débuts de la théologie elle-même. Je pourrais mentionner de nombreux domaines qui devraient faire l'objet d'un renouveau de la réflexion missiologique. La structuration de l'éducation théologique en partenariat avec des réseaux d'Eglises locales est, par exemple, l'un des défis du futur de la mission. Une attention toujours plus grande donnée au fondement biblique de notre éthologie de la mission aiderait à ne pas survaloriser de manière quasi idéologique certains domaines par rapport à d'autres. (Cela nous éviterait aussi des clichés comme « les jeunes sont le futur de l'Eglise », « le projet de Dieu pour le monde, c'est la ville », ou encore « les disciples doivent faire des disciples »). Je voudrais plutôt m'arrêter sur la nécessité, pour la formation théologique, de se faire en langue (ou dialecte) quotidienne.

Traduction biblique, langues et dialectes

La diffusion de la Bible a été l'un des grands ministères missionnaires du XX^e siècle. Protestants, nous n'allons certainement pas trouver cela problématique. Non seulement la diffusion de la Bible a été une partie « cruciale » de notre identité missionnaire, mais sa traduction l'a été tout autant. De fait, la traduction de la Bible en langue dite « vernaculaire » se trouve à la naissance du protestantisme. La Bible en allemand, en français, en anglais : voilà les instruments de diffusion du protestantisme ! Mais il ne s'agit pas seulement

des langues « nationales ». Déjà en 1524, le Nouveau Testament de Luther a été adapté en plusieurs « dialectes » de ce qui est, maintenant, la Suisse alémanique. Les traductions de la Bible sont nombreuses et pas seulement dans des langues considérées comme « majeures » ou nationales. La Bible a été le premier livre publié en merina (Madagascar), en 1835²⁵.

D'après l'association Wycliffe, la Bible a été traduite dans un peu plus de 550 langues sur environ 7000 langues ou dialectes parlés ; 2300 langues ou dialectes font l'objet d'un projet de traduction biblique. Les langues nationales et les dialectes sont considérés comme des lieux importants de développement missionnaire. Mais il en va autrement avec l'éducation théologique. Assurément, on trouve ici et là des programmes d'étude biblique, de réunion de prière, d'implantation d'Eglises en langue locale. Cependant, à l'échelle des besoins réels – difficiles d'ailleurs à estimer –, il est en réalité possible que ce domaine de la mission soit l'un des plus importants dans de nombreux pays.

L'un des problèmes est que nous avons eu tendance à nous dégager du principe que les langues « majeures » suffisaient à l'éducation théologique. *Parfois*, c'est en raison d'un passé colonial, comme c'est le cas pour le français dans certains pays comme le Sénégal. *D'autres fois*, l'importance des langues « nationales » a été surestimée au détriment des langues régionales – ou dialectes. En faisant cela, nous avons rapidement oublié que toutes les langues « nationales » ont, à un moment de leur histoire, été de simples dialectes. Ainsi le fameux Chaucer écrivait ses *Canterbury Tales* dans l'un des

²⁵ Remarquons que les langues « nationales » sont largement le produit du monde moderne. Voir David Leinweber, "Learning and the Rise of Vernacular Languages", dans George Thomas Kurian et Mark A. Lamport, *Encyclopedia of Christian Education*, vol. 3, p. 710-719, ici p. 710.

dialectes principaux, l'*East Midlands*²⁶. Nous pourrions penser aussi au castillan (ancien), ancêtre pas si distant que cela de l'espagnol contemporain, qui nous a donné la légende du Cid, rapportée en « français » par Corneille. En traitant le défi de l'éducation théologique dans la langue quotidienne, nous n'oublierons pas ce fait important.

L'importance des langues quotidiennes a toujours été très grande dans l'histoire des missions protestantes et, si « la mission chrétienne – en particulier sa version protestante – est de manière importante une mission de langage, les missions protestantes se concentrant en grande partie sur la traduction, la lecture et l'écriture »²⁷, il devrait en être de même dans nos formations pastorales, missionnaires, théologiques.

