

Un Dieu retors ? (Psaumes 18.27)

Samuel Bénétreau

Résumé : *Au cœur du Psaume 18, magnifique chant de reconnaissance pour les délivrances et la protection du Seigneur, on trouve dans les versets 26 et 27 une section remarquable. Remarquable par sa forme : un quatrain de préceptes parallèles, de style sapientiel. Remarquable par la thèse exposée : Dieu calque son attitude sur celle des hommes, bons ou mauvais. La surprise devant cette affirmation se transforme en perplexité quand la quatrième maxime évoque un Dieu « retors » – certains traducteurs utilisant même des adjectifs nettement plus négatifs. L'article s'efforce, par l'étude du vocabulaire et du contexte, de comprendre la proposition comme signalant le mystère des voies de Dieu, souvent déconcertantes, sans qu'aucune atteinte ne soit portée à sa sainteté.*

Abstract : *At the heart of Psalm 18, a magnificent hymn of thanksgiving to the God who rescues and protects, there is in verses 26 and 27a noteworthy passage. It is noteworthy for its form, a quatrain of parallel precepts, sapiential in style, as well as noteworthy for the thesis it develops : God models his attitude on that of men, whether good or bad. The surprise becomes perplexity when the fourth maxim speaks of a « crafty » God – some translators have even chosen more negative epithets. This article endeavours, through the study of vocabulary and context, to understand the proposition as pointing out the mystery of God's often puzzling ways, without any offence to his holiness.*

Le théologien Maurice Bellet n'a pas hésité en 1998 à intituler un de ses ouvrages : *Le Dieu pervers*¹! Nous sommes moins provocants en utilisant l'adjectif « retors » et en posant un point d'interrogation. À vrai dire, l'intention de Bellet et le but de cet article sont très distincts. Bellet s'intéresse à la critique virulente du christianisme qui est le fait de l'athéisme moderne (un Dieu « despote arbitraire, père indigne, surveillant mesquin et odieux, sadique avide de notre douleur », p. 17) et plus encore à cette dérive, cette maladie du christianisme, qui, estime-t-il, a laissé se développer en son sein cette image d'un Dieu cruel et répressif. Notre propos est plus limité : rechercher le témoignage de l'Écriture elle-même sur les voies de Dieu et, plus précisément, évaluer la portée de ce verset 27 du Psaume 18 : *Et avec le pervers tu te montres retors*². C'est Dieu lui-même qui est en cause!

Un Dieu retors! Un tel énoncé surprend, pour ne pas dire plus! N'y a-t-il pas là une critique, pour le moins une atteinte à cette perfection divine dont la Bible témoigne avec tant de force? Qualifier un individu de « retors », n'est généralement pas un compliment!

I. Une section distinctive : Psaumes 18.26-27 (LXX 17.26-27)

Avec celui qui est fidèle tu te montres fidèle,
Avec l'homme intègre tu te montres intègre,
Avec celui qui est pur tu te montres pur,
Et avec celui qui est pervers tu te montres retors.

Ces deux versets se font immédiatement remarquer par leur forme. Quatre propositions parallèles, de même construction, tranchent sur le reste du psaume; elles constituent un ensemble de caractère gnominique, regroupant des maximes, comme on en trouve fréquemment dans la littérature sapientiale, en particulier dans le livre des Proverbes.

Cet ensemble ne peut pas pour autant être considéré comme un corps étranger dans le Psaume 18. Il condense le propos de la section 21-31 sur les dispositions divines à l'égard des humains. En 21-25 le psalmiste a

1. Maurice BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

2. Retors est la traduction de Bibles aussi reconnues que la TOB et la NBS, et des commentateurs les rejoignent.

commencé par parler de lui, de sa « justice », de son « intégrité » et il constate que, très normalement, le Seigneur en tient compte en le récompensant : « Le Seigneur m'a traité selon ma justice » (v. 21); « Il m'a rendu selon ma justice, selon la pureté de mes mains en sa présence » (v. 25). Suit la section des quatre préceptes, v. 26-27, objet de notre étude, puis la perspective s'élargit au verset 28 : Dieu traite différemment « le peuple affligé » et « les regards hautains ». Dans les versets 29 et 30 le psalmiste revient aux grâces dont il bénéficie : « C'est toi qui fais briller ma lampe... ». Le verset 31, dont les rapports avec 26-27 sont manifestes, expose l'excellence de l'agir divin : « La voie de Dieu est parfaite... ». Il revient donc au groupe des quatre propositions parallèles de mettre en forme, de manière frappante, une réflexion globale sur les voies de Dieu à l'égard des humains dans leur diversité. À la différence du contexte (21-31), où l'initiative du Seigneur vient en premier, dans la structure quadripartite l'attention se fixe d'abord sur l'attitude des hommes, puis la réaction du Seigneur est notée. On enregistre aussi un brusque passage, au début du verset 26, à la deuxième personne : soudain le psalmiste interpelle. Ainsi la section 26-27 laisse apparaître des traits spécifiques tout en s'inscrivant dans un long développement sur la relation Dieu-homme vue sous l'angle des attitudes.

Il est juste de prendre aussi en considération la totalité du psaume dont l'unité est rarement mise en question. Avant de s'y engager il faut rappeler une curiosité : le Psaume 18 se retrouve dans le deuxième livre de Samuel, chapitre 22, v. 2-51, avec seulement quelques variantes mineures, et il est pareillement situé dans la vie du roi David : « David prononça pour le Seigneur les paroles de ce chant, le jour où le Seigneur l'eut délivré de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül » (v. 1). C'est exactement le texte de la suscription du Psaume 18. Ce long psaume de reconnaissance est fait de sections assez diverses mais dont le climat et l'orientation se maintiennent : le Dieu juste et bienveillant fournit un refuge, un soutien, il délivre et donne la victoire, assurant le règne à David et à sa descendance. On peut reconnaître les étapes suivantes :

Suscription

2-7 : Louange au Dieu libérateur, qui entend la voix de celui qui l'invoque.

8-16 : Théophanie.

17-20 : Dieu délivre!

21-31 : La relation entre Dieu et les hommes.

32-43 : Dieu donne la victoire!

44-51 : Célébration du Dieu qui affermit le règne de David.

II. Vocabulaire

Voici les transcriptions :

18.26-27 : *‘im-ḥāsīd tithassād ‘im-gevar tāmīm tittammām ‘im-nāvār titbārār wē‘im-‘iqqēš titpattāl.*

LXX : 17.26-27 : *meta hosiou hosiôthèsè kai meta andros athôou athôos esè kai meta eklektou eklektos esè kai meta streblou diastrepseis.*

Les traductions courantes, dans les trois premières propositions, posent une équivalence parfaite entre les deux attitudes considérées, celle de l'homme et celle de Dieu : les deux sont « fidèles », « intègres », « purs ». Ces traductions ont raison puisqu'en hébreu on a des termes de la même famille : les paires *ḥāsīd tithassād*, *tāmīm tittammām* et *nāvār titbārār*. Le grec suit la même voie : *hosiou hosiôthèsè*, *andros athôou-athôos* et *eklektou-eklektos*. En quelque sorte Dieu se calque parfaitement sur l'homme. La quatrième proposition ne présente pas un tableau aussi équilibré, du moins quant au vocabulaire. Ce ne sont pas des termes de la même famille qui sont utilisés, et d'assez nombreux traducteurs ne reprennent pas pour Dieu le terme utilisé pour l'homme. L'homme est ici *‘iqqēš*. *‘iqqēš* est un adjectif au sens très marqué : « pervers », « tortueux », « corrompu ». Pour se faire une idée du caractère religieusement et moralement très péjoratif du terme, il suffit de voir dans quels contextes il apparaît : une génération « tortueuse » et retorse! (Dt 32.5); des sentiers « tortueux » et des routes sinueuses (Pr 2.15); des cœurs « tortueux » qui sont une abomination pour le Seigneur (Pr 11.20; même expression en Ps 101.4); le langage « tortueux » de l'homme stupide (Pr 19.1). On ne peut guère condamner des comportements avec plus de sévérité.

La réaction divine est exprimée par *titpattāl* verbe à *l'hitpael*, comme les quatre verbes de cette section : « tu te montres retors ». On ne trouve le verbe *pātāl* à *l'hitpael* qu'en Psaumes 18.27 et 2 Samuel 22.7, précisément dans la phrase qui nous intéresse. Au *niphāl* il signifie « être tordu,

être faux ». En Proverbes 8.8, où il s'agit d'une négation (mes paroles n'ont rien de « retors » et de tortueux), on le trouve en compagnie de *ʿiqqēš* : *niftāl weʿiqqēš*. Même association en Deutéronome 32.5 : *ʿiqqēš ūfetaltōl*, ce qui démontre la proximité des termes. Job 5.13 évoque les projets des gens « retors » (*niftālīm*). En Genèse 30.8 où le verbe, *niftālti*, est considéré comme à l'origine du nom du fils de Jacob Nephtali, l'idée est, semble-t-il, d'une lutte de Rachel avec sa soeur qui pourrait comporter la notion de ruse (note NBS). On doit conclure que, dans la 4^e proposition, celle de 27b, le comportement de l'homme et celui de Dieu sont qualifiés par des termes non pas identiques, mais voisins. Ils servent couramment à dénoncer non seulement des fautes ponctuelles mais des conduites répréhensibles. Seul l'emploi de *niftālti* en Genèse 30.8 n'a pas ce caractère négatif, du moins ne ressort-il pas clairement du contexte.

III. Traductions

Avant de se demander comment le psalmiste a pu utiliser un tel vocabulaire pour parler de Dieu, on peut relever les hésitations des traducteurs et des commentateurs. Voici un éventail de propositions.

La traduction française la plus faible nous a semblé être celle de la Bible Darby : tu es « roide » (= raide, rigide), expliqué en 2 Samuel 22.27 « c'est-à-dire tu le rencontres avec une volonté adverse » (cf. *Die Gute Nachricht* : « *begegnest du als Gegner* »). Plus orientée est la traduction, assez fréquente, « tu te montres habile », « avisé », l'habileté étant regardée généralement de façon plutôt favorable. Certains introduisent l'idée de ruse (BJ : « rusant avec le fourbe » ; Maredsous : « Vous jouez d'astuce », L. Sabourin³), donc une connotation de manœuvre, de stratagème, parfois pour tromper mais pas nécessairement. On en arrive au choix de termes souvent affectés d'une nuance plutôt dépréciative. C'est le cas de « retors » (TOB, NBS, etc.). L'anglais « *froward* », déjà présent dans la King James est assez souvent repris ; il évoque aussi un entêtement plutôt regrettable, rebelle. Mais on est allé nettement plus loin, avec des mots franchement désapprobateurs : P.C. Craigie : *you deal tortuously* ; A.A. Anderson : *thou shew thyself perverse* ; A. Weiser : *But with the perverted thou dost deal perversely* ; C.A. Briggs : *But with the crooked thou shewest Thyself crooked* ; H.J. Kraus : *Doch an den Falschen erweist*

3. L. SABOURIN, *Le livre des Psaumes*, Paris, Cerf, 1988.

du als verkehrt; F.L. Hossfeld/E. Zenger : *doch falsch gegen der Falschen*⁴. La solution de A. Maillot-A. Lelièvre, en employant le terme « berner », suggère une intrigue, qui peut être moralement douteuse et qui, du moins, tend à ridiculiser celui auquel on s'en prend : « mais le pervers tu le bernes »⁵. La Septante emploie le verbe *diastrephein*, « tordre, détourner, pervertir » (cf. Ac 13.10 : « détourner les voies du Seigneur »).

On ne peut reprocher à ceux qui n'ont pas reculé devant des termes réprobateurs d'être volontairement provocants. Le verbe employé à propos de Dieu, comme le montrent les couplages en Deutéronome 32.5 et Proverbes 8.8, peut être considéré comme aussi dur que le « pervers » retenu pour l'homme. Les traducteurs qui ont choisi des solutions religieusement et éthiquement plus acceptables ont vraisemblablement été influencés par la difficulté théologique majeure consistant à attribuer à Dieu des actions discutables, se prêtant à des jugements sévères. Ce serait alors le seul texte qui, clairement, réduirait Dieu au niveau de l'homme, et à un niveau moral très bas. Et comme l'énonce Proverbes 12.8, « le cœur pervers (TOB « l'esprit tordu ») est l'objet du mépris » (cf. Pr 17.20). Une traduction plus « douce » peut s'appuyer sur le seul emploi du verbe *ptl*, en Genèse 30.8, où un sens péjoratif ne s'impose pas (traductions : « J'ai lutté » ou « j'ai été liée à »), et sur le contexte dans le psaume 18.

Le contexte a du poids. Le psaume 18 exalte Dieu surtout comme le libérateur et comme celui qui accorde la victoire, mais il y a au moins un verset (v. 31) qui se félicite de la perfection de l'agir divin, et il suit de près le quatrain gnomique : « La voie de Dieu est parfaite, la parole du Seigneur est éprouvée, il est un bouclier pour tous ceux qui trouvent en lui un abri » (v. 31), et le verset 32 revendique vigoureusement l'autorité et la liberté divines : « Qui donc est Dieu, si ce n'est le Seigneur ? Qui est un

-
4. P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, WBC 19, Waco, Word Books, 1983; A.A. ANDERSON, *The Book of Psalms 1. Introduction and Psalms 1-72*, Londres, Oliphants, 1972; A. WEISER, *The Psalms : a Commentary*, Londres, SCM Press, 1986; C.A. BRIGGS et E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, Édimbourg, T&T Clark, 1927; H.J. KRAUSS, *Psalmen 1-59*, Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978; F.L. HOSSFELD et E. ZENGER, *Die Psalmen*, Die Neue Echter Bibel, Würzburg, Echter Verlag, 1993.
 5. A. MAILLOT et A. LELIÈVRE, *Les Psaumes 1-75*, 3^e éd. revue et corrigée, Lyon, Olivetan, 2007.

rocher, sinon notre Dieu? » Il faut reconnaître aussi que dans cette structure très ferme des versets 26-27, après la série élogieuse pour Dieu, « fidèle, intègre, pur », une appréciation clairement dénonciatrice établit un contraste d'une violence difficilement supportable, même si une certaine opposition est en quelque sorte appelée par celle créée à propos de l'homme.

Il nous paraît que « retors » est une traduction heureuse. Cet adjectif peut être connoté négativement, exprimant alors une ruse au service de buts douteux, suscitant la méfiance. Dire d'un politicien qu'il est retors implique habituellement une certaine admiration pour son habileté mais laisse entrevoir que les scrupules ne doivent pas le tourmenter. On l'emploie cependant aussi pour un comportement habile, rusé, mais compatible avec des entreprises honnêtes, même s'il peut sembler « tortueux ». Il s'agit alors de parvenir à un but qu'on s'est fixé et d'user de divers moyens pour réussir, certains de ces moyens impliquant des actions complexes, voire souterraines, susceptibles d'être critiquées par certains.

IV. Interprétations

Beaucoup de commentateurs ne s'interrogent guère sur la portée de l'assertion étonnante de 27b. Certains, cependant, prennent la peine d'avancer une explication.

1. Une origine particulière

1. Citation d'un *mashal* (« a four line mashal has been quoted », D.K. Berry⁶);
2. un reste de théologie ancienne, une conception de Dieu peu développée (J.K. Kuntz « an ancient gnomic quatrain », W.O.M. Oesterley, A. Weiser, G. Ravasi, K. Schäfer⁷);

6. P.K. BERRY, *The Psalms and their Readers. Interpretative Strategies for Psalm 18*, JSOT Supplement 153, Sheffield, 1993.

7. J.K. KUNTZ, « Psalm 18. A rhetorical-Critical Analysis », *JSOT* 26, 1983; W.O.M. OESTERLEY, *The Psalms*, Londres, SPCK, 1955; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, Bologne, EDB, 1991; K. SCHÄFER, *Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*, sous dir. D.W. COLLIER, Collegeville, The Liturgical Press, 2001.

3. des traits signalant un caractère tardif, une influence sapientiale, la période grecque (A. Briggs, E.S. Gerstenberger⁸);
4. la reprise éventuelle d'une tradition cananéenne, celle du dieu-artisan, auquel on attribuait de l'habileté et de la ruse (M. Dahood⁹).

2. Des explications qui atténuent la hardiesse de la thèse

1. Partir de l'emploi de *niftāltî* à propos de Rachel en Genèse 30.8 et retenir simplement l'idée d'un Dieu qui combat le pervers, s'oppose à lui;
2. limiter la portée en personnalisant ou en réduisant la thèse à un principe éthique général. Les commentaires juifs sur Psaumes 18.27 rassemblés dans l'ouvrage *Tehillim* retiennent l'attention¹⁰. Le Targum voit dans le fidèle, l'intègre, le pur, les trois patriarches (Abraham, Isaac et Jacob) et dans le pervers le pharaon (même lecture chez Rashi¹¹); *Tehillas Hashem*, après avoir noté que Dieu peut accomplir en même temps des actes contradictoires, duper les Égyptiens en leur faisant traverser la mer et par là même sauver Israël, s'intéresse à la portée éthique de l'assertion, concluant qu'il est permis de tromper le méchant pour se protéger, s'appuyant sur l'épisode où Jacob « ment » à Rachel en se présentant comme le frère de Laban (Gn 29.12) et non comme son neveu;
3. voir non pas un jugement sur l'attitude de Dieu, mais la façon dont le pervers évalue cette attitude (A. Weiser, K. Schäfer);
4. ramener l'affirmation à un constat : le pervers s'exclut lui-même de la sphère de la bénédiction et du salut (H.J. Kraus).

Face à ces tentatives, on enregistre la protestation de P.C. Craigie : il s'agit bien de Dieu et la thèse est valide; elle vise l'action par laquelle Dieu rétribue l'homme tortueux et arrogant. A. Maillot-A. Lelièvre esti-

8. E.S. GERSTENBERGER, *Psalms Part. I*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.

9. M. DAHOOD, *Psalms 1-50*, The Anchor Bible 16, New York, Doubleday, 1982.

10. *Tehillim, Psalms. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, vol. 1, sous dir. Avrohom Chaim FEUER, Brooklyn, Mesorah Publications, 4^e éd., 1995.

11. RASHI, *Commentary on Psalms 1-89* (Books I-III), trad. M.I. Gruber, Atlanta, Scholars Press, 1988.

ment que c'est le fonctionnement normal de l'alliance : le Seigneur a promis « de calquer sa conduite sur celle de ses partenaires » (p. 16). Mais jusqu'où va cette réciprocité?

V. Un Dieu retors

La Bible nous habitue à l'opposition tranchée entre la sainteté divine et la corruption humaine. C'est ainsi qu'en Deutéronome 32, dans le cantique de Moïse, on retrouve le vocabulaire de Ps 18.27 (« une génération tortueuse et retorse », *dôr 'iqqēš ûfetaltōl*, v. 5) pour contraster la perfection de Dieu (v. 4 : « son action est parfaite, car toutes ses voies sont équité ») et la perversion de « ses fils », le peuple infidèle. Les deux termes péjoratifs de Ps 18.27 sont mis au compte de l'homme et aucun au compte de Dieu. L'originalité de Ps 18.27b dans ce qu'il déclare à propos de Dieu est donc indéniable. Pourquoi ce choix d'un mot généralement sévère tel que *titpattāl*? Une certaine correspondance avec *'iqqēš* est certainement voulue, car c'est le jeu pour l'ensemble des quatre maximes¹². Notre proposition est la suivante : la symétrie n'est pas à chercher du côté de la piété et de l'éthique, mais plutôt du côté du caractère de l'action, de son style. Dans les deux cas c'est une action dissimulée, complexe, déviée. Les verbes *'āqaš* et *patāl* ont ceci en commun : ils dénotent une « torsion », une déformation, un éloignement par rapport à ce qui est rectiligne et simple. La traduction « retors » a l'avantage d'indiquer précisément un agir « tordu » (pervers aussi, latin *per-vertere*, mais il indique nettement une propension au mal), qui ne va pas directement au but, qui suit des chemins sinueux, souvent imprévisibles et masqués, mais sans qu'on puisse en déduire nécessairement une valeur douteuse pour les entreprises et les parcours. La traduction d'André Chouraqui va dans ce sens et elle se fait même remarquer par une modération qui porte sur les deux termes clés de la phrase : « avec le tordu, tu es sinueux ». Pour le psalmiste, Dieu fait face à la perversité insistante, dissimulée, sournoise, des méchants, en usant de voies détournées, diffi-

12. Mon collègue Émile Nicole fait remarquer que, si pour les trois premières phrases la correspondance est totale entre les termes pour l'homme et pour Dieu (même famille de mots), ce n'est plus le cas pour la quatrième. Cette différence semble intentionnelle car pour l'adjectif *'iqqēš* le verbe correspondant n'est pas employé alors qu'il existe. Un adjectif ou un participe correspondant au verbe *patāl* aurait pu également être utilisé car il existe aussi, comme on le voit en Deutéronome 32.5.

ciles à comprendre. L'idée de « détours » nous paraît convenir, et on peut penser au célèbre proverbe portugais : « Dieu écrit droit avec des lignes courbes »¹³. L'avertissement de Proverbes 22.5 va dans cette direction : « Des épines, des pièges sont sur la voie de l'homme tortueux » (*iqqēš*)¹⁴. On a encore l'idée d'une correspondance entre l'action du méchant et celle de Dieu en Proverbes 22.23, « il ravira la vie des ravisseurs » (TOB), et en Proverbes 3.34, « les insolents, il les traite avec insolence » (NBS; cf. également Lv 26.23-24)¹⁵. « Dieu paie l'homme avec la même monnaie¹⁶ ». Dieu trouve bon de ne pas exercer immédiatement son jugement, mais de prendre son temps en employant des moyens divers, comme s'il voulait montrer qu'il peut être aussi avisé et patient que le méchant. Certaines expressions laissent entendre que Dieu trouve même un plaisir à prendre l'arrogant à son propre piège : il se moque de lui (Ps 2.4; 59.9), il en rit (Ps 2.4; 37.13; 59.9). P.E. Beaucamp commente : « À vouloir jouer au plus fin avec Dieu en tout cas, on ne peut être que perdant¹⁷ ». On trouve en Job 5.12-13 un emploi de « retors » (*niftālim*) avec quelques compléments qui situent la façon dont Dieu réagit face à des gens qui méritent ce qualificatif : « Il déjoue les plans des gens avisés, et leurs mains ne peuvent leur assurer le succès. Il prend les sages à leur propre intelligence, et les projets des gens retors s'avèrent irréflechis¹⁸. »

13. « Tu prends des détours », telle est la traduction de M. MANOTTI et E.D.E. SOLMS, *Les Psaumes I*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

14. Le sage le sait, Dieu gouverne comme il lui plaît : « Regarde l'œuvre de Dieu : qui pourra redresser ce qu'il a courbé ? » (Qo 7.13).

15. G. Ravasi (p. 338) cite une formule d'un code royal d'Ugarit : « avec mon ami, sois un ami; avec mon ennemi, un ennemi ! ». Lv 26.23 offre aussi une correspondance : « Si vous vous opposez toujours à moi... je m'opposerai, moi aussi, à vous. » La Septante de ce passage introduit une qualification intéressante à la fois de l'action humaine et de la disposition divine par l'adjectif *plagios*, « oblique », « fourbe ». En És 31. 2 est notée l'habileté divine dans sa réaction contre la suffisance des méchants.

16. L. Alonso SCHÖKEL, C. CARNITI, *Salmos I*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1992, p. 332.

17. P.E. BEAUCAMP, *Le Psautier. Ps 1-72*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1976, p. 97.

18. Beaucamp (p. 97) souligne l'audace de la formule de Ps 18.27b, que, à son avis, « tenteront de corriger certains autres textes bibliques », et il mentionne Os 11.9 : « car je ne suis pas un homme, mais Dieu; en ton sein je suis le Saint : je ne viendrai pas avec fureur ».

VI. Occurrences

Peut-on essayer de déceler cette manière retorse d'agir dans les récits et les déclarations que rapporte la Bible? Les commentateurs sont généralement discrets à ce sujet. Derek Kidner, cependant, dans son commentaire du Psaume 18, propose deux cas, celui de Jacob et celui de Balaam¹⁹. Notons en premier lieu la difficulté de l'entreprise. Pouvons-nous reconnaître dans les événements ce qui relève de l'initiative divine? Il arrive que l'engagement de Dieu soit noté, mais c'est plutôt l'exception (Gn 18.1ss; 38.10; 45.8; Ex 3.7-8; Jg 2.20ss; 3.8, 12, etc.; 2 S 12.1; Ps 106.4; Ap 17.17). Souvent c'est la responsabilité de l'homme qui est mise en évidence, surtout lorsqu'il s'agit de dérèglements. Dans la conviction, que nous croyons être celle de l'Écriture en général, que rien ne se produit sans que Dieu le provoque ou l'autorise, nous mettrons aussi au compte de Dieu ce qui advient à l'homme pervers, sans aucune intention de disculper ce dernier du poids de ses fautes.

Kidner nous invite à examiner les histoires de Jacob et de Balaam. On comprend ce choix : une série d'épisodes laissent l'impression que Dieu se donne pour tâche de donner des leçons à des hommes qui n'ont pas suivi des chemins droits. Jacob, c'est le trompeur trompé par Laban, c'est celui qui doit fuir, s'abaisser devant le frère qu'il a dépouillé. Le cycle de Jacob est riche en moments variés qu'on peut regarder comme autant de détours grâce auxquels Dieu éduque le patriarche. L'histoire de Balaam est plus dépouillée, mais elle comporte aussi des sinuosités, pour ne pas dire des zigzags. Ce devin, qui n'est pas insensible à l'attrait de l'argent et de la gloire, refuse cependant d'aller à l'encontre de la parole du Seigneur. On assiste à plusieurs démarches de ceux qui veulent la malédiction sur Israël et curieusement, à des ordres variés, voire contradictoires, de la part de Dieu : « Tu n'iras pas avec eux » (22.12)... « Va avec eux » (22.20); puis Dieu reproche à Balaam d'être parti, et il confie à une ânesse le soin de l'arrêter... Dieu obtiendra néanmoins ce qui a été son intention dès le départ, la bénédiction d'Israël, mais le parcours n'est pas simple et les instruments retenus sont surprenants.

Ces deux figures méritent examen. Une difficulté, cependant, empêche de considérer les narrations comme des illustrations très

19. D. KIDNER, *Psaumes 1-72*, trad. C. Porteous et P. Bénétreau, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2012, p. 116.

opportunes de ce qu'il peut y avoir de « retors » en Dieu selon notre texte. Il n'est pas facile d'attribuer aux deux héros la qualification « d'hommes pervers », du moins pour ce qui concerne Jacob. L'Écriture ne jette pas un voile sur les erreurs du patriarche, mais il reste un des grands ancêtres et sa vie se termine favorablement (Gn 49.29-33). Ce qu'il y a de « retors » en Dieu est ici pour le bien de l'homme. Pour Balaam, on hésite : il finit par obéir en bénissant Israël, mais son comportement global est jugé sévèrement par le Nouveau Testament : « la voie de Balaam » est une voie d'égarement (2 P 2.15; Jd 1; Ap 2.14).

Laissant de côté le cas de Caïn, sur lequel il y a peu d'indications, on retient le cycle de Joseph comme un exemple significatif. Sans s'attarder sur le sort de Joseph lui-même, pas vraiment un pervers mais que Dieu va former par de multiples épreuves, nous retenons la situation des frères auxquels de lourdes fautes sont imputées, la haine, une sorte de meurtre, le mensonge. Ils pensaient s'être définitivement débarrassés de ce frère hâbleur, mais il leur faudra aller le retrouver en Égypte et être soumis par lui à une série de tests angoissants. Ces agissements ont un aboutissement positif, pour les frères comme pour Joseph, et Dieu peut être reconnu comme celui qui a tout conduit (Gn 45.5, 7-8).

L'affrontement entre le pharaon et Moïse se prête également à une réflexion sur la complexité des interventions divines. Pour faire sortir Israël de l'Égypte il suffisait à Dieu, nous semble-t-il, de réduire le pharaon à l'impuissance et d'écarter son armée. Il faudra, en fait, sept chapitres du livre de l'Exode pour raconter le dialogue difficile entre Moïse et le pharaon, les dix plaies, les atermoiements du pharaon et enfin la libération. Dieu a été étonnamment patient à l'égard de ce souverain qui ne tenait jamais ses promesses. L'habileté du pharaon pour gagner du temps ne servira à rien : le dernier fléau, la mort des premiers-nés, scellera sa défaite. Beaucoup de « détours », peut-on penser, pour un aboutissement prévisible !

Il semble opportun de s'intéresser au cas de Saül. On ne peut oublier que la suscription du Psaume 18 fait état de délivrances « de la main de tous ses ennemis et de la main de Saül ». Saül est donc l'ennemi désigné, celui qui a poursuivi David pour l'éliminer. On peut supposer qu'en formulant 27b l'auteur a pensé à Saül comme à « l'homme pervers ». Saül avait bien commencé, il était l'oint du Seigneur, mais les livres de Samuel rapportent sa déchéance et son rejet. Il s'enfoncera dans son égarement.

Les voies de Dieu à son égard apparaissent multiples. Dieu lui donnera des occasions de se ressaisir, en particulier en lui accordant l'aide de David. Il sera épargné par la droiture de celui-ci qui ne voudra ni le supplanter ni porter la main sur lui, alors qu'il en a l'occasion. Saül s'endurcit. On voit alors David lui échapper sans cesse, son propre fils le juger, et lui-même, vaincu, être contraint au suicide.

Durant la période de la royauté, les infidélités sont nombreuses. Parmi les souverains c'est le couple Jézabel-Achab qui se détache (1 R 16.3) : leurs méfaits sont dénoncés avec une particulière vigueur. Ils établissent le culte de Baal, ils s'emparent du bien d'autrui et, pour cela, ne reculent pas devant l'assassinat ; ils pourchassent Élie le prophète. Dieu leur laisse du temps mais le crime sera spectaculairement puni. À la gravité de la faute correspondra celle du châtement, Dieu indiquant clairement qu'on ne se moque pas de lui (1 R 21.17-24). Il va maintenir un témoignage au sein de ce désordre moral et religieux, la parole d'un prophète, une démonstration publique de sa souveraineté au Carmel (on note l'ironie à l'égard des prophètes de Baal dans l'intervention d'Élie en 1 R 18.27), la fidélité des 7000 qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal, et il protégera son serviteur. On note aussi qu'une différence est faite entre Jézabel, totalement idolâtre et corrompue, et Achab, personnalité plus complexe, à qui sont accordées des victoires (1 R 20), qui a su s'humilier (1 R 22.27-29) mais qui n'a pas écouté les avertissements prophétiques et qui, malgré l'astuce de son déguisement, sera frappé dans le combat (« au hasard » ! 1 R 22.29-37).

Nous nous intéressons à des destins individuels, à « l'homme pervers », comme le dit notre texte. On pourrait considérer aussi la façon dont Dieu agit à l'égard du peuple qu'il a choisi. C'est alors une très longue et complexe histoire que celle d'Israël au cours de laquelle Dieu démontre qu'il n'est jamais dupe.

Le Nouveau Testament apporte-t-il un éclairage? Il n'y a guère de récits comparables à ceux de l'Ancien Testament, du moins pour ce qui concerne les « méchants ». Ils ne sont pas absents, mais on n'a pas de détails sur leur parcours et sur les réactions de Dieu. On peut faire état, cependant, de la présentation d'Hérode le Grand au chapitre 2 de l'évangile de Matthieu. Elle souligne à la fois ses craintes, quand les mages s'enquièreent d'un « roi des Juifs », sa duplicité dans la mission d'information qu'il leur confie. Mais ceux-ci « divinement avertis » ne lui fourni-

ront pas les renseignements souhaités. Dans sa fureur, il fait supprimer les jeunes enfants dans la cité de Bethléem et ses environs, mais Joseph et sa famille ont été mis en sécurité en Égypte. Dans toutes ses initiatives Hérode est contré!

D'une certaine façon, le grand développement de Paul en Romains 1.18-32 met en face l'égarément des hommes et les réactions de Dieu. La formule qui scande le passage : « il les a livrés à... » est frappante. Son jugement sur le péché n'est jamais remis en cause mais, curieusement, Dieu laisse le pécheur faire ses expériences, laisse le péché produire ses fruits détestables.

Si les actes de Dieu devant l'aveuglement d'hommes rebelles ne sont pas développés dans les textes, il est permis de prendre en compte ce plan de Dieu par lequel il atteste sa souveraineté en déjouant les manœuvres de l'Adversaire de qui le mal procède en définitive. L'accent est mis sur les initiatives sataniques en deux textes : l'épisode de la tentation de Jésus (Mt 4.1-11 et par.) et l'intervention « dans le cœur de Judas » (Lc 22.3) qui va déclencher le processus fatal. Ce qui ressort des récits de la tentation imposée à Jésus au début de son ministère, c'est d'abord l'acharnement de Satan, qui revient à la charge, puis son habileté en ayant recours à l'Écriture. Mais Jésus, revêtu de l'Esprit divin, sait mieux que lui se fonder sur elle. L'Adversaire est pris à son propre piège, et alors « le diable le laissa » (Mt 4.11).

Le grand affrontement, l'ultime effort de Satan, prend place dans la dernière semaine, celle de la Passion. Non seulement il a pris Judas à son service mais il inspire les autorités religieuses, qui vont accuser Jésus puis obtenir sa condamnation par le pouvoir romain. Apparemment, le mal l'emporte, et la croix du Golgotha semble signer la défaite de Dieu et de son envoyé. Mais on sait comment le Nouveau Testament proclame que cette croix du Christ est en réalité son triomphe, un moment décisif dans le plan divin, la réalisation du salut. Il y a une note d'ironie, une volonté de souligner la confusion des puissances adverses qui croyaient l'avoir emporté, dans ce remarquable texte de Colossiens 2.15 : « Il a dépouillé les principats et les autorités, et il les a publiquement livrés en spectacle, en les entraînant dans son triomphe » (NBS). Le triomphe de la Croix! Quel paradoxe! Quelle curieuse démarche! Quel étrange détour! Un Dieu vraiment « retors » pour réaliser son projet!

Conclusion

La parole du psalmiste, aussi intrigante qu'elle soit, s'avère utile. Elle invite à réfléchir aux voies de Dieu et à le faire dans l'humilité. Elle suggère que nous ne devons pas être surpris si elles sont hors de notre portée ou si elles nous déroutent. Nous ne devons pas nous hâter de les critiquer même quand elles nous apparaissent étranges et, à notre point de vue, contestables. Nous devons nous contenter de ce qui est révélé. Le croyant est incité à accepter de ne pas toujours comprendre les chemins par lesquels son Seigneur le fait passer et les routes que d'autres doivent suivre. Il peut aussi entendre comme un appel les promesses inscrites implicitement dans ce passage pour l'homme « fidèle, intègre et pur ». Il y a aussi un message pour le « pervers » : il lui est rappelé qu'il est en danger, car il doit savoir qu'il n'aura jamais le dernier mot.

L'apôtre Paul a su s'émerveiller des voies de Dieu. Il est bouleversé, selon 1 Timothée 1.12-17, devant ce choix inconcevable : faire d'un pharisien « blasphémateur, persécuteur, violent » un héraut de l'Évangile parmi les païens ! Il est aussi saisi d'émotion devant le destin d'Israël, sa désobéissance, en dehors d'un « reste », mais aussi l'espérance d'une réintégration qui sera « une vie d'entre les morts » (Rm 11.15). Il s'extasie devant ce « détour », ce procédé extraordinaire : « le salut a été donné aux non Juifs, afin de provoquer leur jalousie », celle des Juifs. Et il est décidé à adapter son ministère à ce projet : « Je glorifie mon ministère, afin, si possible, de provoquer de la jalousie parmi les gens de ma propre chair et d'en sauver quelques-uns » (Rm 11.14). Le chrétien est appelé à vivre de ce qu'il a compris. Même s'il trouve que Dieu tarde beaucoup à établir son règne de justice et de paix, qu'il laisse bien longtemps les forces du mal agir en ce monde, il peut rester dans la confiance et l'espérance.

Y a-t-il un malentendu sur la notion de « mission » ? Une lecture de *La mission de Dieu* de Christopher J.H. Wright¹

Jacques Nussbaumer²

Résumé : Dans son livre *La mission de Dieu*, Christopher Wright fait du thème de la « mission de Dieu » la clé de lecture de l'ensemble du récit biblique et cherche en particulier à ancrer la mission chrétienne dans l'Ancien Testament. Dans cet article, l'auteur propose une analyse critique de la méthode et des conclusions de Wright. Cette analyse est suivie d'une réponse de McTair Wall, puis d'un complément de réflexion d'Émile Nicole.



Abstract : In his book *The Mission of God*, Christopher Wright uses the “mission of God” theme as the key to understand the whole biblical narrative; he seeks in particular to root Christian mission in the Old Testament. In this article, the author proposes a critical analysis of the method and conclusions of Wright. This analysis is followed by an answer from McTair Wall, and by a supplementary reflection by Émile Nicole.

1. Traduit de l'anglais par Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2012.
2. Jacques Nussbaumer est doctorant en théologie.

L'ouvrage *La mission de Dieu* de Christopher J.H. Wright, publié en anglais en 2006 et disponible en français depuis 2012³, est considéré par certains comme l'*Opus Magnum* de l'auteur⁴. La réception du livre a donc déjà une certaine histoire dans le monde anglo-saxon, et les débats qu'il a soulevés trouveront quelques échos dans nos propos⁵. Wright développe sur six cent quatre-vingt-onze pages une thèse affirmant que la « mission de Dieu » constitue une, voire *la* clé de lecture incontournable du récit biblique. Nous avons dans ce livre une proposition de théologie biblique de la mission, principalement axée sur l'étude de l'Ancien Testament⁶ qui est le champ d'expertise reconnu de l'auteur⁷. D'une très grande générosité en mots et en pages (c'est peu dire⁸ !), d'une lecture aisée, Christopher Wright brosse une vaste fresque biblique visant à comprendre l'ensemble du récit biblique comme retraçant la mise en œuvre de la mission de Dieu, qui consiste à faire connaître Son identité sur la terre entière. Il ressort de la bibliographie comme de l'articulation des arguments proposés que les principaux partenaires de dialogue de l'auteur sont les évangéliques eux-mêmes⁹. Le ton n'est pas polémique, mais plutôt affirmatif et, dirons-nous, laudatif devant la beauté de l'œuvre de Dieu qu'il dévoile. On retrouve d'ailleurs largement les accents présents dans les documents du mouvement de Lausanne, et en particulier l'Engagement du Cap dont il a été une cheville ouvrière.

-
3. Pour l'édition anglaise, Christopher J.H. WRIGHT, *God in Mission. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006.
 4. Voir par exemple Cathy ROSS, « Making a difference : A Conversation with Chris Wright's The Mission of God », *ANVIL* 24/4, 2007, p. 250.
 5. En particulier le volume de la revue *ANVIL* consacré à l'ouvrage : *ANVIL* 24/4, 2007.
 6. Cathy Ross observe que sur huit pages et demi de références scripturaires, deux pages et demi concernent le Nouveau Testament (Cathy ROSS, *op. cit.*, p. 251).
 7. Champ d'expertise académique principal, faut-il préciser, tant la question de la mission est fondamentale pour le ministère personnel de Chris Wright. Son engagement durable et marquant dans le *Mouvement de Lausanne* et *Langham Partnership*, deux organismes dédiés à la « mission de Dieu », doit être mis en regard avec les compétences académiques de l'auteur.
 8. Cathy Ross parle de la recension de ce livre comme d'une tâche intimidante (*daunting*, ROSS, *op. cit.*, p. 259), tandis que Michael McCoy (MCCOY, *op. cit.*, p. 259 et 265) évoque par une expression idiomatique un sentiment d'épuisement à la fin de la lecture du livre.
 9. MCCOY, *op. cit.*, p. 265.

Nous émettons l'hypothèse que son argumentation cherche à poser les éléments qui pourraient constituer un consensus évangélique sur la mission, et peut-être à convaincre ceux qui se situent dans la frange plus conservatrice des évangéliques, comme le montre une partie des débats suscités par la version anglaise¹⁰.

Pour mener à bien son projet, Wright organise judicieusement son livre en quatre grandes parties. La première, plus méthodologique, expose et justifie l'approche choisie, à savoir l'*herméneutique missionnelle* de l'Ancien Testament que nous définirons plus loin. La seconde, orientée autour des caractères du Dieu qui se révèle, présente l'importance fondamentale du monothéisme dans l'objectif divin de communication de l'identité de YHWH et la manière dont la révélation en Jésus-Christ s'inscrit dans cette communication. Dans la troisième partie, les caractéristiques des « agents » de la mission de Dieu, à savoir son peuple, sont développées au travers de la terminologie et des images bibliques : l'élection, la rédemption, la restauration, l'alliance. Chaque terme est analysé du point de vue *missionnel*, l'auteur montrant que ces thèmes essentiels sont fondateurs pour la vision chrétienne du monde (p. 18). Enfin, la quatrième partie décrit la vaste scène de la mission de Dieu, le monde créé et l'humanité dans ses diverses dimensions créationnelles, culturelles et relationnelles. La mission de Dieu se déploie dans ces différentes dimensions qui affectent toutes la mission du peuple de Dieu. Il faut noter que, pour chaque thème, Wright part de l'Ancien Testament sans s'y limiter, proposant toujours un pont vers la nouvelle alliance.

Dans l'ensemble, d'un point de vue évangélique, il nous paraît bien difficile de trouver dans cet ouvrage des lieux de désaccords significa-

10. Wright le reconnaît (Chris WRIGHT, « A Response to Ross, McCoy, Dakin, and Jensen on The Mission of God », *ANVIL* vol 24/4, 2007, p.292-293), affirmant par exemple avoir besoin de convaincre de la pertinence de l'approche holiste de la mission dans « l'évangélisme populaire » (*popular evangelicalism*). Cette particularité l'a d'ailleurs empêché d'interagir davantage avec des auteurs non évangéliques ayant déjà balisé le domaine (comme le souligne McCoy, *op.cit.*, p. 264-265). C'est peut-être aussi dans cette frange que les conséquences sociales de son approche sont les moins consensuelles. Mark R. Kreitzer regrette que les théologiens anglo-saxons, et européens en particulier, cèdent si facilement aux « sirènes sociales-démocrates » ! Kreitzer représente un fondamentalisme radicalement conservateur dans ses positions (Mark R. KREITZER, « The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative », *Review & Preview*, avril 2009, p. 5, www.globalmissiology.net).

tifs¹¹. Une fois l'approche de l'auteur posée, le reste de l'ouvrage en découle assez aisément et le recours à des textes bibliques (très) nombreux, (assez) variés, et plutôt bien interprétés, est assez consensuel pour un évangélique *mainstream*¹², malgré certaines ambiguïtés possiblement intentionnelles sur des sujets plus clivants¹³.

Nous proposons de procéder en trois parties qui ne respecteront pas l'équilibre des sections du livre et ne suivront pas sa progression. Nous avons lu cet ouvrage à la lumière de la question de l'ancrage de la mission chrétienne dans l'Ancien Testament. Dans cette perspective, il est important de porter une attention particulière aux aspects conceptuels et méthodologiques que l'on retrouve dans l'introduction et la première partie du livre. Dans un premier temps, nous offrirons une analyse critique de la *définition* des concepts que propose Wright. Dans un second temps, nous présenterons les conséquences des critiques mises en lumière sur l'*application* de l'herméneutique missionnelle de l'auteur. Enfin, dans un troisième temps, à partir des critiques conceptuelles et méthodologiques, nous donnerons quelques pistes pour réévaluer les apports réels et substantiels de l'ouvrage. Cette recension pourra paraître principalement critique, touchant sa thèse majeure et la *manière* dont l'auteur traite la matière riche qu'il rassemble. Il nous manque l'espace nécessaire pour rendre justice à cette richesse en traitant l'ensemble des apports constructifs de ce livre pour une approche critique de la mission.

-
11. Les revues dont nous avons eu connaissance soulignent toutes les grands espaces de consensus possible que met en lumière l'ouvrage, parmi les évangéliques et peut-être même légèrement au-delà (voir la recension de Michael MCCOY, *op. cit.* par exemple).
 12. Nous sommes conscients de l'imprécision du terme, que nous définirons ici négativement comme les évangéliques refusant d'absolutiser les systèmes doctrinaux (dispensationalisme, néo-calvinisme) ou les marqueurs de la position évangélique (fondamentalisme).
 13. Wright reste par exemple d'une grande généralité sur les débats relatifs à la création, ce qui lui est reproché par Mark Kreitzer (Mark R. KREITZER, « The Mission of God : Unlocking the Bible's Grand Narrative », p. 7) au niveau des conséquences en matière hamartiologique. Nous avons noté par contre que l'auteur était assez clair et ferme sur son refus d'un dispensationalisme qui impliquerait l'existence de voies de salut différentes pour Israël et les nations (p. 625-626). Enfin, nous avons aussi observé le peu d'insistance sur les modalités du jugement, dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, sujet sur lequel le mentor de Christ Wright (dans ses activités missionnaires), John Stott, a pris des positions controversées.

I. Des « bases bibliques de la mission » à la « base missionnelle de la Bible¹⁴ » : une herméneutique missionnelle

Chris Wright reconnaît d'emblée l'importance que son propre parcours intellectuel et académique a pu exercer sur son approche (p. 11). Chargé d'enseigner les « bases bibliques » de la mission dans un institut formant des missionnaires, sa réflexion l'a progressivement conduit à suggérer une démarche posée de façon inverse, à savoir à enseigner la base *missionnelle* de la Bible (p. 12)... Avant de s'interroger sur le bien-fondé de cette approche en en comprenant la logique, il est nécessaire de s'accorder sur le sens que Wright attribue aux termes ayant trait à la mission.