L'éducation théologique en langue « quotidienne »

Cette dimension si importante de l'éducation théologique n'a cependant pas encore été l'objet de l'attention qu'elle mérite. Les ouvrages consacrés à l'éducation théologique au XXI^e siècle – d'un point de vue occidental, asiatique, africain – traitent trop longuement des théories postmodernes, discutant du lien entre texte et contexte, de la déconstruction, des conditionnements de pouvoir... A ma connaissance, limitée bien sûr, il n'y a pas de réflexion poussée sur le développement de l'éducation théologique en langue locale²⁸. Ni l'ouvrage édité par Woodberry et Van

²⁶ David Leinweber, "Learning and the Rise of Vernacular Languages", dans George Thomas Kurian et Mark A. Lamport, *Encyclopedia of Christian Education*, vol. 3, Lanham, Maryland Rowman & Littlefield, 2015, p. 710-719, ici p. 718.

²⁷ Jonas Adelin Jorgensen, "Anthropology of Christianity and Missiology : Disciplinary Contexts, Converging Themes, and Future Tasks of Mission Studies", *Mission Studies*, n° 28, 2011, p. 186-208, ici p. 200.

²⁸ Voir Grant LeMarquand et Joseph D. Galgalo, sous dir., *Theological Education in Contemporary Africa*, Eldoret, Zapf Chancery, 2004 ; Ian S. Markham, "Theological Education in the Twenty-first Century", *Anglican Theological Review*, vol. 92, n° 1, p. 157-165.

Engen, ni celui de Robert Banks (*Réviser l'éducation théologique – Reenvisioning Theological Education*) ne mentionnent la nécessité de diversifier le langage d'*intégration* théologique. Même un article au titre aussi prometteur que « Changer les paradigmes de l'éducation théologique » ne fait pas référence à cette problématique²⁹. Même *L'encyclopédie de l'éducation chrétienne* ne mentionne pas l'importance de cette diffusion théologique³⁰. L'introduction – de George Kurian et Mark Lamport – mentionne des opportunités pour l'éducation théologique au XXI^e siècle, sans évoquer cet aspect. Si, dans ce même ouvrage, William Willimon, professeur à Duke Divinity School, peut écrire que l'éducation « est l'un des aspects essentiels de la conversion à l'Évangile », comment ne pas considérer aussi que l'éducation théologique en langue quotidienne est, elle aussi, cruciale ?³¹ Quant au « Manifeste pour le renouveau de l'éducation théologique », adopté en 1983 par le Conseil international pour l'éducation théologique évangélique, il affirmait avec raison que « nos programmes d'éducation théologique doivent être conçus avec une référence délibérée aux contextes dans lesquels ils servent »³². Malgré cela, le contexte linguistique n'est pas mentionné.

L'Engagement du Cap mentionne, lui, que l'oralité devrait devenir un souci particulier de la mission chrétienne. Ce texte encourage, en particulier, à « un plus grand usage des méthodologies orales dans les programmes de formation de

²⁹ Hyun-Sook Kim, “Changing Paradigmas of Theological Education”, dans George Thomas Kurian et Mark A. Lamport, *Encyclopedia of Christian Education*, vol. 3, Lanham, Maryland Rowman & Littlefield, 2015, p. 216-218.

³⁰ L'index ne comporte aucune référence en ce sens.

³¹ William Willimon, “Foreword”, dans George Thomas Kurian et Mark A. Lamport, sous dir., *Encyclopedia of Christian Education*, vol. 3, Lanham, Maryland Rowman & Littlefield, 2015, p. xxi-xxii, ici p. xxi.

³² ICETE, “Manifesto on the Renewal of Evangelical Theological Education”, *International Council for Evangelical Theological Education*, <http://www.icete-edu.org>, consulté le 21/11/2016.

disciples, même avec les croyants qui savent lire et écrire »³³. Cependant, cette exhortation n'implique pas nécessairement l'oralité de la langue *quotidienne*. Que des programmes de formation utilisent l'oralité dans la formation est une chose. Mais cette forme d'apprentissage et de communication devrait pouvoir se faire dans la langue de communication usuelle.