1. La mission

La mission, au sens général, est définie par l'auteur comme un objectif fixé à long terme, qu'il est possible d'atteindre à travers une action planifiée comportant des objectifs intermédiaires¹⁵ (p. 13). L'auteur illustre la notion au travers du développement des « ordres de mission », qui tracent ce qu'il est souhaitable de réaliser dans les grandes organisations. Nous notons donc qu'il s'agit d'un concept *très* large, englobant un objectif principal, une intention première, et une série d'actions qui participent *plus ou moins directement* à sa réalisation. Dieu, nous dit Christopher Wright, a « indéniablement un but¹⁶ » (p. 14), affichant un ordre de mission sur chaque panneau de signalisation qui jalonne les chemins de l'histoire (p. 14)¹⁷. La mission est donc d'abord celle de Dieu, c'est la *missio dei*, qui fixe l'objectif principal et les étapes intermédiaires. L'auteur retrace l'histoire de l'introduction de l'idée de *missio dei* en missiologie, assez récente puisque remontant principalement à Karl

14. Pages 11-12

15. « De manière générale, j'emploierai le terme "mission" dans le sens général d'un dessein ou d'un but à long terme, que l'on réalise ou que l'on atteint à travers des objectifs proches et des actions planifiées » (p. 13).

16. Le texte anglais dit que le portrait biblique de Dieu est *unquestionably purposeful* (p. 23 de l'édition anglaise).

17. « Tout au long des pages de la Bible, on voit un Dieu cheminant dans l'histoire, qui épingle une déclaration de mission à chaque panneau sur la route » (p. 14).

Hartenstein et Karl Barth qui, au début du XX^e siècle, ancrèrent par ce terme la mission dans un mouvement intratrinitaire. Celui-ci consiste à *envoyer*, le Père envoyant le Fils, Père et Fils envoyant l'Esprit *pour se révéler* (p. 60-61). Le terme mission se rapporte donc d'abord à Dieu à l'œuvre dans une histoire qu'il maîtrise et qui est orientée dans un but d'auto-communication. Cette communication vise, *in fine*, le salut des hommes et la communion avec Dieu. La mission ne relève donc pas premièrement de « quelque chose à faire » par des hommes (« partir » ou « envoyer », en suivant l'étymologie latine, p. 13), mais d'une intention, une volonté et une action divines. La mission, au niveau des hommes, est une

participation déterminée en tant que peuple de Dieu, suivant l'invitation et le commandement de Dieu, à la mission de Dieu lui-même à travers l'histoire du monde de Dieu, pour la rédemption de la création de Dieu¹⁸.

À ce terme s'associent d'autres qui lui sont apparentés. Wright utilise peu le terme « missionnaire », comme nom ou adjectif, qu'il associe beaucoup plus au Nouveau Testament et à la mission de l'Église, dans un sens assez contemporain¹⁹. Par contre, il emploie très régulièrement l'adjectif *missionnel* qui évoque tout ce qui est relié à ou caractérisé par la mission (p. 15-16), c'est-à-dire *une* intention et *un* objectif à long terme. Ainsi, la raison d'être du peuple d'Israël était *missionnelle*, c'est-à-dire liée à l'intention de Dieu d'être une bénédiction pour les nations sans être missionnaire (p. 15-16). Nous notons, sans avoir pu en faire l'analyse systématique dans l'ouvrage, que Wright recourt aux termes « dessein », « objectifs », « buts » de façon interchangeable (p. 61 p. ex.). D'ailleurs, le traducteur a choisi à plusieurs reprises le terme français « dessein » pour rendre l'anglais « intention ». Or, il nous semble que vu le caractère structurant de la notion, des nuances auraient pu être repérées entre « intention » et « but » au niveau de leurs connotations respectives, « le dessein/l'intention ultime²⁰ » de Dieu ne se superposant pas toujours exactement au « but » affiché dans l'Écriture.

18. Page 13 ; l'auteur souligne ; une formule qui revient p. 66.

19. Wright mentionne également l'évolution des rapports entre organisations des pays d'envoi et églises autochtones qui relèvent aujourd'hui plus du partenariat, les « missionnaires » devenant des « partenaires de la mission » (p. 14).

20. *Ultimate intention*, p. 15.

Wright souligne à plusieurs reprises qu'Israël n'a pas reçu le mandat (« missionnaire ») d'aller vers les nations pour les convaincre de la suprématie ou l'unicité de YHWH (p. 15 et p. 591-594). Jonas constitue sur ce sujet une *exception* dans l'univers vététotestamentaire (p. 593-594). Mais l'auteur montre avec pertinence que l'ensemble des traits spécifiques de l'ancienne alliance (éthiques, culturels...) avait pour but de rendre gloire au Dieu unique et le faire connaître, y compris aux « nations », une notion dont l'étendue géographique et la diversité typique²¹ est assez *détaillée* (chap. 14, p. 435-436) mais insuffisamment *clarifiée* théologiquement. Enfin, l'adjectif « missiologique » porte sur tout ce qui a trait à l'étude de la mission, dans son acception très générale, permettant donc de parler légitimement d'une lecture missiologique d'Israël ou de l'exode (p. 16).

2. Une herméneutique missionnelle

Cette terminologie (re-)définie permet à Wright de présenter son herméneutique missionnelle à partir de la question principale de son ouvrage : est-il légitime de parler d'une « base missionnelle de la Bible », et donc de faire de la notion de mission « une », voire « la » clé permettant de mieux comprendre le récit biblique en le rapportant à l'intention divine (p. 16-17)? L'auteur se veut prudent, conscient que si l'on peut parler de la base biblique de bien des sujets (mariage, travail...), il n'est pas légitime de faire de ces sujets une clé de lecture de l'ensemble de la Bible (p. 21). Le serait-ce pour la mission? La réponse de l'auteur est résolument affirmative, partant prudemment du projet de montrer que l'herméneutique missiologique permet de constituer une « carte » qui fournit une interprétation sensée, viable et pertinente du « territoire de l'Écriture²² », tout en coexistant avec d'autres « cartes » et d'autres clés herméneutiques (p. 67-69). Mais Wright est convaincu que cette herméneutique intègre de façon harmonieuse un maximum de données sur le territoire scripturaire (p. 69). À la fin de l'ouvrage, persuadé par sa

21. Typique renvoie ici à l'usage biblique des « nations » comme relevant de typologies et/ou d'images différentes : les réprouvés, les ennemis, les « autres » peuples...

22. Pour la métaphore de la carte permettant de parcourir le territoire de l'Écriture (« *territory of Scripture* » dans la version anglaise), voir p. 18 et 67-69, par exemple.

démonstration, il en affirme donc plus nettement le caractère *indispensable* pour une lecture chrétienne (p. 631)²³.

On admettra volontiers que sa (re-)définition des termes ayant trait à la mission lui permet d'accomplir sa tâche de façon plutôt convaincante. Il paraît bien difficile de contester l'idée que Dieu agit d'une manière *intentionnelle* en poursuivant un but qui est de se faire connaître, but auquel il attribue un certain nombre de moyens et pour lequel il établit des étapes intermédiaires. On peut également concéder que ce but est déterminant dans la compréhension de l'Écriture et en constitue un « fil conducteur », et certainement l'un des plus fondamentaux.

3. Des mots et des concepts

Wright propose donc une approche on ne peut plus légitime, d'une façon pertinente et efficace, mais qui nécessiterait selon nous d'opérer des *distinctions* au sein de sa notion élargie de la « mission », sous peine de confusions. Pour prendre une image, il nous semble que pour organiser plus efficacement ses effets personnels, une armoire agrandie nécessite plus d'étagères pour différencier les types d'objets parfois semblables. En effet, ce qui nous embarrasse, ce n'est pas que Wright puisse élargir la notion de mission, ou désirer montrer la primauté de la mission de Dieu dans la mission de l'Église, mais c'est le risque de *confusion entre des réalités qui peuvent être couvertes par le même terme de mission sans se recouvrir entre elles*. Ces réalités sont apparentées et distinctes, ce que, dans un certain sens, Wright reconnaît tout en insistant sur leur parenté au détriment de *l'importance théologique* de leur distinction. De cette lecture, c'est ce qui n'est pas dit qui nous pose le plus de question, entretenant des ambiguïtés. S'il est intéressant de rappeler la mission chrétienne comme dérivée de, et participation à l'objectif (la « mission ») de Dieu, la distinction entre ce qui relève du mandataire et du mandant nous paraît importante pour établir les contours, le contenu, et l'autonomie (relative) des

23. Jensen repère cette évolution (J. Michael P. JENSEN, « Mission Recalibrated – Chris Wright's The Mission of God », *ANVIL* 24/4, 2007, p. 282). Wright (p. 631) affirme en effet à la fin que l'herméneutique missionnelle est une clé indispensable, mais nuance cette affirmation dans sa réponse à Jensen, refusant de diminuer l'importance d'autres approches tout en rappelant les qualités de l'herméneutique missionnelle. (Chris WRIGHT, « A Response to Ross, McCoy, Dakin, and Jensen on The Mission of God », *ANVIL* 24/4, 2007, p. 290).

« missions » respectives. En englobant trop de choses sous le terme de « mission », l'approche nous paraît risquer de passer à côté de l'équilibre et la subtilité du texte biblique, qui, précisément, échappe bien souvent à ce type d'enfermement thématique (et systématique)²⁴. *Cet élargissement conceptuel nous paraît se faire au prix de malentendus*. L'herméneutique missionnelle opère une unification du message biblique par une réduction de l'action de Dieu à *une* intention très (trop) générale, dont l'explicitation par différentes formulations bibliques (« se faire connaître », « bénir »...) devrait rendre le lecteur sensible aux nuances et aux distinctions au sein même de la notion de mission. Or, ce sont les *déterminants* de ces différences qui manquent de clarté dans l'ouvrage de Wright.

II. La fragilité méthodologique de l'herméneutique missionnelle

Les différentes catégories bibliques sont organisées autour de cette définition de la mission de Dieu en *décrivant* les liens suggérés par l'Écriture entre l'action de Dieu et son intention principale de communication. Pour chaque catégorie, le survol de l'histoire biblique est assez remarquable, sa théologie biblique « militante » refusant d'extraire des textes ratifiant ou explicitant une idée préconçue sur la mission. Il souhaite plutôt montrer la cohérence d'une recherche biblique qui définit à partir de la cohérence globale du texte biblique le contenu de la notion (p. 28-30).

1. Confusion au niveau des acteurs

Wright montre particulièrement brillamment la manière dont l'intervention de Dieu informe sur son identité et son unicité et les conséquences qui en découlent²⁵. L'idée que Dieu puisse se faire

24. Cathy Ross souligne ce glissement vers une approche « nette et ordonnée » (*neat and tidy*), alors que la mission n'est ni l'un ni l'autre (ROSS, *op. cit.*, p. 256). Nous aurions tendance à rajouter que le texte biblique ne l'est pas non plus, en tout cas, pas au sens des idéaux occidentaux!

25. Pour l'analyse de la question du monothéisme et de son « apparition » en Israël, Wright se réfère massivement à l'importante contribution de Richard Bauckham (« Biblical Theology and the Problems of Monotheism », in C. BARTHOLOMEW, *et al.*, sous dir, *Out of Egypt. Biblical Theology and Biblical Interpretation*, Carlisle, Pater-noster, 1987, p. 187-232).

connaître par différents moyens, parfois surprenants, est bien développée dans l'ouvrage. Néanmoins, au-delà de la *description* de la diversité biblique, il nous paraît difficile de définir clairement et systématiquement le lien entre la mission de Dieu et celle du peuple de Dieu, en particulier l'interaction avec les nations voisines. La manière *variée* et parfois *opposée* dont l'Ancien Testament évoque cette interaction et le rôle de chaque acteur (Dieu, Israël, les nations) nous paraît insuffisamment *thématisée*. Premièrement, nous discernons dans cette insuffisante clarté *une gêne* devant une réalité choquante pour la culture moderne : le choix d'un peuple particulier. La démonstration de Wright consiste, de façon pertinente et néotestamentaire, à montrer le lien entre cette élection et le projet de Dieu d'un salut plus universel, et clairement formulé *dans la nouvelle alliance*, celle-ci orientant forcément la lecture chrétienne de l'Ancien Testament. En partant en particulier de Genèse 12.3, qu'il relie aux récits qui précèdent et suivent, Chris Wright souligne l'objectif de *bénédiction des nations* que Dieu communique à Abraham. L'auteur montre différents aspects et modalités possibles de cette « bénédiction aux nations » (p. 245-251), mais, entretenant un certain flou, il laisse implicitement beaucoup (trop?) espérer de cette bénédiction *pour le temps de l'ancienne alliance*. Wright tient à mettre en avant les textes qui soulignent la situation *identique* de tous les peuples devant YHWH dans leur éligibilité au jugement comme à la miséricorde (p. 301-302, 542-544). Au-delà de la notion d'élection, dont Wright, sans l'explicitement complètement, semble récuser l'acception calviniste, son approche *descriptive* et *narrative*²⁶ ne permet pas de conceptualiser et différencier clairement les moments et les étapes de l'histoire du salut.

Les formules bibliques mentionnant la *connaissance* de Dieu, qui est une formulation de la mission de Dieu chez Wright, ont une application extrêmement étendue : elles peuvent relever de la bénédiction temporelle que peut constituer pour les nations la bénédiction d'Israël (p. 558, 564), ou du fait d'être établi témoin du jugement que Dieu porte sur Israël (p. 554-556), ou encore du témoignage que devait constituer Israël pour les nations (p. 551-554), voire enfin des perspectives eschatologiques de salut. Que tous ces aspects aient trait à la « connaissance de Dieu » est indubitable, mais *la nature et les conséquences* de cette

26. Relevant de la narration, et non pas de l'analyse narratologique (cette dernière aurait pu être utile sur certains points!).

connaissance varient, et il n'est pas sûr que *l'intention* soit exactement la même : dans les prophéties associées au motif du procès (És 40-55), on peut distinguer le rôle du témoin, qui expose ce qu'il a vu, du rôle du coupable amené à (re-)connaître ses errances. Les nations elles-mêmes sont des acteurs à « géographie variable », selon qu'il s'agit des voisins immédiats d'Israël, des précédents occupants la terre promise, des grands empires, ou de tous les habitants du monde créé... Une approche plus systématisée et plus typologique aurait été éclairante. Bref, la connaissance de YHWH n'est pas toujours en lien direct avec une *intention de salut immédiat*²⁷ pour les nations telle que l'Évangile la manifeste. Les objectifs pédagogiques intermédiaires (de justice, jugement, grâce...), liés à une administration du salut particulière à un temps, ont *leur propre logique*. La mission de Dieu, et la manière dont le peuple doit s'inscrire dans cette mission appelle à penser à différentes échelles. L'agir divin (comme l'agir humain) peut connaître différents « niveaux d'intentionnalité », que la notion biblique d'alliance aurait permis de mieux repérer (que la mission). Wright présente *la* « mission de Dieu » (qui est de se faire connaître) comme systématiquement impliquée dans l'intention divine, ce que nous reconnaissons. Il nous semble par contre possible de plaider que cette intention peut être secondaire, ou relever d'un « produit dérivé » ou « associé » à un autre objectif immédiat, ou encore que « connaître » peut avoir un sens plus faible que celui associé au salut. Les catégories systématiques classiques de « volonté décrétive » et « permissive », « volonté cachée » et « révélée », pourraient avoir un intérêt. Il est dommage que la spécialisation disciplinaire²⁸ implique d'ignorer les outils de la systématique pour bien organiser les fruits de la théologie biblique.

27. Immédiat au sens de contemporain.

28. Revendiquée par Wright, avec la particularité de son auditoire (« A Response to Ross, McCoy, Dakin, and Jensen on The Mission of God », *ANVIL* 24/4, 2007, p. 293-294) pour repousser le regret exprimé par Jenssen (JENSSEN, *op. cit.*, p. 283 n. 11 en particulier) d'une très faible interaction avec les théologiens significatifs sur les sujets abordés (auxquels nous aurions rajouté John Yoder sur l'importance du jubilé).

2. Le temps

Ainsi, on observe, malgré un brossage de l'histoire biblique qui respecte sa progression, un insuffisant marquage des temps propres à la mission de Dieu et de leur *signification théologique*. L'idée, non seulement que Dieu se fait connaître différemment dans le temps, mais qu'une grâce salvifique plus systématiquement étendue et universelle n'est possible *qu'à cause et qu'après* l'œuvre de Jésus-Christ, n'est pas suffisamment et explicitement assumée. Or la mission de Dieu se fait bien dans des rapports distincts avec le temps, dont une lecture christologique doit tenir compte : l'histoire du salut permet de repérer les séquences, le progrès et le procès de la révélation de la personne et de l'intention divines. L'intention de l'annonce du salut à toutes les nations ainsi que leur accès inconditionnel à la grâce de Dieu peut être *annoncée* (comme eschatologique), voire *anticipée* (le récit de Jonas) ou préparée (par un salut de dimension temporelle), elle n'est pas présentée comme mise en œuvre dans l'Ancien Testament, ce qu'il aurait été utile de mettre en lumière plus clairement... On ne sait plus toujours si l'auteur parle du temps du récit (l'époque dont il est question dans le texte), du temps de l'auteur biblique (sa propre perspective sur le passé et l'avenir), du temps de l'histoire du salut (lecture « christotélique ») ou du temps du lecteur (lecteur de l'Écriture, appelé par Wright à un « sursaut missionnel » dans une lecture *chrétienne* de l'Ancien Testament). Le rapport au temps serait également à distinguer en fonction d'une révélation de l'intention divine qui se donne ponctuellement, sous forme de déclaration présente dans le récit ou qui se découvre rétrospectivement et de façon médiate dans la (re-)lecture de l'histoire. Il serait utile de distinguer enfin, au sein de cette vaste mission, ce qui se laisse découvrir dans le temps de ce qui se reçoit comme une information et une injonction explicite.

3. Approche réductionniste et fonctionnelle

Plus généralement, l'absence de nuances terminologique et conceptuelle, par respect de la diversité des textes bibliques, nous paraît liée à une approche fortement *fonctionnelle* du texte biblique. Cette réduction fonctionnelle procède de plusieurs mouvements dans l'approche de l'auteur : l'intention divine est *réduite à un aspect* qui n'est qu'annoncé et anticipé dans l'Ancienne Alliance, et l'action divine est décrite comme

étant mise au service de *cette intention seulement*, au mépris du caractère partiellement autonome des objectifs « secondaires » et « contingents ». Le caractère réducteur ne peut être reproché en tant que tel, il fait partie de la démarche scientifique. Mais ici, il procède d'une façon *totalisante*, dans la mesure où, même s'il ne l'affirme pas explicitement, Wright considère l'herméneutique missionnelle comme étant la plus complète, la plus à même d'englober d'autres approches. Or, il nous semble nécessaire de mieux repérer les enjeux de l'intentionnalité divine par rapport aux temps. Si l'on peut relire avec l'apôtre Pierre la prophétie vétérotestamentaire annonçant par avance l'œuvre de Christ comme étant écrite « pour nous » (1 P 1.12), pour les chrétiens de la Nouvelle Alliance, et pas « pour eux-mêmes » (les prophètes), incitant à une lecture christologique, il nous paraît plus délicat d'affirmer qu'ils n'annonçaient *que* cette œuvre. Elle serait alors sans signification pour les contemporains de la prophétie. Affirmer que l'Ancien Testament a un sens *pour* la mission de l'église qui est appelée à y prêter attention ne consiste pas à le lire sous cette seule lunette. L'approche de Wright opère un lien qui constitue toute action divine comme étant liée de *façon fonctionnelle* à la mission chrétienne, et principalement à elle. Le but de YHWH étant de se faire connaître et agissant dans ce but, tous les aspects de la révélation chrétienne y sont fonctionnellement reliés. Cela nous paraît partiellement juste : on peut plaider, à partir du texte biblique, que la sainteté et l'éthique requises du peuple de Dieu visent également à manifester sa valeur aux nations témoins de cette sainteté et de cette éthique (p. 430). Nous le concéderons aisément, tout en rappelant que la sainteté et l'éthique ne peuvent être uniquement *instrumentales*, et nous doutons qu'elles le soient prioritairement (p. 430 et suite). L'éthique et la sainteté ne sont pas d'abord des outils²⁹; elles sont requises du peuple de Dieu parce qu'il est son peuple, et que cette éthique et cette sainteté correspondent au caractère du Dieu qui se révèle (Wright ne le nie pas). Il y a une réalité « en soi » de la vie du peuple de Dieu qui n'est pas complètement soumise à l'objectif de « témoignage », tout en l'accueillant sans difficulté. Il se pourrait que la mission chrétienne (dans l'acception classique du terme) ait largement souffert d'une éthique de vitrine à vocation de propagande, que le lien par trop distendu avec la réalité de Dieu a dis-

29. Wright ne le dit pas : c'est son herméneutique missionnelle, qui, à force, peut le laisser penser.

créditée. Wright nous paraît *instrumentaliser* tous les thèmes bibliques dans le sens de la mission. Cette démarche est partiellement justifiée, l'église n'ayant pas toujours suffisamment veillé à la qualité de son témoignage, mais le salut du peuple de Dieu est une réalité ayant une valeur en soi et constituant un objectif en soi, et non simplement un instrument pour associer d'autres à ce salut... Il nous semble y avoir un biais assez occidental (anglo-saxon?) dans une approche trop fortement *fonctionnelle et instrumentale* de la réalité du salut, qu'il faudrait relativiser.

4. Herméneutique missionnelle?

Jensen reproche à Chris Wright la faiblesse conceptuelle et méthodologique de sa démarche. Entre autres, la nature exacte du terme « mission » dans son herméneutique lui paraît insuffisamment précise : est-ce vraiment un cadre conceptuel, ou plutôt un motif général³⁰? En réalité, il nous paraît manquer de véritables clés herméneutiques cohérentes qui permettraient de parler d'une herméneutique missionnelle. Les enseignements missionnels que l'auteur tire de l'Ancien Testament sont souvent parlants et pertinents, mais la méthodologie qui permet de passer de la mise en œuvre de la mission de Dieu dans l'Ancien Testament à ses conséquences sur la compréhension de la mission de l'Église dans le Nouveau Testament est peu développée. Wright note bien que le passage à la Nouvelle Alliance implique une redéfinition de la « Vision du Monde » que propose l'Ancien Testament, y compris dans la compréhension du salut (p. 351-352). Or, la manière de procéder à cette redéfinition n'est pas vraiment systématisée, d'autant moins que le thème de la mission est généralisé pour intégrer toutes les notions qui émergent de l'Ancien Testament. Parlant des « nations », l'articulation entre les niveaux individuels et collectifs de l'organisation du peuple de Dieu n'est pas clairement établie. Pour Wright, l'exode pousse à comprendre le salut comme une réalité globale qui touche tous les domaines (sociaux, économiques, politiques; p. 306s), invitant à une compréhension néotestamentaire du salut plus holiste, à la fois dans son *anthropologie* et dans sa *sociologie*. Il prend, à juste titre, le contre-pied d'une vision platonicienne, qui demeure forte dans certains milieux chrétiens évangéliques qui négligent les aspects physiques, matériels et sociaux. Son

30. JENSSEN, *op. cit.*, p. 283.

argumentation est de type analogique : si l'exode est un paradigme pour parler du salut, son caractère multidimensionnel doit être pris en compte dans la nouvelle alliance. Pour le jubilé, par contre, l'application « missionnelle » est facilitée par l'usage que Luc fait de cette image dans l'Évangile (Lc 4.16-30) et la description de l'Église dans les Actes (p. 347-348). Néanmoins la disparition d'un peuple géographique dans la Nouvelle Alliance impliquerait une discussion sur les lieux et modalités de la mission chrétienne. Ainsi, quel serait le lieu d'expression des dimensions sociales, écologiques et politiques du salut ? Au sein du peuple, ou en militant pour la prise en compte de ces dimensions dans « le monde » ? Ainsi, Wright développe trop peu les enjeux de l'articulation entre analogie, typologie, et transfert direct entre l'ancienne et la nouvelle alliance³¹.

5. Est-ce la bonne clé ?

Wright est conscient que d'autres « clés » sont possibles pour analyser l'ensemble du récit biblique. Il cite également quelques thèmes capables de concurrencer le thème de la « mission », pour démontrer que l'herméneutique missionnelle intègre les autres approches. Il montre particulièrement le lien entre une lecture messianique et son implication missionnelle (p. 21-24), pour progressivement montrer que la clé missionnelle intègre la lecture messianique. Pourtant, au vu des critiques précédentes concernant le biais fonctionnel et les faiblesses systématiques de l'herméneutique, il nous paraîtrait intéressant d'étudier dans quelle mesure un thème comme « le Royaume de Dieu » permettrait d'intégrer l'apport de Wright en évitant certaines faiblesses³². La catégorie du Royaume renvoie plus directement à un déploiement institutionnel qui permet de différencier les « régimes » et la manière dont les individus et les structures s'y intègrent ou s'y opposent. Il permet aussi de prendre en compte la « réalité en soi » du peuple de Dieu et de sa vie d'alliance, où le bien pratiqué et vécu a une valeur bien définie... Le Royaume de Dieu est une image biblique souple mais claire, utilisée dans

31. Nous n'avons pas eu l'occasion de lire son autre ouvrage majeur sur l'éthique de l'Ancien Testament (Christopher WRIGHT, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2007) qui aborde certaines propositions dans le domaine.

32. Jenssen s'étonne du fait que Wright ne s'intéresse pas plus à cette alternative (JENSSSEN, *op. cit.*, p. 282).

l'ancienne comme la nouvelle alliance, qui permet d'associer l'action et l'intention propres à la notion de mission à la réalité du fait et à sa complexité. Il évite de perdre le présent et contingent dans un futur.

III. Une évaluation des apports

1. Redéfinition

À partir de cette critique principalement méthodologique, il nous paraît possible de réévaluer l'apport conséquent de Wright à l'approche missiologique, en ouvrant la voie aux distinctions conceptuelles nécessaires. Partant du caractère novateur de la Nouvelle Alliance, et donc d'une lecture christologique de l'Ancien Testament, l'auteur met bien en lumière le caractère inachevé de l'Ancienne Alliance, « tendu » vers une réalisation qu'elle annonce, espère mais qui la déborde. Alors que Wright souligne bien le nécessaire ancrage christologique de sa théologie biblique, les distinctions qu'il occulte permettraient de travailler la nature *différenciée* des enseignements vétérotestamentaires sur la mission. Cet ancrage christologique permettrait en particulier, à partir de l'identification que l'auteur souligne entre le message et la personne en Christ, de distinguer « sans dissocier » la stratégie active de proclamation et de témoignage en direction de tous les hommes, mission confiée à l'Église (en tant que peuple), de la progression qualitative des caractères de l'Évangile dans l'Église, manifestant les « signes du Royaume », plus en continuité avec l'Ancien Testament. Autrement dit, la notion d'incarnation, celle du Christ d'abord, conduisant de façon seconde et dérivée à l'incarnation du message dans l'Église, amène à différencier la *proclamation* active de l'Église, rendue efficiente par l'Esprit promis, du *témoignage* « activement passif » rendu au ressuscité par la manifestation de l'action de l'Esprit dans la transformation du peuple, au niveau individuel et collectif. Un témoignage actif, parce que produit dans le cadre d'un désir de fidélité à la Parole du Christ, passif du point de vue des hommes parce que manifesté uniquement par la puissance de l'Évangile lui-même. Le missiologue Lesslie Newbigin nous paraît avoir bien saisi cet aspect lorsqu'il affirme que l'Évangile ne répond pas toujours directement aux préoccupations des hommes :

Ce qui doit être dit, c'est que là où l'Église est fidèle à son Seigneur, la puissance du Royaume est présente et les gens commencent à poser la question

à laquelle l'Évangile est la réponse. C'est pourquoi, je pense, les épîtres de St Paul contiennent tant d'exhortations à la fidélité mais aucune incitant à être actif dans la mission³³.

L'intuition de Newbigin nous paraît juste : la transformation que génère la puissance réconciliatrice et guérissante de l'Évangile est un message divin adressé aux hommes. Il est cohérent avec « la mission de l'homme » que propose la confession de Westminster, qui consiste à « glorifier Dieu et à prendre plaisir en lui³⁴ ». Quand l'Église se trouve dans l'axe de cette mission, elle fait connaître « la sagesse infiniment variée de Dieu » aux puissances (Ép 3.10), réalité qui sous-tend le témoignage verbal, explicite et actif visant à informer sur la source de ce salut. La manifestation de la puissance du Royaume de Dieu dans l'Église a deux effets liés mais distincts, qui sont à la fois internes et externes au peuple de Dieu :

- En interne, elle expose les caractères beaux, bons et vrais de ce Royaume et donc désirables, suscitant alors un appel d'air en externe. La richesse du Royaume en fait une terre d'immigration désirable, qui glorifie son Roi.
- En interne, elle génère une dynamique de structuration de ce Royaume dans la diversité des dons et des fonctions qui participent tous de façon *différenciée* (en fonction des membres), et donc *holistique* (en tant que peuple), à la proclamation intentionnelle, explicite, verbale et incarnée du message à destination du monde.

Il nous paraît juste de dire que la révélation de l'Ancien Testament laisse entrevoir le premier aspect de la mission de l'Église et correspond, en partie, à ce qu'était déjà la mission du peuple de Dieu de l'Ancienne Alliance. Le peuple choisi, comme le montre Wright, avait vocation à être en bénédiction aux familles de la terre par la manifestation bénéfique des caractères de Dieu. Le péché et la désobéissance du peuple ont

33. « What really needs to be said is that where the Church is faithful to its Lord, there the powers of the kingdom are present and people begin to ask the question to which the gospel is the answer. And that, I suppose, is why the letters of St Paul contain so many exhortations to faithfulness but no exhortations to be active in mission » (Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1989, p. 119, notre traduction).

34. « Man's chief and highest end is to glorify God and fully to enjoy him for ever » (*Westminster Larger Catechism*, s.l., Publications Committee of the Free Presbyterian Church of Scotland, 1976, p. 129).

montré que Dieu pouvait aussi se faire connaître par son jugement et sa colère (p. 540-541, 554). Le second aspect de la mission de l'Église nous paraît être beaucoup plus caractéristique de la Nouvelle Alliance, et inscrit dans l'Ancienne principalement au titre d'une espérance et d'une attente eschatologique, au futur. Et encore, faudrait-il ajouter, sans que les modalités de cette espérance soient définies. Les envoyés de Dieu (*maleah*) le sont principalement pour le peuple de l'alliance dans l'Ancienne alliance, alors que les envoyés du Christ dans la Nouvelle Alliance (*apostoloi*³⁵) le sont principalement hors de ce peuple, comme ambassadeur (2 Co 5.20) « appelant à l'immigration ». Cette clarification par la distinction entre les deux alliances permet donc d'engranger tout l'apport de l'Ancienne Alliance que Wright détaille dans les presque six cents pages de l'ouvrage.

2. *L'approche holiste de Wright*

La riche moisson de la théologie biblique de Wright se laisse alors penser en invitant à une « herméneutique du Royaume ». La mise en place de ce Royaume, dont l'administration est historiquement différenciée, nécessite une évaluation guidant la logique analogique, typologique ou immédiate de l'enseignement vététotestamentaire. Les modifications *qualitatives* qu'apporte la personne du Christ invitent à repenser l'étendue du Royaume comme étant *spirituel*. Mais encore faut-il qualifier ce terme, qui ne correspond pas à la « spiritualisation » excessive que dénonce l'auteur à juste titre. Ce Royaume ne s'étend pas par un élargissement des frontières, mais par la disparition de toute frontière géographique de ce Royaume. Il n'est donc pas/plus géographique, sans pour autant être apolitique. L'anthropologie sous-tendue par l'ouvrage implique une humanité corporelle, spirituelle et socialisée. S'il s'agit d'un Royaume composé d'humains, ses dimensions sociales, économiques et politiques sont importantes. Les instructions évangéliques en la matière sont profondément subversives, comme l'illustre le Sermon sur la montagne³⁶. Le

35. Les termes liés à l'envoi et l'apostolat (*apostellô* dans les sens généraux et techniques) ne sont étonnamment pas abordés. Pourtant, leur rôle dans la Nouvelle Alliance analogue à celui des prophètes dans l'ancienne, crée un lien naturel.

36. Elles le sont tellement que plusieurs théologiens chrétiens ont attribué les caractères de la justice présentée dans le Sermon sur la montagne à Christ seulement, relevant de la justice « étrangère » imputée par la foi.

caractère paradigmatique, holiste et social du salut de l'exode, remarquablement explicité par Wright, peut être développé de façon typologique en repérant les déterminants des marqueurs sociaux de la nouvelle société qui compose le Royaume. Comme le suggèrent Jenssen et McCoy³⁷, l'interaction avec des théologiens plus systématiques et issus d'autres traditions aurait été hautement bénéfique. L'extension progressive de ce Royaume spirituel ne se réalise pas non plus par un déplacement de population ou un marquage physique de ses nouveaux immigrants (circoncision), ou encore par un repérage ethnique, mais par un mouvement de réorientation et une renaissance de l'être intérieur. Ce Royaume n'est pas corporel, sans être désincarné. Il se réapproprie toute la dimension matérielle et physique de la création, sans dichotomie. Il permet donc de penser l'être dans son intégralité, et la création dans sa bonté originelle et sa vocation au renouvellement.

3. *Le Royaume et le Roi*

Le Royaume de Dieu a une vocation hégémonique (il faut l'assumer!), et, à ce titre, peut s'approprier le meilleur des royaumes temporels de ce monde. Wright propose une approche pertinente de la manière dont le peuple de Dieu a pu interagir positivement avec les nations, au travers d'une intégration sélective de leur littérature de sagesse (p. 519-534). Il va jusqu'à affirmer que cette sagesse, étrangère d'origine, est intégrée au patrimoine du peuple de Dieu, y compris pour contester certains enseignements trouvés ailleurs dans l'Ancien Testament (p. 431)... Il en tire des enseignements pour la démarche missionnaire, proposant une approche qui sait voir le bon dans l'altérité. Il nous paraît intéressant d'y voir la manière dont, d'un point de vue missionnel, le peuple chargé de cette mission est ramené à une forme d'humilité non seulement devant Dieu, mais devant l'autre. C'est heureux face au double danger qui guette l'action missionnaire d'un point de vue évangélique : une idéologie pluraliste qui refuse la hiérarchie des valeurs, et donc la proclamation, et une idéologie conquérante et réductrice qui ne voit chez l'autre que le pécheur et le péché, et se place en juge. Nous y voyons une raison supplémentaire de relativiser l'herméneutique missionnelle de Wright : à trop vouloir rapprocher la mission de l'Église de celle de

37. JENSSEN, *op. cit.*, p. 283, n. 11 ; MCCOY, *op. cit.*, p. 264.

Dieu, on risque d'oublier que la souveraineté de Dieu fait des « nations » des « missionnaires involontaires » de Dieu auprès des croyants (p. 554-556 pour la « mission » de jugement) pour leur rappeler que, précisément, cette mission leur échappe et déborde leur champ d'action. Mais recourir au même terme est ici trompeur : ces « missionnaires » ne sont pas sauvés pour autant. Si l'on différencie bien la mission active et intentionnelle de proclamation de l'église de l'impératif de fidélité de l'église, le tout sous le contrôle d'un Dieu souverain qui échappe aux schémas que l'on construit, on comprendra mieux aussi les interactions à double sens entre « les nations » et le peuple de Dieu.

Conclusion

Christopher Wright offre ici un ouvrage remarquablement stimulant pour ceux qui ont le luxe de pouvoir y consacrer le temps qu'il mérite et nécessite³⁸. Nous ne sommes par contre pas sûrs qu'au-delà d'une lecture résolument christologique de l'Ancien Testament, qui implique l'interaction entre le peuple de Dieu et les nations, Wright convainque réellement de la suprématie d'une herméneutique missionnelle. Dans la version qu'il présente, les limites conceptuelles et méthodologiques en font un cadre d'analyse intéressant parmi d'autres, mais certainement pas la clé d'interprétation principale. D'autres notions, en particulier celle du Royaume de Dieu, pourront offrir les concepts contrôlant la notion de mission et permettant de replacer la focalisation de Wright sur l'intention et l'action dans une réalité où le Royaume, recevant sa pleine signification de sa réalisation eschatologique, n'en est pas moins déjà une réalité signifiante.

38. MCCOY, *op. cit.*, p. 265 souligne l'ardeur de la tâche de lecture (et de recension) pour un homme de terrain.

La mission de Dieu de Christopher Wright. Mode d'emploi

McTair Wall¹

Introduction

L'ouvrage de Christopher Wright, *La mission de Dieu*², est un livre de référence qui, depuis sa parution en 2006 en anglais, figure parmi les textes de base dans les cours de missiologie dans de nombreuses institutions de formation évangéliques. Le travail de Wright est le fruit d'années de recherche et d'une réflexion mûrie de la part d'un bibliste habile. Spécialiste de l'Ancien Testament, Wright a réfléchi depuis bien longtemps sur les problématiques de la mission de l'Église. Il a enseigné l'Ancien Testament, l'herméneutique et la missiologie en Inde et en Angleterre, à *All Nations Christian College*, un institut qui est spécialisé dans la préparation des missionnaires transculturels. Wright a ensuite pris la place de John Stott comme directeur de Langham Partnership, un organisme missionnaire dédié à la formation des responsables de l'Église du monde majoritaire (en dehors de l'Occident). De plus, il est le directeur de la Commission théologique du Mouvement de Lausanne.

L'ouvrage de Wright a attiré beaucoup d'attention et a reçu à la fois des éloges et des critiques. *Christianity Today* lui a décerné le prix prestigieux Mission/Global Affairs. Les spécialistes, biblistes et missiologues, ont félicité Wright pour son travail d'exégèse, pour son innovation, pour son équilibre, pour l'attention particulière qu'il a accordée aux textes vétérotestamentaires, pour son travail de théologie biblique remarquable

-
1. McTair WALL est pasteur dans l'A.E.E.B.L.F. et titulaire d'un master de Recherche en théologie.
 2. Christopher WRIGHT, *La mission de Dieu. Fil conducteur du récit biblique*, trad. Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2012.

et pour sa réflexion missiologique pertinente³. En revanche, certains aspects fondamentaux de sa pensée ont été critiqués, comme Jacques Nussbaumer l'a bien souligné dans son article. On peut noter à titre d'exemple sa conception de la mission, son articulation entre l'ancienne et la nouvelle alliance, sa proposition d'une herméneutique dite « missionnelle » et le peu de place accordé à la thématique du royaume de Dieu⁴. Peu importe la réception qu'on donne au *magnus opus* de Wright, tout le monde reconnaît qu'on ne peut plus réfléchir à la théologie de la mission sans tenir compte de cet ouvrage de référence pour la missiologie. Cependant, face à la réception diverse, et vu l'importance du travail de Wright pour la théologie évangélique de la mission, il convient de s'interroger sur la manière de lire ce livre pour en tirer le meilleur parti.

Lire le travail de Wright dans le contexte des débats actuels

Pour bien apprécier le travail de Wright, il nous semble important de le resituer dans le contexte des débats en cours au sein du mouvement évangélique. Certains de ces débats, tel que le rapport de l'évangélisation à l'action sociale, datent d'un siècle. D'autres débats, telle que la question de l'herméneutique missiologique, sont plus récents. Cependant, les chrétiens évangéliques n'ont pas encore pris conscience d'un bon nombre de ces discussions missiologiques fondamentales. D'ailleurs, Wright estime que beaucoup de croyants évangéliques ne sont pas au courant des dialogues intra-évangéliques qui sont exprimés dans les documents du mouvement de Lausanne⁵.

3. Voir les remarques des grands spécialistes, comme John Goldingay, Eckhart Schnabel, Scott Moreau et Andrew Walls, sur le site d'InterVarsity Press (<http://www.ivpress.com/cgi-ivpress/book.pl/review/code=2571>). Les autres ouvrages de Wright traduits en français ont reçu un bon accueil dans le monde évangélique à cause de leur pertinence et grande compétence exégétique. Voir à titre d'exemple son livre de référence : *L'éthique et l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2007 ; et *Le salut. Le salut appartient à notre Dieu*, Marne-la-Vallée, Farel, 2011.
4. Voir les recensions de Mark R. Kreitzer, de Christopher N. Chandler et Mike Gilbert-Smith, respectivement : http://www.globalmissiology.org/portugues/docs_pdf/reviews/wright_mission_of_god_grand_narrative_2_2009.pdf; http://www.bookreviews.org/pdf/5615_5931.pdf; <http://www.9marks.org/books/book-review-mission-god>. Pour une réponse à certaines de ces critiques, voir Christopher WRIGHT, « A Response to Ross, McCoy, Dakin and Jensen on the *Mission of God* », *Anvil* 24/4, 2007, p. 289-294.
5. Voir les remarques de Christopher WRIGHT, « A response to Ross, McCoy, Dakin and Jensen », p. 293.

Il écrit donc son ouvrage, entre autres, pour aider les évangéliques à prendre conscience des débats missiologiques en cours. Wright propose également des réponses à certaines des questions qui restent irrésolues pour les évangéliques. On peut penser, à titre d'exemple, à l'apport de l'Ancien Testament à la réflexion missiologique. Mais Wright innove également en proposant de nouvelles perspectives sur les débats en cours. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles certains aspects de son travail sont critiquables, à notre avis. En fin de compte, en situant Wright dans le cadre plus large de certains débats intra-évangéliques, il est possible de saisir la finesse dans son approche, son originalité et son apport majeur à la réflexion évangélique sur la mission.

Nous proposons donc dans ce qui suit une sorte de mode d'emploi, à partir d'un regard missiologique, de l'ouvrage de Wright. Notre regard se veut missiologique⁶, car il y a des enjeux missiologiques importants à relever dans le travail de Wright, enjeux qu'une simple lecture non informée n'apprécierait pas. Bien entendu, l'auteur donne suffisamment d'éléments au non spécialiste pour l'aider à situer les thèmes qu'il aborde. Mais le simple fait de placer le travail de Wright dans le contexte des débats peut aider le lecteur à mieux nuancer les propos du livre sur la notion de mission, de mission de Dieu et d'herméneutique missiologique⁷. Cet éclairage nous permettra, ensuite, de situer la contribution de Wright.

Wright et la mission, une difficulté de définition ?

La conception de la mission que développe Wright peut étonner, voire susciter la confusion de certains lecteurs⁸. Cependant, lorsque nous lisons cet auteur à la lumière de la tentative évangélique de redéfinition de la notion de mission⁹, cela peut nous aider à mieux situer, d'une part la définition que Wright propose et d'autre part sa contribution aux débats actuels.

6. L'approche de Jacques Nussbaumer est différente de la nôtre.

7. Il est regrettable que davantage de missiologues n'aient pas fait l'analyse approfondie du travail de Wright.

8. L'article de Jacques Nussbaumer est représentatif de cette tendance.

9. Voir, p. ex., Keith FERDINANDO, « Mission : A Problem of Definition », *Themelios* 33/1, 2008, p. 46-59; cf. David J. HESSELGRAVE et Ed STETZER, sous dir., *Missionshift. Global Mission Issues in the Third Millennium*, Nashville, H&B Publishing Group, 2010, p. 7-82, pour un ouvrage qui reflète ce débat.

Quelques enjeux dans la définition de la mission

Dans un article de synthèse intitulé « Qu'est-ce que la mission ? », Hannes Wiher nous fait prendre conscience des enjeux historiques, géographiques et théologiques, pour une bonne compréhension évangélique de la mission¹⁰. H. Wiher observe que, dans le passé, lorsque les évangéliques entendaient le terme « mission », tout le monde savait de quoi il s'agissait : partir « au loin » pour annoncer l'Évangile aux païens ! Mais aujourd'hui, dans un contexte où le christianisme s'est répandu sur tous les continents et où l'Europe s'est largement déchristianisée, la notion de mission est en crise¹¹. Ce fait historique important est, en partie, à la racine des tentatives de repenser les bases de la mission au sein du mouvement évangélique depuis un demi-siècle. Wright tient compte de cette nouvelle situation. Il préfère même éviter le terme « missionnaire », car il évoque de mauvais souvenirs dans les esprits à cause de son histoire liée au colonialisme européen¹².

De plus, Wright relève que les protestants évangéliques n'ont pas favorisé une réflexion biblique et théologique approfondies sur la mission de l'Église fondée sur l'ensemble des Écritures¹³. L'exemple de William Carey, qui fait appel au mandat missionnaire de la fin de l'Évangile de Matthieu (28.18-20), est représentatif de cette tendance. Wright compte aller « au-delà » de cette pratique et proposer une base plus large pour la réflexion missiologique, en incluant toutes les Écritures.

De même, certains ont noté que la montée de la critique postmoderne, avec sa philosophie relativiste et sa critique des grands récits (ou méta-récits), a contribué à la crise de notre compréhension de la mission¹⁴. Dans son ouvrage important intitulé *La condition postmoderne*, le philo-

10. Voir Hannes WIHER, « Qu'est-ce que la mission ? », *Théologie évangélique* 9/2, 2010, p. 123-140.

11. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 37, parle de « la fin du stéréotype missionnaire ».

12. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 14. Il y a actuellement tendance à une certaine fusion des horizons entre la mission « au loin » et la mission « au près », et à ne pas faire une distinction nette entre les deux champs de mission.

13. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 26-30.

14. Voir, p. ex., William J. LARKIN, « The Recovery of Luke-Acts as "Grand Narrative" for the Church's Evangelistic and Edification Tasks in a Postmodern Age », *JETS* 43/3, 2000, p. 405-515 ; J. R. MIDDLETON et B. J. WALSH, *Truth is Stranger than it Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age*, Downers Grove, IVP, 1995.

sophe français Jean-François Lyotard¹⁵ remet l'individu et son histoire au centre de la vision postmoderne. Dans cette perspective, ce qui compte essentiellement, c'est l'univers de l'individu et sa situation particulière, juxtaposé à d'autres petites histoires tout autant légitimes. Cette réalité remet en cause toute tentative, chrétienne et autre, de proposer à l'individu une grille de lecture globalisante de la réalité. Situer notre compréhension de la mission vis-à-vis d'une telle vision du monde n'est pas chose facile, car il s'agit d'un changement de paradigme, avec lequel on n'a pas encore l'habitude d'engager missiologiquement le dialogue. Mais Wright pense au contraire que cela est possible et peut même enrichir notre vision de la mission¹⁶.