En ce début de XXI^e siècle, il est vraiment temps de dispenser l'éducation théologique dans la langue « quotidienne ». C'est assurément déjà le cas. Nous connaissons tous l'investissement que font de nombreuses institutions et missions pour l'enseignement théologique. Cependant, le point commun de la plupart de nos investissements est (i) un investissement dans une culture que nous ne sommes pas les mieux à même de comprendre et (ii) une éducation théologique dans une langue qui n'est pas celle des chrétiens auxquels elle est destinée. Cela impacte négativement l'appropriation personnelle de l'Écriture. Par exemple, lorsque je vais au Sénégal, j'enseigne en français. Bien que j'essaie de contextualiser l'enseignement apporté, celui-ci n'est pas totalement accessible en raison de la langue utilisée. Pour la plupart de mes étudiants, la langue quotidienne (la langue d'apprentissage et d'intégration personnelle) est, au choix, le wolof, le sérère, le poulard (Peul), le mandinka, le soninké ou le diola (en Casamance), mais pas le français³⁴.

L'*Engagement du Cap* indique : « Nous soupignons après la manifestation de l'Évangile incarné et enchâssé dans toutes les cultures, les rachetant de l'intérieur de sorte qu'elles puissent manifester la gloire de Dieu et la plénitude radieuse du

³³ L'*Engagement du Cap*, deuxième partie, §D2, <https://www.lausanne.org>, consulté le 01/12/2016.

³⁴ Il est difficile de réhumaniser le monde en utilisant le langage qui a contribué au chaos déshumanisant.

Christ. »³⁵ Pour que la théologie de l'Écriture, pour que la théologie de la grâce puissent transformer partout la vie de nos contemporains, la langue théologique choisie se doit de devenir la langue naturelle et quotidienne de celui qui reçoit la Parole. Il ne devrait pas y avoir de différence entre la « langue de l'Écriture » et la langue de l'éducation théologique.

Conclusion

Mission rurale, migration, éducation théologique en langue « quotidienne ». Voilà les trois champs de mission qui apparaissent comme les plus importants à l'entrée du XXI^e siècle. Notez que ces trois champs de mission ne sont pas isolés. Certes, 51 % de la population mondiale habitent maintenant en ville, mais ce n'est pas le cas de tout le monde. Environ 49 % des habitants du monde vivent, en effet, dans des zones rurales ou semi-rurales. Qu'en est-il des migrants et des réfugiés ? Si une partie du flux migratoire international provient de milieux « moyens » (au sens économique et éducationnel), tous ne sont pas nécessairement des « urbains ». Leur migration peut parfois être doublement géographique : d'un pays vers un autre, d'un monde semi-urbain (voire rural) vers l'« urbanité ». Ces migrants ou réfugiés proviennent aussi d'une communauté linguistique plus ou moins large et diverse. Ainsi, les migrants parmi ces communautés linguistiques peuvent être missionnaires eux-mêmes.

Ces trois domaines de mission vous ont peut-être surpris. Si c'est le cas, nous avons probablement réussi ensemble à identifier quelques-uns des enjeux à venir. Le problème avec

³⁵ Le Mouvement de Lausanne, *L'Engagement du Cap*, première partie, §7b, <https://www.lausanne.org>, consulté le 01/12/2016.

les « nouveaux champs de mission » est que, le plus souvent, ils ne nous surprennent pas lorsqu'ils sont mentionnés. Lorsque nous sommes surpris, c'est peut-être là que nous pouvons identifier les défis de l'avenir, lequel nous prend souvent de court.

Il est possible que ces domaines ne soient pas totalement « nouveaux ». Peut-être faut-il parler seulement d'une priorité redécouverte. L'avenir de l'histoire de l'Eglise montrera peut-être que ces domaines importants de mission n'auront pas été des domaines aussi cruciaux que je le pense maintenant. Nous ne sommes pas – et heureusement – maîtres de l'avenir. La responsabilité qui nous est confiée est (1) d'aller, (2) de faire des disciples, (3) de les baptiser, et (4) de leur apprendre à garder ce que Jésus a prescrit. Voici les éléments de la mission dont nous devons toujours chercher les domaines de pertinence actuels.