Au cœur du débat évangélique actuel sur la définition de la mission se trouve la vieille question du rapport de l'évangélisation à l'action sociale. Cet aspect du débat ressort bien dans l'ouvrage de Wright, qui y prête une attention particulière dans deux chapitres (chap. 8 et 9). Le débat est animé depuis le Congrès de Lausanne, en 1974, entre John Stott et les théologiens du Sud. Ces derniers avaient une vision plus holistique de la mission, voulant intégrer la dimension de la justice sociale dans la compréhension évangélique de la mission. Stott a finalement opté pour une position intermédiaire dans la Déclaration de Lausanne, où il articule une sorte de partenariat entre l'évangélisation et l'action sociale¹⁷.

Actuellement, le débat intra-évangélique, notamment dans le monde anglo-saxon¹⁸, tourne autour de ce qu'on appelle le « holisme » et le « prioritisme ». Dans son ouvrage *Paradigms in Conflict*¹⁹, David Hessel-

15. Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, coll. « Critique », Paris, Éditions de Minuit, 1979.

16. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 39-42, se fait l'écho de ce courant plus récent qui a influencé la réflexion évangélique sur la mission.

17. Les documents du mouvement de Lausanne, la *Déclaration de Lausanne* (§ 5), le *Manifeste de Manille* (§ A4) et l'*Engagement du Cap* (I, 7 et II), font écho à ce débat important, anticipés par la *Déclaration de Wheaton* en 1966. Cf. John STOTT, *Mission chrétienne dans le monde moderne*, trad. Sylvain Depertuis, Lavigny, Groupes missionnaires, 1977; WIHER, « Qu'est-ce que la mission? ».

18. Ce débat est loin d'être limité à l'évangélisme anglophone, comme la référence aux théologiens du Sud tels que Samuel Escobar et René Padilla, le prouve.

19. Voir David J. HESSELGRAVE, *Paradigms in Conflict. 10 Key Questions in Christian Missions Today*, Grand Rapids, Kregel, 2005, p. 117-140. Ce livre semble avoir relancé le débat qui date d'un siècle.

grave présente trois typologies²⁰ des conceptions différentes de la mission qui débordent les milieux évangéliques. À l'extrême gauche, se trouve la conception théologique de la libération, qui perçoit la mission de l'Église à la lumière de son implication socio-économico-politique. La position centriste – la mission holistique ou intégrale – essaie d'articuler la lutte pour une société plus juste et l'annonce du salut. On appelle cette tendance « holisme²¹ ». Plus à droite, on trouve la position qui met l'accent sur la priorité de l'évangélisation dans la mission, qu'on appelle « prioritisme ». Le « prioritisme » maintient la distinction nette entre la primauté de l'annonce de l'Évangile et l'action sociale, qui est secondaire²².

La tentative de définition de Wright

Ces différents éléments du débat nous aident à mieux situer la conception de Wright de la mission et son originalité. De toute évidence, Wright n'est « pas satisfait de l'usage commun de l'expression “la mission” pour désigner uniquement des efforts humains de nature diverse²³ ». Il est vrai que les débats ont souvent tourné autour de l'entreprise missionnaire de l'Église, favorisant des approches anthropocentriques. Wright veut changer le visage de la mission, en donnant la priorité au dessein divin, et l'initiative à l'action de Dieu pour la réalisation de son plan de salut. Wright souhaite recadrer la mission chrétienne

20. À l'intérieur de chaque paradigme, il y a des nuances importantes. On peut mentionner au sein du « holisme » deux positions nuancées : le « holisme révisionniste » (qui voit l'évangélisation et l'action sociale comme des partenaires, sans accorder une priorité à l'une ni à l'autre; cf. Stott et Wright) et le « holisme restreint » (qui voit l'importance des deux, mais donne une priorité à l'évangélisation).

21. Pour cette position, voir, à titre d'exemple, Tim CHESTER, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté*, trad. Annick Tchangang, Marne-la-Vallée, Farel, 2006; Samuel ESCOBAR, *La mission*, Saint-Légier/Marne-la-Vallée, Emmaüs/Farel, 2005; Daniel HILLION, « La mission, l'humanitaire et l'action sociale », in Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une pratique évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 181-193.

22. Pour cette position, voir, à titre d'exemple, HESSELGRAVE, *Paradigms in Conflict*; WIHER, « Qu'est-ce que la mission? ». Wiher maintient la priorité de la proclamation de l'Évangile et affirme l'importance de l'action sociale, tout en insistant sur une annonce intégrale du message en paroles et en actes.

23. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 13.

au sein d'une théologie biblique plus large de l'œuvre de rédemption de Dieu, de son intention salvifique pour l'humanité. Au lieu de voir la mission comme un programme, ou un ministère de l'Église largement limité aux spécialistes, qui se passe « au loin », il insiste sur la perspective suivante :

Fondamentalement, notre mission (si elle est informée et validée par la Bible) signifie notre participation déterminée en tant que peuple de Dieu, suivant l'initiative et le commandement de Dieu, à la mission de Dieu lui-même, à travers l'histoire du monde de Dieu, pour la rédemption de la création de Dieu²⁴.

C'est donc dans la perspective fondamentale de la mission divine, comme fil conducteur du récit biblique et de l'histoire du salut, qu'il faut lire l'ouvrage de Wright. L'objectif ultime²⁵ de Dieu au cours de cette histoire, dans ses diverses interventions par des acteurs différents, est donc d'œuvrer pour la rédemption des êtres humains, dans toutes ses dimensions, et du cadre même dans lequel l'humanité vit, la création. Cela ne signifie pas que Wright remet en cause la notion classique de mission comme proclamation de l'Évangile en paroles et en actes, ni la notion d'« envoi ». Il préfère tout simplement ne pas se limiter au langage d'envoi dans sa réflexion, mais élargir le champ de recherche pour tenir compte de la variété d'idées susceptibles d'enrichir notre théologie biblique de la mission²⁶. Par exemple, Wright estime qu'on ne peut pas penser la mission chrétienne sans d'abord examiner son ancrage dans l'Ancien Testament et dans le projet de Dieu pour l'humanité. Il insiste donc sur la mission de l'Église comme aboutissement de l'œuvre de Dieu qui commence dans l'ancienne alliance et se poursuit dans la mission des

24. *Ibid.* C'est Wright qui le souligne.

25. Wright fait une distinction nuancée entre « la mission » (voir la citation précédente) et le terme « mission ». De manière générale, il utilise des termes « but » ou « finalité » (angl. *goal*), « objectif » ou « dessein » (angl. *purpose*) et « mission » comme synonymes (cf. p. 13-14). Nous avons l'impression que l'usage anglophone crée moins de difficultés que dans la traduction française. Le terme *mission*, en anglais, a des champs d'application plus larges qu'en français et peut prêter parfois à confusion.

26. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 13 ; cf. Christophe PAYA, « La mission est-elle un ministère de l'Église ou sa nature même ? », in Evert VAN DE POLL, sous dir., *L'Église locale en mission interculturelle. Communiquer l'Évangile auprès et au loin*, Charols, Excelsis, 2014, p. 29-50, qui s'interroge sur la dimension missiologique des images de l'Église dans le Nouveau Testament.

disciples de Jésus. De cette manière, Wright essaie de nous amener plus loin, et « au-delà » des compréhensions et des clivages missiologiques actuels²⁷. Y parvient-il?

Une évaluation de cette conception de la mission

Il y a, dans cette approche de la mission, des points de convergences et de divergences avec la conception traditionnelle. Comme nous venons de voir, Wright exprime clairement son insatisfaction par rapport à certaines emphases ecclésiologiques et anthropologiques de l'entreprise missionnaire. Si l'on se servait du critère des mandats missionnaires des évangiles et du livre des Actes, on remarquerait certaines convergences des idées de Wright avec la perspective de l'histoire du salut, notamment dans l'œuvre de Luc. Luc insiste sur le fait que la mission de Jésus et celle de ses disciples s'inscrivent dans le dessein scripturaire de Dieu (cf. Lc 2.30-32; 24.44-49; Ac 1.1-8). La mission des disciples est le prolongement et l'accomplissement de la mission du Messie (cf. Ac 13.46-48; 26.16-18). Lorsque Wright fait dépendre la mission des disciples (l'Église) de la mission de Jésus, le Serviteur du Seigneur, il met en valeur un accent biblique qui ne figure pas souvent dans la réflexion missiologique. Il souligne également la nécessité d'une obéissance au commandement de Dieu qui amènera les croyants à agir dans le cadre du projet divin de rédemption, en proclamant le salut de Dieu en Jésus-Christ.

Au niveau de son approche holistique de la mission, il est plus difficile de comprendre comment la vision de Wright rejoint celle des mandats missionnaires. Cependant, on peut noter que Jean 20.21, « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », se sert du modèle ultime de l'envoi du Fils pour indiquer comment les disciples doivent penser et vivre leur propre mission. L'envoi englobe alors les dimensions holistiques de leur mission²⁸.

27. Voir par exemple, WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 25-42, où il exprime son intention de dépasser certains clivages, notamment en rapport avec l'herméneutique missiologique des textes bibliques.

28. On peut également noter que Mt 28.19-20 parle de la mission en terme de disciple. L'une des tâches confiées aux disciples est d'enseigner aux nouveaux disciples d'observer tout ce que Jésus a prescrit. L'enseignement de Jésus est aussi axé sur l'amour du prochain.

Wright essaie aussi d'éviter le clivage entre les tendances à donner priorité à l'évangélisation et les conceptions plus holistiques de la mission. Il le fait en basant la mission du peuple de Dieu sur la notion de « mission de Dieu » et sur les desseins divins de rédemption, non seulement de l'humanité mais aussi de l'ensemble de la création, dans toutes ses dimensions; il maintient ensemble le mandat culturel et le mandat missionnaire. Ce faisant, Wright situe le débat sur un autre plan, celui d'une mission humaine qui fait écho à celle de Dieu, qui est rythmée et guidée par la mission divine. À notre avis, malgré toutes ses tentatives de dépasser le clivage, Wright n'y parvient pas. Il opte nettement pour une compréhension holistique et intégrale de la mission de l'Église²⁹. En cherchant à rééquilibrer notre vision de la mission, Wright n'a probablement pas suffisamment insisté sur la spécificité de la mission chrétienne : annoncer la nécessité de la repentance et faire des disciples de toutes les nations.

Cependant, il est à noter que cette compréhension large de la notion de mission arrive à un moment clé, dans l'histoire de la mission des Églises évangéliques, où l'on a pris conscience que la mission de l'Église ne peut plus être conçue simplement comme une mission « au loin » ou de l'évangélisation des « païens ». Dans ce contexte, il est intéressant de noter comment Wright aborde ce terme bien connu, « mission », sous d'autres angles, et lui donne un autre visage, une renaissance. En fin de compte, il fait avancer la réflexion d'une manière significative, notamment en ancrant la mission chrétienne dans la mission divine.

La mission de Dieu?

Une notion controversée

Le titre de l'ouvrage, *La mission de Dieu* (*Mission of God* en anglais), révèle la préoccupation centrale de l'auteur, mais cache en même temps l'important débat qui porte sur le concept de *missio Dei*. Le choix de Wright – faire dépendre sa compréhension de la mission de l'Église de la notion de mission de Dieu (*missio Dei*) – est quasiment sans précédent

29. Wright cherche à corriger une tendance, dans l'évangélisme traditionnel, à limiter la mission de l'Église à l'évangélisation. Sa conception de la mission va au-delà de l'évangélisation (cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 59 et *passim*). Ainsi, Wright insiste davantage sur un aspect particulier, qu'il pense que les évangéliques en général négligent dans leur conception de la mission que Dieu a confiée à son Église.

dans la pensée évangélique. En effet, les évangéliques n'ont pas l'habitude de concevoir ni de vivre leur engagement missionnaire à partir d'une réflexion théologique sur la Trinité et les relations intra-trinitaires. Si la notion est peu utilisée dans les milieux évangéliques, Wright sait qu'il s'engage en revanche sur un terrain bien balisé dans le monde œcuménique³⁰. Il estime que les évangéliques ont besoin de prendre conscience de cette notion et d'en tirer le meilleur parti³¹.

Le débat sur l'utilité du concept catholique de *missio Dei* pour la mission de l'Église fait son apparition dans les milieux protestants au début du XX^e siècle, notamment sous l'impulsion de Karl Barth. Il présente l'Église comme une communauté en mission qui se modèle sur l'intervention du Dieu trinitaire dans le monde. Dans sa reprise critique de la théologie catholique, Barth semble avoir réussi à donner un fondement trinitaire à la mission de l'Église dans le monde. Ensuite, le dialogue a progressé dans le mouvement œcuménique lors de la conférence de Willingen en 1952. Karl Hartenstein, probablement influencé par Barth, ainsi que Lesslie Newbigin, ont joué des rôles clés dans les débats sur la pertinence de la révélation biblique concernant l'action du Dieu trinitaire pour l'entreprise missionnaire. Les évangéliques n'ont pas adhéré au consensus de Willingen, à cause de ses positions œcuméniques. Ils n'ont pas non plus manifesté d'intérêt pour la notion théologique de mission divine comme base de la mission de l'Église. Ce n'est qu'en 1999, lors de la Déclaration d'Iguassu, sous l'impulsion de l'Alliance évangélique mondiale, que la notion fait son apparition dans les documents officiels³². On peut constater que, d'une manière générale, chez les

30. Voir à titre d'exemple, David J. BOSCH, « La mission comme *missio Dei* », in *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris/Genève, Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 525-530 ; Andrew KIRK, *What is Mission?*, p. 23-37 ; Jean-François ZORN, « Mission (*Missio Dei*) », Ion BRIA et al., sous dir., *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLÉ, 2001, p. 216-218.

31. Voir WRIGHT, « Response », p. 293.

32. Voir « Déclaration d'Iguassu », *Perspectives missionnaires* 40/2, 2000, p. 55-64. Dans les « Engagements », la déclaration parle de « la base trinitaire de la mission » (§ 1) de la manière suivante : « Nous nous engageons à renouveler l'accent sur une missiologie centrée sur Dieu. Il s'agit pour cela de réétudier la fonction la Trinité dans la rédemption de la race humaine et de toute la création, et de comprendre les rôles spécifiques du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'accomplissement de sa mission dans ce monde déchu ».

protestants, ce qui importe n'est pas forcément le terme latin, *missio Dei*, qui peut être compris de plusieurs manières³³. L'importance est plutôt donnée au concept théologique qui fonde l'action de l'Église sur l'action du Dieu trinitaire³⁴.

Une notion récupérée

Wright a choisi de reprendre une notion contestée qui a fait son chemin, d'abord dans la tradition catholique puis dans les milieux œcuméniques. Cet historique ne l'a pas dissuadé de mettre au service de la missiologie évangélique les meilleurs éléments de l'idée de mission de Dieu et de chercher à démontrer sa présence dans les textes bibliques (cf. les chap. 3 à 5). Pourtant, il préfère n'utiliser que rarement l'expression latine, *missio Dei*³⁵.

Ce qui peut étonner, c'est que Wright fait de ce concept le fondement de sa théologie de la mission et de sa lecture des textes bibliques, comme nous le verrons. Selon cet auteur, la mission de Dieu est fondamentale, primaire, et elle définit toutes les autres « missions » que la Bible présente³⁶. Autrement dit, la mission du peuple de Dieu est fondée sur et découle de la mission et du dessein rédempteur de Dieu. Pourtant, on peut s'interroger sur la motivation d'une démarche théologique si osée. Wright explique pourquoi il a repris ce concept controversé au service de sa missiologie évangélique. « La notion avait le mérite de relier la mission à la théologie de la Trinité, ce qui constituait un avantage théologique

33. Cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 61. Wright fait écho à ces débats en notant que certaines conceptions radicales du concept ont même exclu le travail de l'évangélisation de l'Église.

34. Pour une excellente synthèse de la discussion dans ses dimensions historiques et théologiques, avec ses points forts et faibles, notamment pour un public évangélique, voir Hannes WIHER, « "Missio Dei" : De quoi s'agit-il ? », à paraître dans *Théologie évangélique*.

35. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 15 (en note), 60ss, pour les mentions de l'expression.

36. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 63-67, pour quatre exemples de missions qui découlent de la mission de Dieu : la mission de l'humanité, la mission d'Israël, la mission de Jésus et la mission de l'Église. Wright explique son intention de la manière suivante : « ce que je veux faire dans ce livre, c'est de montrer que ce qui est prioritaire, d'un point de vue théologique, c'est la mission de Dieu » (p. 13). C'est l'auteur qui souligne.

important. La mission découle du mouvement dynamique interne de Dieu, qui se trouve dans une relation interpersonnelle³⁷. » Il continue en disant que « le terme peut être retenu comme exprimant une vérité biblique importante et vitale (c'est d'ailleurs ce que le titre *La mission de Dieu* est censé réaffirmer)³⁸ ».

Une notion à utiliser avec discernement

Ce fondement théologique de tout le travail de Wright mérite réflexion. D'abord, Wright est pleinement dans la lignée de la *Déclaration d'Iguassu*, qui a exprimé son intention de remettre Dieu au centre de la réflexion missiologique et d'étudier davantage la fonction des personnes de la Trinité « dans la rédemption de la race humaine et de toute la création ». L'ouvrage de Wright relève ce défi en proposant une étude poussée des textes bibliques dans la perspective de l'histoire du salut, en suivant le fil conducteur du récit biblique dans son développement progressif.

Ensuite, la reprise de la notion de mission de Dieu pour la missiologie évangélique est une innovation majeure que personne n'avait osée auparavant, au moins avec l'ampleur de l'étude de Wright. À notre avis, il s'agit d'un véritable tour de force pour la missiologie et la pratique évangéliques. Ce faisant, l'auteur apporte un correctif important et donne un nouveau souffle à une entreprise évangélique en crise. Il rappelle l'importance de concevoir prioritairement la mission dans une perspective théocentrique et trinitaire, avant de la penser et de la vivre dans une perspective anthropologique, sociologique, économique ou politique, et avant même d'y voir l'obéissance à un mandat. Son approche a donc l'avantage de recentrer la mission sur la personne et le dessein de Dieu, au lieu de la réduire à une entreprise humaine.

Enfin, cet ouvrage sert à nourrir le débat intra-évangélique sur la question. L'audace de Wright a déjà donné lieu à d'autres tentatives évangéliques de recadrage de la missiologie dans une perspective trinitaire. On peut mentionner à ce sujet l'ouvrage important de Timothy Tennent, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the*

37. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 61.

38. *Ibid.*

*Twenty-First Century*³⁹, et le collectif *A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Proposal*⁴⁰. Ces deux ouvrages suivent la voie tracée par Wright et cherchent à engager missiologiquement le dialogue, d'un point de vue évangélique, avec le contexte actuel mondialisé.

L'herméneutique missiologique ?

Le débat sur « l'herméneutique missionnelle »

Wright apporte une contribution majeure à la réflexion missiologique en proposant une herméneutique qu'il appelle « missionnelle⁴¹ ». La notion de lecture missiologique des textes bibliques est assez nouvelle dans les discussions missiologiques et semble relever d'une réflexion essentiellement intra-évangélique pour l'instant. L'émergence du concept a des racines dans les travaux des célèbres missiologues David Bosch⁴² et Lesslie Newbigin⁴³. Mais le sujet s'inscrit dans un débat plus large, en lien avec la baisse d'intérêt pour la méthode historico-critique et avec la recherche d'un nouveau paradigme herméneutique au service de la vocation missionnaire de l'Église dans le monde⁴⁴.

39. Timothy C. TENNENT, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century*, Grand Rapids, Kregel, 2010. Tennent est le président d'Asbury Theological Seminary.

40. Gerald R. MCDERMOTT et Harold A. NETLAND, sous dir., *A Trinitarian Theology of Religions. An Evangelical Proposal*, New York, Oxford University Press, 2014. Plusieurs des auteurs qui ont contribué à ce collectif occupent des postes d'influence dans les institutions de formation évangéliques, par exemple Fuller Theological Seminary, Trinity Evangelical Divinity School et Evangelical Theological Faculty, Louvain.

41. Ce néologisme est devenu problématique et semble être contesté de plus en plus par certains spécialistes anglophones à cause sa définition peu claire. Voir p. ex., Alan J. ROXBURG, « Preface », in Craig Van Gelder et Dwight J. Zscheile, sous dir., *The Missional Church in Perspective. Mapping Trends and Shaping the Conversation*, coll. The Missional Network, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. XIII-XVI, 1.

42. Voir David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, p. 33-38.

43. Voir Lesslie NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 222-233.

44. Le débat s'inscrit aussi dans le rapport de l'ensemble des textes bibliques à la vocation missionnaire des croyants.

Le tournant de la réflexion sur le rapport entre mission et herméneutique date d'une dizaine d'années, lorsque le *Gospel and Our Culture Network*, une sous-commission de la *Society of Biblical Literature* (SBL), a constitué un groupe de recherche sur le sujet, sous la responsabilité de George Hunsberger. Ce positionnement au sein de la SBL a donné une légitimité au débat, ainsi qu'à la recherche sur la question. L'intérêt grandissant pour le sujet se voit dans la publication de divers ouvrages⁴⁵. Sont également organisés des colloques sur le sujet dans des institutions prestigieuses. On peut noter, à titre d'exemple, le colloque du Calvin Theological Seminary, en novembre 2013, intitulé *A Missional Reading of Scripture* (« Une lecture missiologique de l'Écriture »), avec N.T. Wright, Christopher Wright, Michael Goheen et Darrell Guder comme orateurs principaux⁴⁶. Il est important de remarquer que le débat n'est pas limité à des missiologues.

La recherche montre que le travail de Wright ne reflète qu'une approche parmi d'autres de la lecture missiologique des Écritures, comme George Hunsberger l'a récemment démontré dans un article

45. Voir G. BIKELE, « The Biblical Narrative of the *Missio Dei* : Analysis of the Interpretive Framework of David Bosch's Missional Hermeneutic », *International Bulletin of Missionary Research* 35/3, 2011, p. 153-158; Dean FLEMMING, « Exploring a Missional Reading of Scripture : Philippians as a case study », *Evangelical Quarterly* 83/1, 2011, p. 3-18; Michael GOHEEN, *A Light to the Nations. The Missional Church in the Biblical Story*, Grand Rapids, Baker, 2011; R.G. GRAMS, I.H. MARSHALL, P.F. PENNER, et R. ROUTLEDGE, sous dir., *Bible and Mission. A Conversation Between Biblical Studies and Missiology*, Schwarzenfeld, Neufeld Verlag, 2008; Michael B. KELLY, « Biblical Theology and Missional Hermeneutics : A Match Made for Heaven... on Earth? », in Peter ENNS, Douglas J. GREEN et Michael B. KELLY, sous dir., *Eyes to See, Ears to Hear. Essays in Memory of J. Alan Groves*, Phillipsburg, P&R Publishing, 2010, p. 61-76; James Chukwama OKOYE, *Israel and the Nations. A Mission Theology of the Old Testament*, Maryknoll, Orbis Books, 2006; Stanley E. PORTER, et Cynthia L. WESTFALL, sous dir., *Christian Mission. Old Testament Foundations and New Testament Developments*, Eugene, Pickwick Publications, 2010; Shawn B. REDFORD, *Missiological Hermeneutics. Biblical Interpretation for the Global Church*, coll. American Society of Missiology Monograph Series, Eugene, Pickwick Publications, 2012; McTair WALL, « Théologie biblique de la mission : Définition, possibilité, contours », in Hannes WIHER, sous dir., *Bible et mission. Vers une théologie évangélique de la mission*, Charols, Excelsis, 2012, p. 42-60.

46. Cf. <http://calvinseminary.edu/academics/continuing-education/missional-reading/> (consulté le 31 mars 2014).

portant sur les quatre approches majeures au sujet⁴⁷. Celles-ci cherchent à établir des passerelles entre les textes bibliques et leur application missiologique dans des contextes contemporains variés. On peut discerner, dans chacune des propositions, un angle d'attaque différent des autres approches de la question; mais elles se complètent. Darrell Guder, premièrement, suggère que l'intention des textes est de former le peuple de Dieu pour qu'il vive sa vocation missionnaire en son temps et selon son contexte. Michael Barram, deuxièmement, favorise une lecture communautaire des textes bibliques à partir du contexte missionnaire des Églises et des questions que leur situation particulière pose au peuple de Dieu. James Brownson, troisièmement, propose le modèle de l'Évangile comme matrice ou filtre pour un dialogue critique avec la culture⁴⁸. Wright, quatrièmement, suggère que le récit de la mission de Dieu et de la communauté formée pour y participer, dont les textes bibliques témoignent, peut servir de cadre herméneutique pour comprendre la vocation missionnaire des croyants. Hunsberger note que l'approche de Wright représente le cadre plus large, le fondement même des autres approches⁴⁹.

La proposition de Wright

La proposition de Wright – une herméneutique missiologique – commence par une compréhension de la Bible comme « fruit de la mission de Dieu ». Dans cette perspective, l'Écriture est un « phénomène missionnel », le résultat de l'intervention de Dieu dans le monde en vue de son projet de rédemption⁵⁰. Ainsi, Wright estime qu'« une herméneutique missionnelle va découler de l'idée selon laquelle *toute la Bible nous présente l'histoire de la mission de Dieu par le truchement du peuple de Dieu dans son rapport avec le monde de Dieu, au bénéfice de toute la création de Dieu*⁵¹ ». Il s'ensuit que les différentes parties de l'Écriture doivent être lues à la lumière de l'ensemble. Ce faisant, Wright propose non seu-

47. Voir George R. HUNSBERGER, « Proposals for a Missional Hermeneutic. Mapping a Conversation », *Missiology* 39/3, 2011, p. 309-321.

48. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 32-34, fait explicitement écho de la position de Brownson, mais tient compte des autres approches dans sa réflexion.

49. Voir HUNSBERGER, « Proposals for a Missional Hermeneutic », p. 319.

50. Voir WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 43-47.

51. *Ibid.*, p. 47. C'est Wright qui le souligne.

lement une théologie biblique de la mission, mais une théologie missiologique de la Bible.

Ensuite, la lecture missiologique des Écritures se fonde non seulement sur les « ordres de mission » des évangiles, mais également sur les réalités que le récit biblique met en lumière. Ces vérités concernent la personne et l'œuvre de Dieu, l'histoire du monde et du peuple de Dieu sous l'ancienne alliance. Elles trouvent leur correspondance dans la révélation néotestamentaire, où Dieu se révèle en Jésus-Christ, en qui se trouve l'apogée de l'histoire et par qui les chrétiens participent au peuple de Dieu de la nouvelle alliance.

Autrement dit, les impératifs de la Bible s'enracinent dans les indicateurs des textes bibliques. Ce qui suggère que la notion d'autorité biblique déborde largement des instructions missiologiques et invite les croyants à vivre leur vocation missionnaire aussi à partir du cadre narratif de la Bible. Cela représente un troisième élément dans l'élaboration d'une herméneutique au service de l'Église.

Enfin, une ébauche d'herméneutique missiologique tiendra compte du fil conducteur de la Bible, qui raconte le dessein de Dieu par le schéma classique de la création, chute et rédemption, et de l'espérance. Ainsi, une lecture théocentrique de la Bible par l'intermédiaire de ce schéma pourrait se montrer indispensable pour fonder et construire une herméneutique qui se veut missionnaire.

Une évaluation de la proposition de Wright

Wright est conscient que sa proposition originale est loin d'être définitive et n'exclut surtout pas d'autres approches. Il s'appuie, au contraire, sur des grilles de lecture plus classiques, comme la matrice historico-rédemptive, et plus contemporaines, comme les fruits de la théologie contextuelle. Cette attitude d'humilité est louable et invite au respect, sans mettre en veille l'esprit critique bien entendu. C'est dans cet esprit que Wright plaide pour que d'autres reprennent la question à partir de leurs spécialités, pour aller encore plus loin. Il souhaite que la réflexion avance et reconnaisse qu'il n'est qu'un acteur du projet⁵².

52. Voir WRIGHT, *A Response*, p. 294; cf. WRIGHT, *La mission de Dieu*, p. 43.

La question de la légitimité de sa méthode a été soulevée par plusieurs et mérite quelques remarques. Anthony Billington, de la London School of Theology, est entré en dialogue avec Wright au sujet de la validité « d'utiliser la missiologie comme grille de lecture pour interpréter » la Bible⁵³. Selon Billington, ce n'est « pas nécessairement une mauvaise chose » de se servir de grilles d'interprétation différentes, mais « la question est plutôt de savoir à quel point la grille *contrôle* le texte, et si l'on permet ou pas au texte de *critiquer* la validité de la grille⁵⁴ ». Wright est d'accord avec Billington pour dire qu'on se sert régulièrement de grilles de lectures : théologiques, sociologiques, psychologiques, politiques, etc. En outre, Wright ne met pas en opposition son approche herméneutique, au sens contemporain du terme, avec l'exégèse scientifique. Il met plutôt en œuvre une exégèse saine en faveur d'une lecture missiologique des textes bibliques, pour aider l'Église à prêter attention à une dimension fondamentale de son existence qui a été négligée dans la recherche biblique. Ce faisant, il reconnaît qu'une seule méthode, pas même la sienne, ne peut prétendre livrer toute la richesse des Écritures au peuple de Dieu sur le sujet concerné. La plus grande partie de l'ouvrage de Wright vise à vérifier ses présupposés herméneutiques, dans les limites que l'auteur s'impose lui-même. Il serait bien dommage de juger le travail de Wright selon des critères et des attentes qui dépassent son intention.

Wright semble rejoindre Kevin Vanhoozer, spécialiste de l'herméneutique, à plusieurs égards dans son approche. Vanhoozer aborde les Écritures sous l'angle de l'acte de parole ou de communication. Il insiste sur la cohérence du mouvement rédempteur de Dieu au sein de la grande diversité des textes bibliques. Vanhoozer suggère qu'« au-dessus des lois et des promesses, des avertissements et des commandements, des récits et des chants, se trouve un acte englobant, témoignant de ce que Dieu a fait et fait encore en Christ⁵⁵ ». Vanhoozer voit l'Écriture comme l'expression et le témoignage de l'acte supérieur divin qui unifie tous les niveaux inférieurs de communication. « Grâce à leur contexte canonique englobant, les actes de communication de moindre niveau sont saisis et

53. Voir WRIGHT, *Mission de Dieu*, p. 17.

54. *Ibid.*

55. Kevin VANHOOZER, « Exégèse et herméneutique », in Desmond T. ALEXANDER et Brian S. ROSNER sous dir., *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Excelsis, 2006, p. 69.

réorientés dans le sens du grand projet consistant à “rendre sage en vue du salut”⁵⁶ ». En définitive, Vanhoozer suggère que « puisque ni l'exégèse, ni l'analyse purement historique ne sont possibles sans présupposés, il est important d'aborder le texte biblique avec les présupposés appropriés, c'est-à-dire de développer une herméneutique *théologique*⁵⁷ ». On peut constater que là où Vanhoozer parle d'herméneutique *théologique*, Wright parle d'herméneutique *missiologique*. En fin de compte, en développant une approche missiologique des textes bibliques, il semble que Wright prend au sérieux le conseil de Vanhoozer. Il est à remarquer que ces deux auteurs cherchent à lire les textes bibliques pour le peuple de Dieu dans le cadre du mouvement narratif de l'histoire du salut.

Conclusion

Au bout de notre tentative visant à situer la contribution de Wright dans le cadre des débats missiologiques actuels, nous constatons que *La mission de Dieu* est un ouvrage unique en son genre. Les champs de recherche du rapport entre la Bible et la mission commencent à produire des travaux bibliques qui comblent une lacune importante. Mais alors que la plupart de ces études prêtent attention aux textes néotestamentaires, Wright applique son art à l'Ancien Testament et, plus largement encore, à la théologie biblique. Les résultats sont positifs et d'autres ont continué à travailler le dossier pour faire avancer la réflexion. L'intention de Wright était d'aller plus loin que la compréhension évangélique classique de la mission, en établissant un nouveau cadre de réflexion et d'action pour l'Église en mission. À notre avis, cette nouvelle approche peut s'avérer révolutionnaire pour la missiologie évangélique dans les années à venir.

56. *Ibid.*

57. *Ibid.* C'est Vanhoozer qui le souligne.

« La mission de Dieu ». Réponse à Christopher Wright

Émile Nicole

Qu'on me pardonne de ne pas détailler ici tout le bien que je pense de l'auteur et de son ouvrage. De crainte d'abuser du temps de celui qui prendra la peine de me lire, et au risque d'être impertinent, mon propos se limitera à des remarques critiques. Partant d'un point d'observation particulier, mon propos s'élargira à la démarche de l'auteur et à ses conclusions.

L'exode, un modèle de rédemption

Le chapitre 8 de *La mission de Dieu*, présente l'exode comme modèle de rédemption. Il s'inscrit dans la seconde des trois étapes de l'ouvrage, selon le triangle classique de Wright : Dieu, le peuple, la terre. Il est ici légèrement modifié pour mieux coller à la démarche de l'auteur : le Dieu de la mission, le peuple de la mission, le théâtre de mission, c'est-à-dire le monde.

Ce qui surprend dans ce chapitre n'est pas ce qui s'y trouve, mais ce qu'on n'y trouve pas. Le sous-titre suivant ne serait pas usurpé : « Comment écrire plus de 30 pages sur l'exode comme modèle de rédemption (p. 301-332) sans mentionner une seule fois la dixième plaie, la mort des premiers nés, le sacrifice de l'agneau, le sang comme signe protecteur. » L'omission n'est pas de l'ordre du détail, elle touche à l'essentiel. Le récit lui-même le fait comprendre en consacrant le plus d'attention à cette dixième et dernière plaie qui sera le moment de la libération (Ex 11-13). Il institue le repas autour de l'agneau comme fête annuelle, rappelant la libération.

Ce qui apparaît essentiel dès le récit de l'Exode, se révèle plus encore dans le Nouveau Testament. Aucun des quatre évangiles n'omet de relever que c'est lors de la Pâque que Jésus a été crucifié, Jean applique même

au corps du crucifié la disposition prévue pour l'agneau de la fête : « aucun de ses os ne sera brisé » (Jn 19.36). Jésus est bien l'agneau pascal comme l'annonçait Jean-Baptiste (Jn 1.29, 36), comme le confirme Paul (1 Co 5.7), et comme le proclame à maintes reprises l'Apocalypse, désignant le Christ sous le titre préférentiel de l'Agneau.

Ce n'est pas simplement un des aspects de la rédemption d'Égypte qui est ainsi ignoré, c'en est le cœur même. Dans ce huitième chapitre de *la Mission de Dieu*, le mot de « Pâque » figure bien une fois, mais entre parenthèses, symptôme révélateur ?

Que dit donc ce chapitre s'il ne parle pas de la Pâque ? L'auteur s'emploie à souligner l'ampleur de la rédemption dans tous ses aspects : politique, social, économique aussi bien que spirituel. Cela lui sert à soutenir la thèse récurrente de son livre : la mission chrétienne est une mission globale. Il ne faut ni séparer, ni opposer son aspect spirituel à ses aspects sociaux, économiques, politiques, environnementaux.

L'auteur reconnaît donc une dimension spirituelle à la rédemption, il n'ignore pas non plus l'interprétation spirituelle de l'exode dans le Nouveau Testament comme délivrance du péché par la croix. Il y souscrit sans réserve. Où donc est le problème ?

La dimension spirituelle que Wright perçoit dans l'exode, c'est que le peuple est libéré pour servir Dieu. Cet aspect est bien présent dans le récit, même avec une certaine insistance. On ne le contestera pas. Mais l'autre aspect spirituel de la délivrance, le plus fondamental, l'auteur ne le cite qu'en passant, comme interprétation chrétienne de l'événement, alors qu'il est au centre du récit vétérotestamentaire lui-même. Voici un peuple qui subit depuis des générations l'oppression d'une puissance xénophobe et tyrannique qui le tient en esclavage, qui nourrit même le dessein de l'exterminer et s'y emploie. Or, que se passe-t-il lors de la dixième plaie où Dieu va contraindre enfin les Égyptiens et leur pharaon à libérer les Israélites ? Dieu va faire périr tous les premiers nés dans tout le pays. Les Hébreux eux-mêmes n'échapperont à la plaie qu'en sacrifiant un agneau dont le sang servira de signe protecteur sur les montants et le linteau de leur porte. Un agneau par famille, là où l'on aurait déploré un mort par famille. Dieu ne saurait-il pas distinguer un Hébreu d'un Égyptien ? Même de nuit ? Pourquoi les Hébreux sont-ils eux aussi menacés ? Wright ironise : « de quel péché » les opprimés seraient-ils coupables (p. 318) ? Ils le sont assurément pour Dieu et c'est ce qui

donne à la rédemption de l'exode son caractère spécifique et paradoxal. Célébration étonnante d'une libération qui, au lieu de rappeler la défaite des oppresseurs ou la joie des opprimés miraculeusement délivrés, rappelle que les opprimés, eux aussi, auraient pu périr, non de la main des oppresseurs, mais de la main même de leur libérateur et qu'ils ne doivent leur salut qu'au sang qui a servi de signe sur leurs maisons.

Ce paradoxe des opprimés menacés par Dieu lui-même, ne touche pas seulement le peuple, il visait déjà celui que Dieu venait tout juste de recruter pour réaliser son plan de libération. Au moment même où Moïse se rend en Égypte pour y accomplir sa mission, dans la nuit... comme pour la Pâque, Dieu « cherche à le faire mourir » (Ex 4.24). Il ne doit son salut qu'au sang de la circoncision (v. 26).

La croix, que Wright n'a mentionnée qu'en passant dans son chapitre sur l'exode, il la présente comme centre de la foi dans le chapitre suivant (chapitre 9) sur le jubilé : « Toute théologie de la mission qui se prétend biblique doit maintenir en son centre ce qui est le centre de la foi biblique à savoir la croix de Christ » (p. 362). Cette déclaration ferme et sans équivoque ne vient-elle pas heureusement combler la lacune du chapitre précédent et répondre ainsi aux critiques que l'on vient de formuler ?

En partie seulement. La croix, qui n'a pas été présentée alors que le récit de la Pâque y conduisait, apparaît à la suite de la loi du jubilé qui n'y conduit guère. Quel rapport y a-t-il entre le retour des terres à la famille propriétaire, mesure phare du jubilé, et la centralité de la croix ? Wright d'ailleurs ne tente pas de l'établir. Le passage du jubilé à la croix est abrupt, sans transition aucune. Qu'on en juge par la citation suivante qui reproduit la séquence.

L'objection populaire selon laquelle ils [les premiers chrétiens] n'ont pas cherché à abolir l'esclavage n'est pas suffisante pour fonder l'idée que le christianisme primitif ne s'intéressait pas à la politique ni au bien-être de la société.

La centralité de la croix

Toute théologie de la mission qui se prétend biblique doit maintenir en son centre ce qui est le centre de la foi biblique à savoir la croix de Christ. C'est pourquoi si l'on veut montrer que la vraie compréhension biblique de la mission est de type holistique, c'est-à-dire que la mission doit intégrer toutes les dimensions que nous avons relevées jusqu'à présent, il faut se demander comment tout cela se rapporte à la croix. (p. 362).

C'est en fait parce qu'il faut démontrer que tous les aspects de la mission holistique se rapportent bien à la croix que Wright en vient à parler de la croix au centre de la foi biblique. Son objectif principal est-il donc vraiment de parler de la croix, de la placer au centre ? N'est-il pas plutôt de démontrer que la mission chrétienne doit être holistique ? La centralité de la croix, au lieu d'être une fin, devient un moyen pour parvenir à cette autre fin.

Herméneutique missionnelle ou parcours missiologique ? Quelle est la mission de l'Église ?

En présentant au lecteur sa démarche, Wright mentionne deux manières de fonder bibliquement la mission qu'il estime légitimes mais insuffisantes. La première, fonde la mission sur l'ordre suprême laissé par Jésus à ses apôtres : « Allez, faites parmi toutes les nations des disciples, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et enseignez-leur à garder tout ce que je vous ai commandé » (Mt 28.19-20). La seconde, ajoute au texte fondateur, une série de versets collectés dans l'ensemble de la Bible qui confirment, amplifient, précisent l'impératif missionnaire.

Wright estime à bon droit qu'un enseignement biblique majeur ne peut être réduit sans dommage à un texte fondateur ou une collection de versets jugés probants. Le risque d'utiliser l'Écriture comme simple auxiliaire de convictions et de pratiques déjà établies est trop grand. On ne cherche et on ne trouve dans l'Écriture que ce qu'on voulait précisément y trouver. C'est l'ensemble du donné biblique qu'il faut prendre en compte en suivant la progression de la révélation.

Nul ne trouvera à redire à ce projet. Ce qui surprend, c'est que Wright saute, sans étape intermédiaire, de ces deux démarches déficientes à son programme d'herméneutique missionnelle, c'est-à-dire une lecture de l'ensemble du donné biblique avec comme clé de lecture (voir le sous-titre de l'ouvrage) la mission de Dieu. Il semble ignorer une démarche intermédiaire, suivie avec plus ou moins de rigueur et de bonheur par de nombreux auteurs contemporains et qui consiste à proposer un parcours missiologique dans l'ensemble de l'Écriture, une théologie biblique de la mission. Il n'ignore pas totalement ces ouvrages, mais les range sous la rubrique « fondements bibliques de la mission », ce qui tend à les assimiler aux deux démarches considérées comme insuffisantes.

Wright prétend aller plus loin : au-delà d'une théologie biblique de la mission, c'est une théologie biblique missionnelle qu'il entend proposer. Non pas la mission comme l'un des thèmes majeurs de la théologie biblique, mais toute la théologie biblique considérée comme missionnelle. En opposant sa démarche aux deux approches manifestement incomplètes (le texte fondateur et la collection de versets) il s'est singulièrement simplifié la tâche et dispensé de devoir justifier la pertinence de sa démarche par rapport à celle, fort bien représentée aujourd'hui, du parcours missiologique.

En s'engageant dans un projet aussi ambitieux, l'auteur s'est exposé à deux risques symétriques majeurs : réduire l'ensemble de la théologie biblique à une forme de missiologie ou bien élargir à ce point le concept de mission qu'il en perd sa spécificité. Malgré l'expérience et la prudence du pilote, malgré toute l'attention qu'il porte à la manœuvre, force est de constater qu'il n'a pas pu éviter les écueils, il a même buté sur l'un aussi bien que sur l'autre.

L'effort de Wright pour intégrer les aspects les plus dérangeants de l'Ancien Testament à sa *mission de Dieu* est remarquable. Il n'évite ni la mort des Égyptiens noyés dans la mer, ni l'extermination des Cananéens. C'est bien à l'ensemble du donné biblique, avec ses aspérités, qu'il entend rendre justice. Il le fait assurément plus et mieux que tous les auteurs ayant rédigé une théologie biblique de la mission. Cependant peut-on qualifier de *mission* tous les desseins que Dieu nourrit et met en œuvre ? Il faudra au moins distinguer ce qui relève d'une mission commune de Dieu et de l'Église et ce qui reste une prérogative divine : « À moi la vengeance, c'est moi qui rétribuerai dit le Seigneur », rappelle Paul aux chrétiens (Rm 12.19), précisément pour les dissuader de se faire justice eux-mêmes. Il y a des choses que le chrétien ne doit pas faire, précisément parce que Dieu se les réserve. Pour éviter toute confusion, n'est-il pas préférable de dire que les chrétiens ont une mission et que Dieu réalise ses desseins ?

On insistera sur le second risque : élargir le concept de mission au point de lui faire perdre sa spécificité. N'est-il pas indispensable de revenir ici au mandat missionnaire ? Certes on ne peut limiter l'étude du thème de la mission à un seul texte (Mt 28), mais dans le cadre d'un parcours biblique global, l'ordre de mission laissé par le Christ ressuscité n'a-t-il pas une importance décisive pour comprendre quelle est la mis-

sion assignée à l'Église aujourd'hui entre l'ascension du Christ et son retour ? N'est-il pas essentiel de s'en tenir aux termes mêmes de l'ordre de mission : faire parmi toutes les nations des disciples (Mt 28.19), proclamer au nom de Jésus la repentance pour le pardon des péchés (Lc 24.47), être les témoins du Christ à Jérusalem, dans la Judée, la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1.8). Dans l'Évangile de Jean, le pouvoir accordé aux apôtres par le Christ ressuscité est celui de pardonner les péchés (Jn 20.23), pas celui de réformer la société, d'établir la justice sur la terre ou de sauver la planète.

Wright, comme beaucoup d'autres, conteste que l'annonce de la Bonne nouvelle soit la seule mission de l'Église (p. 331), il se démarque aussi de ceux qui font de l'évangélisation la mission prioritaire ou primordiale (p. 367-371). Pour préserver la spécificité de l'aspect spirituel de la mission par rapport à son aspect social, politique et écologique, il préfère parler de caractère ultime (*ultimacy*, p. 316-319 de l'original anglais). Ceci notamment pour éviter qu'on établisse un ordre chronologique entre le spirituel et le social dans la pratique missionnaire.

Mais est-ce bien un ordre de mission holistique que l'Église a reçu de son Seigneur ? Ne serait-il pas plus conforme à l'enseignement de l'Écriture de distinguer mission et éthique chrétienne ? Rappporter à l'enseignement éthique interne tout ce que Wright rattache à l'aspect social de la mission (société, économie, politique, environnement) permet de s'en tenir, pour la mission de l'Église, au mandat explicite qu'elle a reçu. L'éthique se trouve d'ailleurs étroitement reliée à la mission de faire des disciples : « enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28.20). Le caractère holistique, si l'on veut employer ce mot, de l'ordre de mission, c'est de joindre l'enseignement moral à l'appel à la foi, afin de faire des disciples qui mettent en pratique tout ce que Jésus a enseigné.