La colère de l'Agneau

Apocalypse 6.16¹

Paul WELLS

Professeur émérite à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Les attributs de Dieu

Je propose d'aborder le sujet de la colère de Dieu dans le cadre des attributs de Dieu, en soulignant, en particulier, le lien qui existe entre la colère de Dieu et son amour, « médié » par sa justice sainte et sa jalousie. Entre l'amour de Dieu et sa colère (ou sa haine) se situent ces deux concepts « médiateurs » qui sont porteurs de lumière. Les attributs de Dieu permettent d'indiquer comment est Dieu, de même que les nôtres permettent aussi de nous caractériser. Ce sont les attributs qui mettent en évidence ce qui distingue les personnes les unes des autres, qu'il s'agisse du Dieu personnel et de ses créatures, ou des êtres humains entre eux.

La difficulté est facile à voir : des textes bibliques condamnent la colère, on la compte même parmi les sept péchés capitaux. La colère de Dieu nous semble autocontradictoire. Est-ce une parade de notre part ? Il est vrai que nous n'aimons pas cette vision du Dieu en colère, probablement à cause de notre orgueil et de notre autosuffisance. Il est évident que si on comparait le nombre des textes bibliques faisant référence à la colère et à la haine de Dieu avec celui des

¹ Notes d'un exposé présenté au Centre évangélique à Lognes en novembre 2014.

références concernant ces réalités présentes dans l'enseignement actuel des Eglises évangéliques, le premier dépasserait de loin le second, ce qui traduit notre attitude frileuse. Nous n'accueillons pas non plus tellement facilement l'idée que nous sommes des pécheurs méritant la condamnation et le jugement de l'enfer. Reconnaissons-le, tout cela est dans l'air de notre temps. Aussi est-il particulièrement difficile, aujourd'hui, de traiter ce sujet de façon équilibrée.

Des malentendus guettent à propos de la colère de Dieu

Ce sujet est source de défis. C'est ainsi, en particulier, qu'il est courant de penser, à tort, que la colère de Dieu serait :

- semblable à la colère humaine ;
- opposée à son amour ;
- un avertissement pédagogique, non une réalité ;
- impersonnelle, comme une sorte de karma naturel ;
- un sentiment névrotique par rapport à Dieu qu'il faut guérir en nous.

En bref et en généralisant, ces fausses pistes, qui expriment la fonction « défaut » de la sagesse humaine, existent lorsqu'on minimise ou néglige de prendre au sérieux la révélation biblique. Elles ont, d'une façon ou d'une autre, à leur origine, l'idée grecque que la colère est seulement une absence de modération et d'équilibre. La colère surgirait brusquement dans un élan irrationnel et incontrôlable qui dominerait l'individu. La colère de Dieu n'est pas cela ; elle est tout autre.

Les anthropomorphismes et l'accommodation

La colère de Dieu, si elle ne ressemble pas à la colère humaine, se réfère à elle pour nous faire comprendre ce qu'elle est. En effet, Dieu se sert du langage humain, s'accommode à notre compréhension pour communiquer avec nous de façon qui nous soit accessible ; il établit dans la révélation des analogies entre des réalités et des situations divines et humaines. Dieu utilise le langage humain, qui est le don qu'il a fait à l'humanité. Ainsi nous pouvons être dans le vrai dans notre compréhension, si du moins nous n'oublions pas que la réalité divine est beaucoup plus que ce que nous pouvons exprimer ou imaginer. Le langage nous est donné non pas pour que nous nous limitations à la terre, mais pour que nous ayons une révélation du Créateur. Ainsi, le langage est, non seulement, comme on dit, anthropomorphique, mais aussi *théomorphique*, c'est-à-dire adéquat pour exprimer, à notre niveau, la personne de Dieu.

Commençant avec Jésus...

Jésus ne s'est fâché ni contre Judas, ni contre Pierre ; le seul incident de sa vie où il s'est laissé aller à la colère (par le mot grec *zélōs*) est celui de l'expulsion des vendeurs du Temple (Jean 2.13-17), qui avaient transformé la maison de Dieu en un repaire de voleurs. Le Temple, microcosme de la création originelle, lieu d'adoration et de service de Dieu, est le lieu où sa colère s'enflamme contre le péché qui dérobe son honneur à Dieu et se rebelle contre lui.

Dans la bonne création, à l'origine, la colère était absente, mais, à la suite du péché, elle exprime l'attitude de Dieu contre la méchanceté humaine. Elle est l'indicateur d'une anomalie qui s'est introduite dans les relations entre Dieu et l'homme. La colère n'est donc pas un sentiment en Dieu,

un *feeling* comme chez les êtres humains, mais un *acte* contre le péché, qui est intervenu dans un contexte dégradé. Il est permis d'affirmer que si Jésus agit ainsi, dans le Temple, avec une sainte jalousie, c'est qu'il se dresse contre le péché qui rompt la communion avec Dieu et déforme l'adoration.

C'est là une des clés permettant d'éclairer la notion de colère divine. Cette clé est associée à la rupture de l'alliance entre Dieu et l'homme, la relation créationnelle dans laquelle l'homme est appelé à aimer Dieu et le prochain. Tous les êtres humains sont pécheurs, « loin de la gloire de Dieu », ayant rompu son alliance et étant sous la malédiction. Cette rupture de l'alliance est l'expression de la colère de Dieu contre le refus de sa bonté. Le péché est la loi de la mort ; c'est contre cette loi que s'exprime la colère de Dieu.

Dieu et la colère

Cette réflexion nous mène à une considération supplémentaire. Avant la chute, la relation entre Dieu et l'homme était faite d'harmonie et de paix. Cette communion s'exprime éternellement en Dieu dans l'amour parfait qui existe entre les personnes de la sainte Trinité. Il n'y a, en Dieu, aucune colère, aucune ombre de mal. Si les expressions bibliques de la colère de Dieu sont parfois étonnantes, au point de nous paraître excessives, c'est que nous n'avons qu'une faible compréhension de sa sainteté infinie. L'amour de Dieu est spontané et libre, en Dieu, et envers sa création ; aussi sa colère est-elle suscitée face à une réalité extérieure qui abuse de son amour.

C'est pourquoi certains théologiens distinguent entre les attributs essentiels en Dieu, et d'autres qui en seraient des expressions tributaires – la colère étant une expression de sa justice et de sa sainteté face à l'injustice et à la pollution du péché. Ainsi il serait possible de dire que la colère de Dieu,

en tant que telle, n'est pas éternelle, une réalité existante en la sainte Trinité. C'est une expression de sa sainteté et de sa justice essentielles, dans un contexte historique, sans que cela implique un changement de nature en Dieu lui-même.

Ainsi, la colère n'est pas « en Dieu », comme sa sainteté, sa justice et son amour ; elle est en relation avec nous. Elle est ressentie par nous dans une situation où la malédiction divine s'exprime. Ainsi, l'amour divin, qui est à la fois juste et saint, est également jaloux et, face au refus, l'amour s'exprime par la colère contre toute injustice et la pollution dues au péché. Nous pourrions même dire que l'amour divin s'exprime à travers le prisme de la sainteté et de la justice divines par les traits sombres de la colère, de la condamnation, du jugement et de la mort. La colère de Dieu manifeste sa détestation du péché et de ses conséquences. Dieu est contre ce qui, en nous, est contre lui, parce que le péché détruit notre vraie nature de créatures. C'est pourquoi le péché est toujours déshumanisant et mène à la mort.

La colère de Dieu sur nous

Pensons à un parent qui aime tendrement son enfant. Il arrive que les dérapages de l'enfant provoquent sa colère, qui s'exprime dans une réprimande ou une punition, sans que le parent cesse d'aimer son enfant.