Wright s'étonne et s'indigne à juste titre des faillites morales collectives des chrétiens (p. 373). Il est scandaleux que l'État de l'Inde qui compte la plus importante proportion de chrétiens soit aussi le plus affecté par la corruption. Il est humiliant et terrifiant que ce soit l'un des pays les plus christianisés d'Afrique, le Rwanda, qui ait connu l'effroyable génocide de 1994. Pour Wright, ces drames confirment tragiquement que la mission chrétienne ne doit pas se limiter au spirituel, mais englober aussi le social et le politique. Mais est-ce vraiment un problème de mission ? N'est-ce pas plutôt un problème d'éthique ? Ce qui est

proprement scandaleux pour le christianisme, ce n'est pas que des pays où se trouvent des chrétiens connaissent la corruption ou un génocide, c'est que des chrétiens eux-mêmes s'adonnent à la corruption et participent à un génocide. Ce n'est pas un problème de mission, c'est un problème d'enseignement moral : qu'est-ce que l'Église enseigne aux chrétiens ? Et cet enseignement est-il mis en pratique ? L'Église n'a pas reçu la mission de faire régner la justice et la paix sur la terre, d'éradiquer la corruption ou d'empêcher les génocides. Il lui faudrait pour cela d'autres moyens que ceux que le Christ a prévu de lui donner. Allez donc rétablir la paix et le droit en Centre-Afrique ! Le parcours vétérotestamentaire, avec sa justice implacable et ses guerres devrait y rendre attentif. Plutôt que de chercher dans l'Ancien Testament des arguments en faveur d'une mission prétendument holistique, comme le fait Wright, mieux vaudrait en tirer des leçons d'humilité et de prudence.

J'avance l'hypothèse, dont le lecteur pourra juger, que la notion de mission holistique ne serait en fait qu'une donnée conjoncturelle, un accident de l'histoire, sans lien direct avec l'essence de la mission. Les missions modernes sont nées et se sont développées dans le contexte de la colonisation. On n'entend pas pour cette raison ouvrir ici le procès des missions modernes. La question n'est ici envisagée que sous l'angle des conditions extérieures dans lesquelles s'est inscrite l'entreprise missionnaire moderne, c'est-à-dire à partir des pays bénéficiant d'avantages matériels substantiels, en direction de populations qui en étaient démunies. Comment annoncer l'Évangile sans se préoccuper de la santé, de l'instruction, des ressources matérielles de ceux auxquels on est censé apporter une bonne nouvelle ? La charité chrétienne, la simple solidarité humaine, exigeaient que l'annonce de l'Évangile soit accompagnée d'une action humanitaire. D'où le débat classique sur le rapport entre le spirituel et l'action sociale : sont-ils l'un et l'autre parties intégrantes de la mission ? Peut-on parler d'une priorité de l'un sur l'autre ? C'est dans ce débat que Wright s'inscrit et y développe le point de vue d'une mission holistique.

C'est dans un autre environnement que s'inscrit la mission apostolique primitive dont témoignent le livre des Actes et les épîtres. Les missions de Paul sont dirigées vers les cités souvent opulentes de l'Asie Mineure et de la Grèce : Éphèse, Philippes, Corinthe. Ce ne sont pas les riches qui vont vers les pauvres, mais, toute proportion gardée, les pauvres qui vont vers les riches. Paul n'apporte aucune aide matérielle à

ceux qu'il évangélise, c'est lui qui en reçoit à l'occasion pour son activité et qui la réclame pour les chrétiens de Jérusalem touchés par la famine. La relation entre spirituel et matériel se décline donc en termes différents. Au lieu d'un double apport, du spirituel et du matériel, comme dans la mission des derniers siècles, c'est un échange : le missionnaire apporte le spirituel et reçoit en échange le matériel. Cela confirme que l'aide sociale n'appartient pas à l'essence de la mission. Elle relève, comme on l'a proposé plus haut, de l'éthique chrétienne, de la solidarité entre chrétiens et plus généralement de la solidarité des chrétiens envers tous leurs semblables.

Si l'on porte ainsi au compte de l'enseignement et de la pratique chrétienne ce que Wright inclut dans la mission où donc est la différence? Ne serait-ce au fond qu'une simple question de vocabulaire? Deux différences majeures peuvent être relevées.

D'un côté, la spécificité de la mission chrétienne est sauvegardée. L'ordre de mission de l'Église dans le monde, c'est d'annoncer la bonne nouvelle. C'est pour cette mission que le Christ ressuscité lui fait don de l'Esprit. C'est ainsi qu'il entend que les pleins pouvoirs dont il dispose dans le ciel et sur la terre, s'exercent dans le monde par l'Église.

De l'autre côté, déchargée de la mission impossible de sauver la planète, de faire régner la justice et la paix sur la terre, d'en éradiquer la pauvreté, l'Église peut simplement et sereinement montrer par sa conduite la pertinence du message qu'elle proclame : « Que votre lumière luise devant les hommes afin qu'ils voient vos belles œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (Mt 5.16). Avec la conduite des chrétiens, le crédit ou le discrédit du message est bien en cause, les apôtres ne manquent pas de le rappeler dans leurs lettres, mais cela relève de l'enseignement donné à ceux qui deviennent disciples du Christ : « enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit » (Mt 28.20), non d'une prétendue mission holistique.

Conclusion

En présentant sa démarche, Christopher Wright, modestement, l'offre comme une tentative dont la pertinence est laissée au jugement du lecteur :

Tout ce que je demande, c'est que la grille de lecture missionnelle que je mets en avant dans ce livre soit évaluée en fonction de sa pertinence heuristique. Est-ce que cette grille rend justice à la portée globale du canon biblique ? Est-ce qu'elle l'illumine et le clarifie ? Est-ce qu'elle permet d'articuler de manière cohérente le message global de la Bible (p. 67).

L'auteur a démontré, dans cet ouvrage quelle place capitale occupe la perspective missionnaire dans le message biblique, c'est indéniable. Ce qu'il n'a pas réussi à démontrer, nous semble-t-il, c'est que cette perspective englobe l'ensemble du message biblique. En cherchant à le faire, il tend à réduire le dessein de Dieu à la mission et, en même temps, à fondre la mission dans un ensemble si englobant qu'elle en perd son caractère spécifique et unique.

Le grand ouvrage précédent de Christopher Wright développait une éthique chrétienne à partir de l'Ancien Testament : *Old Testament Ethics for the People of God* (2004), traduction française en 2007 : *L'éthique et l'Ancien Testament*. Cette éthique, remarquablement élaborée, il l'a largement intégrée à sa *Mission de Dieu*. Nous suggérons qu'il serait préférable de maintenir distinctes, la mission et l'éthique, sans pour autant les disjoindre. La cohérence du message biblique, le rapport de la nouvelle alliance avec l'ancienne, la spécificité du mandat explicite donné par le Christ à ses disciples, s'en trouveraient mieux compris et présentés.

Le concept même d'herméneutique missionnelle n'est-il pas contestable ? Qu'on aborde la théologie biblique avec un intérêt, une préoccupation missionnaire, voilà qui paraît fort légitime, et tous ceux qui, heureusement, en voient la nécessité, tireront grand profit de l'étude approfondie de Wright. Ils en tireront d'autant plus profit s'ils restent attentifs aux distinctions nécessaires et à l'ensemble du message biblique. N'est-ce pas précisément ce que l'auteur lui-même souhaite ? « La validité de toute grille herméneutique ou théologique doit être soumise à la critique, et ceux qui proposent ces grilles doivent reconnaître humblement qu'en fin de compte, c'est le texte qui doit conditionner la grille et non l'inverse » (p. 67). N'est-ce pas reconnaître qu'en fait la seule herméneutique à rechercher est tout simplement une herméneutique biblique ?

Jacques Ellul, prophète des temps modernes

Jean-Claude Girondin¹

Résumé : L'œuvre et la pensée de Jacques Ellul ont profondément marqué le XX^e siècle. S'il fut ignoré pendant longtemps en France, aujourd'hui, crise oblige, sa pensée trouve un écho chez beaucoup. Dans l'entre-deux-guerres, il se convertit au christianisme. Cette expérience allait non seulement bouleverser sa vie mais lui donner un sens et une vocation. Fin observateur de son époque, Ellul a été qualifié de « prophète des temps modernes ». En effet, comme chrétien engagé, il n'a pas cessé d'intervenir dans le déroulement de l'histoire pour essayer d'en modifier le cours en interpellant chaque individu, en plaidant avec lui afin qu'il se repente, se détourne des idoles mentales (ou des faux dieux de notre temps : l'Argent, la Technique, l'Économie, la Nation, l'État, etc.), se convertisse au Dieu de Jésus-Christ, et le plaçant toujours devant ses responsabilités pour promouvoir un avenir meilleur.

Abstract : The thoughts and the work of Jacques Ellul had a profound impact in the 20th century. For a long time overlooked by many in France, his ideas have resonated anew for many people during this time of global crisis. Ellul turned to Christianity during the period between the two world wars, and this event would not only change his life but also give him a real purpose for his work. An acute observer of history, he has been called "a prophet for our modern times." As someone committed to his faith, he decisively spoke into the major moments of his day in order to challenge individuals to turn from idols (Money, Technique, the dependence on rationally-developed methods of ever-greater

1. Jean-Claude Girondin est chargé de cours et responsable du Groupe de recherche interdisciplinaire en christianisme interculturel à la FLTE, pasteur de l'Association des Églises évangéliques mennonites de France et permanent d'Agapé France.

efficiency in every area of human endeavor, Economy and the State) and come to faith in Jesus Christ. In this way, each person is confronted with his or her responsibility to create a better world.

Le centenaire de la naissance de Jacques Ellul (1912-2012) – penseur français d’obédience protestante – est l’occasion de souligner le rôle incontournable de sa philosophie dans les débats intellectuels dans la France d’aujourd’hui. Plusieurs auteurs expriment leur dette envers Jacques Ellul en évoquant la manière dont ils sont devenus « élluliens » ou sont entrés en « éllulie », à l’instar de l’essayiste Jean-Paul Guillebaud². Le plus impressionnant reste cette déclaration de Stéphane Lavignotte : « Le peuple Ellul est de retour³. »

Une question principale

Fort de ce constat, le choix du sujet, « Jacques Ellul, prophète des temps modernes », n’est pas fortuit. Effectivement, les parutions anciennes et récentes relatives à la pensée d’Ellul soulignent ce thème : le prophétisme. Ainsi, dans *Jacques Ellul. Une pensée en dialogue*⁴, Frédéric Rognon souligne la « dimension prophétique » de l’œuvre.

Cette réflexion sur le prophète et le prophétisme dépasse l’œuvre d’Ellul. Le contexte social, « l’âge des croyances molles⁵ », fait ressentir de plus en plus à nos contemporains la nécessité de prophètes, dans l’ecclésial ou le social, ou encore du témoignage prophétique de l’Église pour notre temps⁶. « Aujourd’hui, nous dit André Vauchez, alors que les perspectives économiques et écologiques peuvent nourrir les doutes et la morosité, il est intéressant de mettre en lumière cette lignée ininter-

2. Lire le numéro spécial de *Réforme* de janvier 2012, n° 3446, suffit pour s’en convaincre.

3. Stéphane LAVIGNOTTE, *Jacques Ellul, l’espérance d’abord*, Lyon, Olivétan, p. 18.

4. Genève, Labor et Fides, 2007, p. 18, 19, 158ss.

5. Bruno CHENU, *L’urgence prophétique*, Paris, Bayard, 1997, p. 7.

6. André Vauchez évoque un sondage réalisé récemment en France sur le thème : « qu’est-ce qu’un prophète ? ». « Le moins qu’on puisse dire, dit-il, c’est que l’image actuelle du prophète et du prophétisme en Occident est assez floue et même brouillée » (A. VAUCHEZ, sous dir., *Prophètes et prophétisme*, Paris, Seuil, 2012, p. 9).

rompue de témoins qui, au cours des siècles, ont permis à l'humanité de ne pas succomber à la séduction du désastre annoncé⁷. »

La question principale à laquelle nous allons tenter de répondre est donc : Qu'est-ce qui vaut à Jacques Ellul ce titre de « prophète des temps modernes » ou de « prophète pour aujourd'hui » ?

Pour ce faire, voici trois définitions du prophète qui replacent ce sujet dans le contexte historique et sociologique actuel.

Pour l'historien André Vauchez : « Aujourd'hui on tend à définir le prophète comme un homme qui, confronté à une situation de crise, ouvre et propose une voie nouvelle à une communauté où à un peuple, en référence à une expérience surnaturelle et/ou une exigence de la conscience morale. Dans tous les cas, il s'agit pour lui d'intervenir dans le déroulement de l'histoire afin d'en modifier le cours en l'ouvrant vers un avenir meilleur. »

D'après Michael Walzer, « le prophète est un *critique social* », dont le prophète de justice Amos est le type-idéal⁸. Les prophètes ont été les inventeurs de la critique sociale, une pratique qui embrasse, selon lui, non seulement la politique mais aussi tous les aspects de la société⁹. La tâche paradigmatique du prophète est de juger, à la lumière de la loi, les relations des peuples les uns envers les autres, ainsi qu'avec « leur » Dieu, et de juger le caractère interne de leur société¹⁰. Effectivement, « la critique du prophète n'a pas de sens sans la Loi¹¹ » ou la tradition religieuse, car « les prophètes ne font pas que rappeler et répéter la tradition : ils l'interprètent et la révisent¹² ».

Enfin, le théologien Bruno Chenu, dans *L'urgence prophétique*¹³, définit le prophète comme « un porte-parole de Dieu, dans l'histoire, pour le

7. *Ibid.*, quatrième de couverture.

8. « La prophétie d'Amos est de la critique sociale parce qu'il défie les dirigeants, les conventions et qu'il le fait au nom des valeurs reconnues et partagées dans cette même société » (Michael WALZER, *Critique et sens commun*, Paris, La découverte, 1990, p. 105-106).

9. *Ibid.*, p. 84-85.

10. *Ibid.*, p. 95.

11. *Ibid.*, p. 97.

12. *Ibid.*, p. 98.

13. Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, p. 12.

peuple, à travers sa chair ». Bruno Chenu s'appuie sur l'examen des textes et des événements, puisque quatre chapitres de son livre abordent le prophétisme dans le Premier Testament et le Nouveau Testament, ainsi que le ministère prophétique de l'Église¹⁴ : « l'Église, peuple de prophètes¹⁵ ». Les chapitres restants illustrent son propos par des études de cas significatifs de l'histoire de l'Église contemporaine¹⁶.

Inscrivons-nous maintenant dans une perspective interne à la pensée d'Ellul pour nous interroger sur le ministère « d'exception » ou « exceptionnel » d'un penseur protestant qui s'intègre dans ce que Henry Mottu appelle « les ministères différenciés répondant à des situations déterminées¹⁷ », sans oublier que cette manière de *re-présenter* Ellul paraît paradoxale.

D'une part, le désintéret des intellectuels français pour l'œuvre d'Ellul amène certains auteurs, comme Jean-Luc Porquet¹⁸, à lui appliquer cette citation de Jésus : « Nul n'est prophète en son pays ». Jean-Claude Guillebaud rappelle : « En un mot, Ellul ne fut pas "un prophète en son pays" et c'est tard – et bien tard – qu'il fut reconnu comme il convenait. Jusque et y compris, qu'on me pardonne, dans sa bonne ville de Bordeaux. Souvenons-nous qu'il fut un temps, pas si lointain, où ceux qui tenaient sa pensée pour primordiale passaient pour des originaux, même sur les bords de la Garonne¹⁹. » Madeleine Garrigou-Lagrange, dans un livre d'entretiens avec Ellul, écrit : « Il irrite, il bouscule. Il peut enthousiasmer aussi [...] mais s'il est prophète, on l'écoute davantage de l'autre côté de l'Atlantique²⁰. » Antoine Nousis fait de cette voix dans le désert la spécificité de l'appel du prophète : « Et si nous avons besoin d'un signe ultime pour confirmer cette qualité de prophète, l'Évangile nous rappelle

14. *Ibid.*, p. 11-124.

15. *Ibid.*, p. 125-160.

16. Le livre de Vauchez, *Prophètes et prophétisme*, plus récent (2012), adopte la même méthode.

17. Henry MOTTU, *Recommencer l'Église. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 96-98.

18. Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul. L'homme qui avait presque tout prévu*, Paris, Le Cherche Midi, 2003, p. 33, 224.

19. Jean-Claude GUILLEBAUD, avant-propos, in Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, Monein, Pyrémone, 2007, p. 4.

20. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps. Entretiens avec Madeleine Garrigou-Lagrange*, Paris, Le Centurion, 1980, p. 5.

que nul n'est prophète dans son pays et nous constatons que son œuvre est plus étudiée à l'étranger qu'en France et dans les milieux athées que dans son Église²¹. »

D'autre part, certains parlent d'Ellul comme d'un *prophète des temps modernes*. Dans la préface de l'ouvrage *Le défi et le nouveau. Œuvres théologiques 1948-1991*²², Antoine Nouis affirme : « Quant au courage et à la colère, ils traversent toute l'œuvre d'Ellul, qui gronde et avertit comme un prophète et qui n'a pas fini de nous déranger. » Et le journaliste Jean-Luc Porquet intitule son livre *Jacques Ellul. L'homme qui avait presque tout prévu*. Patrick Chastenot note cependant que si la pensée d'Ellul garde toute sa pertinence, c'est « à condition de ne pas faire d'Ellul une sorte de voyant extralucide qui avait tout prédit : de la crise des subprimes au dernier gadget de la technologie à la mode²³ ».

« Ellul n'aimait pas qu'on l'appelle "prophète", et pourtant ce qualificatif lui convient, lui dont les analyses aident à saisir le fil de la présence divine entrelacé dans la succession des événements, en un mot à entreprendre le déchiffrement de l'Histoire », rappelle Nouis²⁴. Ellul ne nous dit pas qu'il est un prophète, mais laisse penser qu'il se sent investi d'une telle mission²⁵ et que l'Église a un rôle prophétique dans le monde.

Lorsque Madeleine Garrigou-Lagrange l'interpelle : « on peut se demander si vous ne vous prenez pas pour un "prophète" [...]. Ne dites-vous pas que vos livres publiés il y a vingt ou trente ans paraissent aujourd'hui plus réalistes qu'à l'époque où vous les écriviez, serait-ce que vous étiez réaliste avant les autres ? », sa réponse est sans ambiguïté :

C'est tout simplement cela, je vois le réel, et dans ce réel je sais distinguer les faits dominants, les tendances de l'avenir, et j'en tire les conclusions [...]. Mais lorsque je fais ces évaluations, ce n'est pas de la prospective scientifique, qui, elle, se révèle inexacte ! je me donnerai sans restriction le qualificatif de réaliste, y compris dans le domaine de la foi²⁶.

21. Antoine NOUIS, préface de Jacques ELLUL, *Le défi et le nouveau : Œuvres théologiques 1948-1991*, Paris, La Table Ronde, 2007, p. 18.

22. *Ibid.*, p. 12.

23. Patrick CHASTENOT, in *Réforme* du 5 janvier 2012, n° 3446, p. 2.

24. *Ibid.*, p. 2.

25. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*, Paris, Hachette, 1980.

26. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 193-194.

Commentant cette assertion, Porquet écrit : « Chez lui, cet aspect prophétique est frappant. Mais il ne se vit pas en prophète. Éclaireur, plutôt, empêcheur de penser trop tard, réaliste avant les autres²⁷. » Pour Pascal Lavignotte, « si Ellul est un prophète ce n'est pas tant qu'il ait imaginé avant les autres bien des évolutions actuelles, mais qu'il interpelle chacun, qu'il met chacun devant ses responsabilités pour agir maintenant, comme le faisaient les prophètes de l'Ancien Testament. Sa pensée est débordante d'insoumission, c'est un appel à l'insoumission lancé à chacun²⁸ ».

Dans *Fausse présence au moderne*, où il aborde les questions de réflexion politique et le rôle de l'Église et sa fonction prophétique, il affirme : « l'Église pourrait exercer un véritable ministère prophétique. À partir de la connaissance des structures profondes et de la réalité psychologique, elle peut en effet prévoir (et bien sûr, je ne confonds pas prophétie et prévision!), car il est possible de discerner une certaine évolution probable de ces structures et, sans une exceptionnelle compétence, d'indiquer les conséquences que l'on peut attendre à un niveau plus superficiel²⁹. »

Dire qu'Ellul est un *prophète des temps modernes*, c'est reconnaître son œuvre. En France se manifeste actuellement un grand intérêt pour la pensée « ellulienne », en lien avec la « critique sociale ». Plusieurs auteurs ont souligné l'originalité, la pertinence, l'actualité et la permanence de Jacques Ellul³⁰. « Mieux encore, selon Jean-Claude Guillebaud, un chercheur américain observait récemment que l'œuvre d'Ellul était un peu comme une bombe à retardement. Sur ce point, nous sommes convaincus et confiants, Jacques Ellul sera pour longtemps encore parmi nous³¹. »

Quatre hypothèses pourraient expliquer pourquoi Jacques Ellul est considéré comme un prophète des temps modernes et en quoi son prophétisme nous interpelle :

27. Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul. L'homme qui avait presque tout prévu*, p. 33.

28. LAVIGNOTTE, *op. cit.*, p. 4.

29. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 162-163.

30. Patrick Chastenet, Jean-Claude Guillebaud, Stéphane Lavignotte, Frédéric Rognon, Jean-Luc Porquet, etc.

31. Préface de Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, p. 4.

Premièrement, Ellul est un prophète qui proteste, deuxièmement qui avertit et rappelle la loi, troisièmement qui pourfend les nouvelles idoles, quatrièmement qui espère. D'ailleurs, l'espérance est un trait distinctif de l'œuvre d'Ellul, de même que, selon André Dumas³², son « prophétisme anarchique » sur lequel nous concluons par une analyse de sa critique éthique.

Pour la plupart de ces auteurs, « penseur de la technique, pionnier de l'écologie politique, intellectuel engagé au service de l'homme contre les servitudes de toutes natures, Jacques Ellul (1912-1994) a laissé une œuvre à bien des égards prophétique³³ », une littérature profonde, innovante mais aussi provocante, pléthorique (cinquante-huit livres et plus d'un millier d'articles d'après Frédéric Rognon³⁴).

Dans le cadre de la célébration des cent ans de Jacques Ellul, en dehors du numéro spécial journal *Réforme*, deux faits majeurs sont à souligner chez les elluliens.

D'abord la sortie d'un ouvrage collectif sous la direction du philosophe protestant Frédéric Rognon, *Généralisations Ellul. Soixante héritiers de la pensée de Jacques Ellul*³⁵, élaboré sur la base d'une question principale : « Quel a été l'impact de la pensée de Jacques Ellul sur votre propre itinéraire intellectuel et sur vos éventuels engagements ? »

Ensuite, la tenue d'un colloque international et interdisciplinaire du 7 au 9 Juin 2012, à Bordeaux, sur le thème : « Comment peut-on (encore) être ellulien au XXI^e siècle ? » Son objectif : « examiner tous les domaines que Jacques Ellul a ensemencés : la place, envahissante, de la technique, la critique du progrès, l'évolution du travail, les figures de la propagande, les marchés financiers, l'éthique en économie³⁶... »

32. André DUMAS *et al.*, *Loi et Évangile*, Genève, Labor et Fides 1981, p. 204.

33. <http://www.sudouest.fr/2012/06/07/un-centenaire-international-pour-jacques-ellul-735654-706.php>. C'est nous qui le soulignons. L'essayiste et journaliste Jean-Claude Guillebaud témoigne de sa première rencontre avec l'œuvre d'Ellul par la lecture du livre, *La technique et l'enjeu du siècle*, et il dit : « Paru en 1954, il était prophétique et maintenant sa pertinence éclate » (in « En "Ellulie" », *Réforme*, *op. cit.*, p. 5).

34. Frédéric ROGNON, *Jacques Ellul*, p. 11.

35. Genève, Labor et Fides, 2012.

36. <http://www.sudouest.fr/2012/06/07/un-centenaire-international-pour-jacques-ellul-735654-706.php>.

Conversion et influences

Jacques Ellul est né en 1912. En 1929, il se passionne pour les écrits de Karl Marx, qui répond aux questions sociopolitiques qu'il se pose. Parallèlement, il se convertit au christianisme, ce qui va bouleverser sa vie et lui donner un sens, une vocation. Il subit l'influence de Kierkegaard et, sur le plan sociologique et théologique, de Karl Marx et Karl Barth. Ellul était à la fois marxiste dans sa sociologie, kierkegaardien dans sa méthode et sa pensée philosophique (dialecticien), et barthien dans sa théologie³⁷.

Au début de sa conversion³⁸, il est pris dans une contradiction entre le marxisme et la révélation biblique³⁹, écartelé entre christianisme et marxisme⁴⁰. Un écartèlement intellectuel et existentiel qui va s'accroître dans sa rencontre avec la théologie de Calvin. « Le plus inconfortable, dit-il, était bien d'être en présence de deux penseurs aussi exclusifs, aussi totalitaires l'un que l'autre. Or je ne pouvais lâcher aucun d'eux⁴¹ », au risque de devenir « littéralement schizophrène⁴² ». La découverte du théologien suisse Karl Barth, en qui il trouve, dit-il, une pensée plus souple de l'Écriture que celle de Calvin⁴³, lui permet de transcender cette tension intellectuelle et spirituelle en prenant ses distances vis-à-vis de la pensée de Calvin pour se rapprocher de Kierkegaard et de Barth⁴⁴.

Concernant l'influence de la pensée de Kierkegaard, retenons qu'il s'agit d'une philosophie, l'existentialisme, et d'une méthode, la dialectique⁴⁵. Bien qu'influencé par le philosophe Allemand Hegel via Marx, sans pour autant devenir marxiste en théologie ou sociologie, et ayant intégré dans sa théologie et sa sociologie certains éléments de sa philosophie dialecticienne, comme « la valeur positive du négatif dans le mouvement de l'histoire », jamais il ne fera de la dialectique un système

37. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 6-32.

38. *Ibid.*, p. 17.

39. *Ibid.*, p. 20.

40. *Ibid.*, p. 18-19.

41. *Ibid.*, p. 20.

42. *Ibid.*, p. 20.

43. *Ibid.*, p. 72.

44. *Ibid.*, p. 19, 20 et 54.

45. Nous suivons ici Jean-Luc BLANC, « Jacques Ellul et la dialectique », *La Revue réformée* 165, 1990, p. 35-42.

philosophique comme chez Hegel et Marx. Il rappellera que « le premier devoir des gens libres est de dire non⁴⁶ ». Dans la présentation de son entretien avec Jacques Ellul, Olivier Abel parle de la passion du « oui » de Paul Ricœur et de la jubilation du « non » chez Jacques Ellul⁴⁷.

Selon Jean-Luc Blanc, ce dernier a construit toute son œuvre par rapport aux systèmes en vigueur, en vue de s'opposer à ces systèmes, car ce qui est mauvais, ce n'est pas que tel ou tel système, mais le système soi. C'est pourquoi, il était normal et non contradictoire pour lui qu'un jour il faille dire « oui » et le lendemain non à la même chose. Il ne faut pas confondre chez Ellul, « changement de prise de position et changement d'idée⁴⁸ ».

Dans *Fausse présence au monde moderne*, Ellul parle de la fonction prophétique de l'Église dans le monde, et conçoit la marche du siècle en ces termes : « introduire la tension, l'élément de contradiction et de conflit dialectique qui substitue à la dialectique de Marx une dialectique vraie⁴⁹ ».

Chez Kierkegaard, dont la philosophie structure toute l'œuvre d'Ellul, à l'inverse de celle de Hegel, selon Jean-Luc Blanc, la dialectique ne s'érige pas en « système mécanique » mais elle garde son ouverture vers le haut. Par conséquent la tension entre les deux facteurs dialectiques ne se résout pas dans le temps. D'une part, la tension demeure donc permanente et explosive comme « les deux pôles d'un arc électrique⁵⁰ », d'autre part, « il ne peut y avoir de synthèse qu'existentiellement, vécue, mais jamais systématique ».

Jean-Luc Blanc résume la dialectique qu'Ellul a empruntée à Kierkegaard et qui fait de l'individu le contrepoint de dialectique de tout système. Un rôle que le philosophe danois compare à celui du « taon » qui, en le piquant, empêche l'homme de sombrer dans la torpeur ». Ainsi pour Blanc :

46. *Résister. Pour un christianisme de conviction*, Paris, Empreinte, 2007, p. 19.

47. Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbone, Pierre Chaunu. Dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 12.

48. Jacques-Luc BLANC, *op. cit.*, p. 40-41.

49. *Fausse présence au monde moderne*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1963, p. 49.

50. Maurice Clavel cité par Jacques-Luc BLANC, *op. cit.*, p. 39.

La dialectique de Kierkegaard est une dialectique qui tente de rendre compte du rapport Dieu/homme, infini/fini, éternel/temporel... afin de faire pénétrer l'éternel dans le temporel de Kierkegaard, l'infini dans le fini, le contraire étant impossible. Mais, l'Instant, ce lieu de paradoxe absolu où, justement, l'infini entre en contact avec le fini, reste et demeure dialectique⁵¹.

La synthèse des contraires est impossible et le conflit provoqué par l'opposition de ces forces est une tension créatrice. « La synthèse se fait en termes de crise et de vie⁵². » Une méthodologie qui a des conséquences sur toute la réflexion à deux niveaux qu'a menée Ellul et dont un des niveaux sera toujours le contrepoint dialectique de l'autre. D'un côté, nous avons la sociologie, la politique et le droit, de l'autre la théologie; d'un côté la nécessité, la réalité, de l'autre la liberté et la réalité⁵³. Dans son entretien avec Olivier Abel, il dit : « C'est en 41-42 que j'ai pensé à faire une œuvre à deux tableaux, un tableau théologique et un tableau d'étude de la société. J'ai essayé de construire cela de manière à ce que les livres se correspondent, et qu'il y ait effectivement, d'une part le questionnement et les analyses de la société, d'autre part, non pas des réponses mais un déplacement de la question dans mes livres théologiques⁵⁴. »

Jean-Luc Blanc illustre ainsi la dialectique ellulienne : « Ses ouvrages de sociologie et de science politique ne sont pleinement accessibles que dans leur relation dialectique avec les ouvrages théologiques qui leur répondent. Par exemple, ses ouvrages sur la révolution sont à articuler avec *Présence au monde moderne* et *Fausse présence au monde moderne*, qui étudient l'aspect révolutionnaire de la foi chrétienne. *L'Illusion politique* est à lire conjointement avec *Politique de Dieu*, *Politique des hommes*, ses ouvrages sur la Technique devront être lus en parallèle avec ses ouvrages d'éthique, ceux qui traitent de la Propagande avec la *Parole humiliée*⁵⁵. »

Dans son entretien avec Madeleine Garrigou-Lagrange, Jacques Ellul dit : « C'est très curieux [...], je me suis rendu compte après coup que, sans l'avoir médité, tel de mes livres répondait à tel autre. » Par exemple,

51. Jacques-Luc BLANC, *op. cit.*, p. 39.

52. *Ibid.*, p. 39.

53. *Ibid.*, p. 40.

54. Olivier ABEL, *op. cit.*, p. 50.

55. *Ibid.*, p. 43.

sans aucun calcul de sa part, il dit que son livre sur *l'Espérance*, répond au *Système technicien*. En revanche, il avait prévu que ses livres sur *L'Éthique de la liberté* soient le contrepoint dialectique de ces livres sur la technique⁵⁶.

Jacques Ellul, un prophète qui proteste

Pour Ellul, « le non-conformisme est toujours apparu comme une vertu essentielle dans cette société de conformisation, politique, morale et psychologique⁵⁷ ». La non-conformisation, c'est-à-dire le « refus d'adaptation aux structures du monde », ce n'est pas juste une question d'originalité, un non-conformisme au sens courant par « un caprice intellectuel », ce n'est pas un non-conformisme en soi, de principe et automatique⁵⁸. C'est un refus de soumission « à cet éon qui s'impose à nous, qui nous conforme : il nous modèle, il nous fait passer au moule, ou encore : il nous adapte à lui-même. Ce "schéma" du monde (au sens biblique) se reproduit en nous, et, pour cela son grand moyen c'est l'aveuglement de notre intelligence⁵⁹ » – « pour ramener les choses appartenant au monde dans leur vérité, les choses plongées dans les ténèbres, à la lumière⁶⁰ ». S'il s'agit pour l'Église de ne pas s'adapter au monde moderne – caractère négatif de la non-conformisation, comme Ellul le décrit dans son livre *Fausse présence au monde moderne*⁶¹, la non-conformisation dans son versant positif « implique que nous avons à vivre une vie de liberté dans un monde de non liberté⁶² ».

L'exigence de liberté et d'intégrité intellectuelles d'Ellul, « son goût immodéré pour la cacophonie et l'excentricité » (Bruno Chenu) l'ont amené à prendre des positions à contre-courant des différents mouvements⁶³. L'expression du sociologue Jean-Yves Deconchy – le prophète comme « créateur de dissonance dans l'Église et dans le monde » – nous semble particulièrement adaptée à Ellul, témoin d'un autre son, d'une

56. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 161-162.

57. Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, p. 26.

58. Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté*, vol. 2, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 88.

59. *Ibid.*, p. 86.

60. *Ibid.*

61. *Fausse présence au monde moderne*, p. 43ss.

62. EDL, p. 94.

63. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 89, 94 et 171.

autre manière de voir et de vivre, capable d'affirmer une altérité pour sortir des conformismes et du prêt-à-penser⁶⁴.

Dans la majorité des livres d'Ellul, souffle un vent de protestation et de liberté, un de ces thèmes favoris⁶⁵ contre ce qu'il appelle le « respect du fait », « la religion du fait », du *statu quo* :

On est en droit de se demander cependant quel est le motif général qui conduit actuellement l'homme à cet aveuglement à l'égard du monde où nous vivons. Sans aucun doute le motif le plus puissant qui pèse sur nous comme un interdit, le motif qui nous empêche de remettre en question les structures de cette civilisation, et de nous lancer dans la voie de la révolution nécessaire, c'est le respect du fait. Il est bien connu que dans d'autres civilisations on n'a pas eu le respect du fait au même degré, on n'a pas conçu le fait de la même façon. Actuellement le fait, quel qu'il soit, le fait acquis, le fait matériel est la raison dernière, le critère de la vérité. Tout ce qui est un fait est justifié par cela même. Il n'y a pas de jugement à porter sur le fait, estime-t-on, il n'y a qu'à s'incliner⁶⁶.

Le chrétien, selon Ellul, a pour vocation de remettre en question tout ce qu'on appelle progrès, découvertes, faits, résultats, acquis réalités, etc.⁶⁷.

Deux exemples illustrent la pensée anticonformiste d'Ellul. Le premier, c'est son opposition au communisme. À une époque où la majorité des intellectuels français se réclamaient de l'idéologie communiste, Jacques Ellul a eu le courage de s'y opposer et de le démystifier ou le désacraliser : « Le communisme est une corruption interne radicale de l'homme. C'est ce que l'expérience m'a appris. Ce qui fait que dans cet ordre d'idées les chrétiens communistes sont les pires ! Je suis donc définitivement à l'opposé du communisme⁶⁸. » Jean-Claude Gillebaud déclare que ce qui l'a séduit chez Ellul, « c'est qu'il apportait un contre-poison à l'idéologie dominante qui était alors sartrо-marxiste⁶⁹ ».

64. Cité par Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, p. 267-268.

65. Il y a consacré trois gros livres.

66. Jacques ELLUL, *Présence au monde moderne*, Paris, Presses Bibliques Universitaires, Lausanne, 1988, p. 39-40.

67. *Ibid.*, p. 47.

68. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 58.

69. Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul. L'homme qui avait presque tout prévu*, p. 222.

Le second exemple, c'est son combat farouche contre le rôle dominant de la technique dans la société moderne. Les hommes de son temps sont aveugles, ils ne voient pas que la technique les domine. Ellul élargit sa protestation aux domaines de l'argent, l'État, la politique, etc.

Le chrétien, avec courage, doit remettre en question, à cause de sa vocation, la place des choses dans la société, à cause de l'exigence toujours neuve de Dieu⁷⁰.

Jacques Ellul, un prophète qui avertit

Dans deux de ses livres sur l'Apocalypse de Jean, Ellul définit le prophète non comme celui qui prédit l'avenir mais comme celui dont la mission première est d'avertir. Il analyse la prophétie comme étant toujours un rapport à l'Histoire à trois mouvements :

Un rappel du passé (voici ce que Dieu a fait pour vous), puis une analyse politique du présent (voici quels sont les rapports des forces en présence) et non pas une divination sur l'avenir mais une sorte de conclusion, impliquant une exhortation : si vous ne vous repentez pas, voilà ce qui va se produire, car Dieu vous laissera dans la logique de l'histoire ; si vous ne vous repentez pas, de même qu'il vous a autrefois sauvés et délivrés, de même maintenant, il interviendra pour vous permettre de vivre⁷¹.

Dans son livre *L'urgence prophétique*, Bruno Chenu, faisant référence à A. Van Ruler, voit aussi dans le prophète un *interprète de l'Histoire*, « un déchiffreur des signes des temps, un lecteur du dessein de Dieu dans la trame des événements. Il ne donne pas tant une connaissance de l'Histoire qu'une perspective sur l'Histoire⁷² », car Dieu est le « Maître de l'Histoire », dans laquelle il s'engage. Toujours veilleurs, c'est-à-dire aux aguets, « les prophètes sont d'abord extrêmement sensibles à leur contexte historique. Ils en font une exégèse à la lumière de la Parole de Dieu. Ils sont sensibles à toutes les dimensions, politique, économique, sociale et religieuse⁷³ ».

Politiquement, selon Antoine Nouis, le prophète vétérotestamentaire est celui qui se tient en face du roi, du grand prêtre et du peuple et

70. *Ibid.*, p. 47.

71. Jacques ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris, Desclée, 1975, p. 19.

72. Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, p. 22.

73. *Ibid.*, p. 24.

qui leur dit : « Vous voyez tel comportement ou telle politique, et voilà les conséquences que l'on peut attendre. Ces conséquences, il faut les considérer comme un jugement de Dieu... Mais si vous changez de comportement Dieu qui est riche en miséricorde va réparer ce qui a été déchiré et reconstruire ce qui a été détruit⁷⁴. » L'œuvre d'Ellul est marquée par ce dynamisme temporel passé, présent, avenir, où l'homme n'est pas un spectateur des événements mais un acteur : il faut qu'il agisse pour changer le prévisible⁷⁵.

L'œuvre théologique et sociologique d'Ellul est une analyse qui confronte la société occidentale avec le christianisme comme révélation et non comme religion. Ellul considère son rôle comme celui d'un avertisseur, d'un prophète qui prédit les conséquences de la désobéissance de l'homme, d'une sentinelle !

Ellul prédit et avertit contre l'éternalisation ou l'absolutisation de la technique et les effets pervers de ce qu'il appelle la société technicienne : vache folle, OGM, nucléaire, réchauffement climatique, propagande, terrorisme... Sur le plan économique, Ellul fait sienne – et les écologistes et certains politiques ont fait de même – la déclaration de son ami Bernard Charbonneau (en 1944) : « Les politiques ne se demandent jamais s'il peut y avoir une croissance indéfinie dans un monde fini⁷⁶. »

Il déclare à Madeleine Garrigou-Lagrange en 1980 :

J'ai toujours écrit ou parlé, depuis quarante ans, en prévoyant ce qui pouvait se produire et en vue d'avertir les autres de ce qui risquait d'être. J'aurais voulu que l'on prît cela au sérieux pour que l'homme fasse vraiment son histoire au lieu d'être porté par les événements, par la force des choses. Ce qui s'est produit a, presque chaque fois et dans presque tous les domaines, confirmé ce que j'avais prévu. Or je ne puis m'en réjouir ni m'en enorgueillir : car j'écrivais pour éviter qu'il en soit ainsi⁷⁷.

Il considère que la « mission prophétique » du chrétien consiste à « essayer de penser avant que l'événement ne soit devenu une fatalité ».

74. Antoine NOUIS, préface de Jacques ELLUL, *Le défi et le nouveau*, p. 11.

75. Jacques ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, p. 20.

76. Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, p. 51. Cette citation souvent attribuée à Ellul, vient de son ami d'enfance Bernard Charbonneau.

Cf. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 127-128.

77. *Ibid.*, p. 69.

Car selon lui, « il y a des moments où l'histoire est souple, c'est alors qu'il faut s'insérer à l'intérieur pour faire jouer les rouages⁷⁸ ».

Toutefois, cette approche ellulienne du prophétisme n'est qu'un des aspects du ministère prophétique de la Bible, celui de la critique sociale. Amos, qui est un prophète du droit et de la justice sociale (Am 5.24), n'annonce pas seulement l'imminence de la catastrophe et du jugement de Dieu mais aussi une espérance. Le « jour du Seigneur » peut être soit un jour de ténèbres (Am 5.20) ou une manifestation glorieuse pour Israël et l'annonce d'un jour nouveau, celui du retour de l'exil et de la restauration du pays (Am 9).

Jacques Ellul, un pourfendeur d'idoles

Pour Ellul, l'idolâtrie moderne est devenue tellement abstraite que l'homme ne s'aperçoit même pas de sa subtile servitude. Par exemple, qu'il soit esclave de sa télévision ou de sa voiture, l'homme n'en sait absolument rien, tandis qu'à l'époque médiévale, lorsqu'il était esclave d'un seigneur, il le savait bien. C'est ce caractère feutré du pouvoir de la technique, érigée en religion, idole des temps modernes, qu'il lui a paru urgent de dénoncer⁷⁹. « Car, le salut de l'Évangile, nous dit Louis Vaillancourt, ne peut être reçu que lorsque l'on a renoncé aux fausses espérances, en commençant par l'idole de la technique, et que l'on a accepté d'explorer et de nommer notre noirceur. Les chrétiens peuvent être des témoins dans cette douloureuse recherche, non qu'ils puissent se targuer d'expertise, mais au nom de leur foi en Celui "qui est descendu dans les ténèbres". C'est pourquoi, Hall pense que l'image qui correspond le mieux à la mission de l'Église dans le monde est celle de *L'Ecclesia crucis*⁸⁰. »

78. *Ibid.*, p. 97.

79. Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, p. 51.

80. Louis Vaillancourt commentant la pensée du théologien protestant canadien Douglas Hall, « La crise du Canada à la lumière de la théologie contextuelle de Douglas Jacques Hall », *Laval théologique et philosophique* 51/3, 1995, p. 603 (<http://id.erudit.org/iderudit/400943ar>). L'expression *Ecclesia crucis* renvoie à la *theologia crucis* de Luther, qui exige que les chrétiens « portent un regard critique sur la culture dominante séculière et religieuse, qu'ils y reconnaissent les ingrédients d'autosatisfaction et qu'ils en discernent la vulnérabilité, les pieds d'argile, la dimension pécheresse et possiblement idolâtre » (Gregory BAUM, « La théologie contextuelle de Douglas Hall », *Laval théologique et philosophique* 46/2, 1990, p. 149-165, <http://id.erudit.org/iderudit/400530ar>, consulté le 15 novembre 2013).

S'est opéré un déplacement théologique de la compréhension des idoles : d'objets de métal, elles sont devenues des « idoles mentales ».

Vous dites à une idole de bois : « C'est toi qui es mon père ! » et à une statue de pierre : « C'est toi qui m'as mis au monde ! » Au lieu de regarder vers moi vous me tournez le dos. Et quand tout ira mal pour vous, vous m'appellerez en disant : « Viens nous sauver ! » (Jérémie 2.27, BFC).

À propos de ce texte, Jean Ansaldi signale que le prophète se doit d'être pertinent :

L'homme fabrique ses idéaux, il leur attribue une valeur et attend d'eux que, par un choc en retour, ils lui donnent un nom et une identité. Idole, idée, idéologie : ces termes sont de même racine et montrent que si aujourd'hui, nos idoles ne sont plus de métal mais de mental, nous leur attribuons une fonction comparable⁸¹.

L'argent et l'économie peuvent devenir des idoles, l'État peut être une idole, la race peut être une idole, la technique peut être une idole.

Quand Olivier Abel lui pose la question : « Peut-on dire que le système technicien est une religion aujourd'hui ? », Ellul répond sans hésitation : « Sans aucun doute, mais c'est plutôt la technique elle-même qui est divinisée, absolutisée. C'est-à-dire non pas la technique abstraite mais la technique dans ses aspects concrets. » Il poursuit son raisonnement en affirmant qu'on « recrée tout un paganisme avec d'innombrables petits dieux, non pas Jupiter et Vénus, mais les petits dieux quotidiens comme celui du seuil, etc. Maintenant nous avons la télévision, nous avons l'auto, nous avons tout un ensemble d'objets qui nous entourent, que nous considérons comme signifiants de notre vie, et en qui l'on se confie⁸² ».

Le rabbin Abraham Joshua Heschel, théologien et penseur juif américain du XX^e siècle, proposait comme définition de l'idole : « Une chose, une force, une personne, un groupe, une institution, une doctrine ou un idéal que l'on regarde comme suprême. Or, un seul est suprême : Dieu⁸³. » Le cœur de l'homme est religieux, en ce sens que, continuelle-

81. Jean ANSALDI, *Dire la foi aujourd'hui. Petit traité de la vie chrétienne*, Poliez-le-Grand, Éd. du Moulin, 1979, 32.

82. Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, p. 52.

83. Abraham Joshua Heschel, cité par Antoine NOUIS, *L'aujourd'hui du salut. Lecture actualisée de l'épître aux Romains*, Lyon, Olivétan, 2006, p. 32.

ment, il adopte une réalité du monde créé – l’adoration de la créature au lieu du Créateur – pour lui donner son cœur, son esprit et son intelligence, de sorte que toute relation au Dieu de la révélation est désormais impossible. Dans son livre *La Foi au prix du doute*, Ellul montre que l