Quand Dieu « retire sa main », nous ressentons l'absence de son amour et nous sommes abandonnés à nous-mêmes. C'est l'expression de sa colère en nous. Comme le dit l'apôtre, « la colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent la vérité dans l'injustice [...] Dieu les a livrés à l'impureté [...] à une mentalité réprouvée » (Rm 1.18, 24, 28). La mentalité réprouvée même est, dans sa manifestation, une expression de la colère divine.

Dieu est saint et l'homme est l'auteur et l'acteur de sa propre ruine. Cela devrait nous faire comprendre, à notre échelle humaine, quelles sont les conséquences de nos pensées et de nos actes, qu'ils soient collectifs ou individuels. Tous mènent à la mort et à la perte, nous placent sous la colère de Dieu, afin que nous changions de cœur.

La croix et la colère de Dieu

Jean affirme, à deux reprises en sa première épître (2.2 ; 4.10), que Jésus est la propitiation (*hilasmos*), non le propitiateur, du péché, et que le sang de Jésus purifie de tout péché (1.7).

Nous ne voyons pas, dans l'Écriture, qu'à la croix, Dieu le Père serait en colère contre le Fils. Nous y lisons en revanche que le Fils est frappé, abandonné, qu'il accepte la coupe de souffrance et qu'il se met en situation de malédiction pour nous. La propitiation exprime l'hostilité de Dieu contre le péché, sa rémission et son enlèvement par ce que Jésus endure dans sa passion. La colère de Dieu se détourne de notre péché et se porte sur le Fils ; la croix est donc une expression de la colère et du jugement de Dieu contre le péché qui est le nôtre. Il est inimaginable que, même à la croix, le Père soit un seul instant en colère contre son Fils bien-aimé, en qui est tout son plaisir. Le Père aime le Fils dans sa personne et dans ses actions. Mais, en tant que notre représentant, le Fils se substitue à nous et, ainsi, porte le poids de la colère de Dieu, colère qui est contre nous, non contre lui. Ce sont nos péchés qu'il porte et qu'il ensevelit. Ainsi Jean dit que Christ est notre avocat (*parakletos*) et, en tant que notre représentant, il présente devant Dieu le seul argument efficace pour notre défense. Il a « épuisé » la colère de Dieu contre nous dans sa mort.

Conclusion

La colère de Dieu n'est pas une passion irrationnelle. Dieu « est lent à la colère », une réalité exprimée à maintes reprises dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. « Sa colère, un instant, mais sa grâce toute la vie. » (Psaume 30.5) La colère de Dieu, y compris dans le cas de la croix, est son œuvre *impropre*, étrange et extraordinaire, comme le dit Esaïe (28.21), un zèle pour la justice, jumelé avec une haine parfaite de tout ce qui est mal. Elle manifeste un amour si jaloux pour le salut des bien-aimés de Dieu qu'il se dresse contre ce qui les détruit, d'où *la colère de l'Agneau*. Ainsi l'amour de Dieu s'exprime dans la propitiation qui manifeste sa grâce et accomplit une transformation inespérée. Nous qui « étions par nature enfants de colère comme les autres [...] il nous a rendus à la vie avec Christ ». (Ep 2.3-5)

Tout comme la tragédie du début fait passer l'homme de la bénédiction à la malédiction, la réconciliation de la fin fera passer les enfants de Dieu de la malédiction à la bénédiction. Et grâce à l'incarnation, la croix et la résurrection, c'est déjà une réalité pour ceux qui sont, en Christ, une nouvelle création.

La colère de Dieu

Aperçus bibliques¹

Emile NICOLE

Professeur d'Ancien Testament

Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine

Remarques liminaires

Il est question de la colère de Dieu aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Pas *autant*, probablement. En disant *aussi bien*, on veut dire que cette façon de parler de Dieu n'est pas limitée à l'Ancien Testament. Le Nouveau l'utilise de manière naturelle et courante, comme, par exemple, Paul au début de l'exposé de sa doctrine dans l'épître aux Romains : « La colère de Dieu se révèle du ciel contre l'impiété et l'injustice des hommes... » (Rm 1.18)

L'utilisation de ce concept ne semble poser aucun problème aux auteurs de la Bible. Jamais on ne les voit embarrassés d'utiliser une telle expression. La seule chose qui perturbe et effraie les auteurs de l'Ancien Testament, dans les Psaumes notamment, c'est de se trouver *eux-mêmes* sous le coup de la colère de Dieu : « SEIGNEUR, ne me punis pas dans ta colère, ne me châtie pas dans ta fureur ! » (Ps 6.1 ; 38.1) Mais dire que Dieu est en colère, cela ne les gêne pas le moins du monde. Jamais ils n'éprouvent le besoin d'atténuer, de nuancer, d'expliquer : « C'est une façon de parler, cela ne

¹ Notes d'un exposé présenté au Centre évangélique à Lognes (novembre 2014).

veut pas dire que... » Non, Dieu est en colère, un point c'est tout. Quand une expression, qui ne pose aucun problème aux auteurs bibliques, nous pose un problème à nous, ne faudrait-il pas d'abord nous interroger nous-mêmes : quel est notre problème avec la colère de Dieu ? On ne se propose pas ici de répondre directement à la question, mais d'orienter la réflexion en relevant quels attributs de Dieu sa colère nous révèle.

La colère de Dieu comme expression de sa justice

La colère de Dieu est étroitement associée à sa justice dans la saisissante affirmation du Psaume 7 : « Dieu est un juste juge, un Dieu qui tout le jour s'irrite. » (Verset 12) De manière significative, la Bible en français courant biaise ; elle oppose les deux et atténue la colère en sévérité : « Dieu est un juste juge, *mais* il reste chaque jour un Dieu *sévère* ! » Mais non ! Le psaume n'oppose pas la justice et la colère de Dieu, il les juge indissociables. Le juste juge ne peut qu'être fâché par le spectacle de l'injustice, de l'oppression. C'est la colère de Dieu que les psalmistes appellent lorsqu'ils réclament justice. Juste après le Psaume 6, où il implore Dieu de ne pas le punir avec colère, le croyant, dans le Psaume 7, en appelle à la colère de Dieu contre celle de ses adversaires : « Lève-toi, SEIGNEUR ! dans ta colère, lève-toi contre la fureur de mes adversaires, réveille-toi pour me secourir, ordonne un jugement ! » (7.7) Colère et justice se retrouvent étroitement liées, comme au verset 12.

Cette relation entre colère et justice, on la retrouve dans le Nouveau Testament. C'est contre l'impiété et l'injustice que se révèle la colère de Dieu (Rm 1.18). C'est contre les adversaires de l'Évangile, qui ont tué le Seigneur Jésus et les prophètes, qui ne plaisent pas à Dieu, qui sont hostiles à tous les humains, qui empêchent de parler aux païens pour qu'ils

soient sauvés, que Paul déclare : « La *colère* a fini par les atteindre. » (1Th 2.15-17)

Certes les auteurs bibliques ne choisissent pas systématiquement de relier les sanctions divines à sa colère. Pour le déluge, le récit évoque la déception de Dieu, son chagrin (Gn 6.6) devant la violence humaine. Avant l'embrasement de Sodome, le récit insiste sur l'impartiale circonspection de la justice divine, Dieu ne sévit pas sans enquête préalable (Gn 18.21). Il donne même à l'« avocat » Abraham l'occasion de plaider pour la ville coupable. La justice de Dieu, heureusement, ne se résume pas à sa colère, elle a bien d'autres facettes, mais la colère est bien une expression authentique de cette justice.

La colère de Dieu comme expression de sa sainteté

Justice et sainteté se recouvrent en partie, mais pas totalement. Un exemple fera ressortir la distinction : la mort d'Uzza lors du transport du coffre de l'alliance (2S 6.1-11). On place le coffre sacré sur un char pour l'amener à Jérusalem. Les deux fils de la maison où avait été entreposé le coffre sont chargés de conduire les bœufs qui tirent le char. À un moment, les bœufs font pencher le char. Le précieux chargement risque de tomber. Uzza tend la main pour retenir le coffre. « La colère du SEIGNEUR » s'enflamme contre lui, il le frappe sur place (verset 7). Uzza n'a commis aucune faute morale. Assurément, il voulait bien faire. La colère ne peut guère être considérée ici comme une manifestation de la justice de Dieu. David, d'ailleurs, trouve que ce n'est pas juste, il est lui-même en colère parce que Dieu a frappé Uzza (verset 8). Le lecteur se trouve ainsi confronté à une manifestation de la sainteté de Dieu difficile à accepter. On la prend de plein fouet, on se sent comme David dont la réac-

tion spontanée est la colère. Colère de l'homme contre colère de Dieu ?

La mort d'Ananias et Saphira offre dans le Nouveau Testament un exemple similaire (Ac 5.1-11). Certes, il y a bien faute morale : Ananias et sa femme ont voulu se faire passer pour plus généreux qu'ils n'étaient. Mais la sanction paraît très disproportionnée par rapport à la faute. Si tous ceux qui tentent une fois ou l'autre de se faire passer pour meilleurs qu'ils sont étaient ainsi frappés, il n'y aurait plus grand monde dans nos Eglises ! L'écart entre la faute et la sanction fait prendre conscience de la sainteté de Dieu, sainteté du Saint-Esprit : « Comment avez-vous pu vous accorder pour provoquer l'Esprit du Seigneur ? » (Verset 9)

Dans les deux cas, la réaction finale des témoins est la crainte (2S 6.9 ; Ac 5.11). Dieu marque ainsi sa distance par rapport à des humains qui pensaient, sans y penser, l'avoir intégré à leur monde familial.

La colère de Dieu comme expression de son amour

L'emploi par les prophètes de l'image conjugale pour dépeindre les relations entre Dieu et son peuple fait apparaître la colère de Dieu contre son peuple comme la colère d'un amour bafoué.

Comme expression de son amour, la colère de Dieu peut être perçue comme inexorable : si c'est celui qui aime qui est en colère, si la colère est l'expression ultime de l'amour trahi, il n'y a plus rien à espérer. Cependant si celui qui est en colère aime encore l'objet de sa colère, n'y a-t-il pas un espoir que la colère ne soit pas son dernier mot ? Le message des prophètes est traversé par cette tension : une colère d'amour qui se terminera par le pardon, la réconciliation, ou une colère d'amour qui ne peut être assouvie que par le châtement. La tension est gérée ainsi : il n'y aura pas d'accommodement

facile, le châtement aura bien lieu, mais, après le châtement, Dieu, à cause de sa fidélité, à cause de son amour, offre une espérance.

Dans le Nouveau Testament, la tension persiste, mais elle paraît bien gérée dans l'ordre inverse. Le message de la nouvelle alliance est celui du pardon, du salut, parce que le châtement, Dieu l'a pris sur lui dans la personne de son Fils. Dans l'expiation de la croix se trouvent réunies la colère de Dieu contre le péché et son amour pour le pécheur. Mais cela ne vaut que pour celui qui croit : « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle, celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la *colère* de Dieu demeure sur lui. » (Jn 3.36) Dans l'Apocalypse, Jean forge cette expression paradoxale : « la colère de l'Agneau » (Ap 6.6). Une colère à laquelle nul ne peut plus échapper.

Ainsi le message biblique nous révèle la colère de Dieu comme expression de sa justice, de sa sainteté et de son amour. La colère n'est pas la justice de Dieu, ni sa sainteté, ni son amour, mais elle est une expression authentique et révélatrice de ces attributs divins. Si nous avons des problèmes avec la colère de Dieu, avons-nous bien compris ce qu'est sa justice, ce qu'est sa sainteté, ce qu'est son amour ?

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 02820745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 4 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/fr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 287 – 2018/ 3 – JUILLET 2018 – 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : JUILLET 2018
N°20180417

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA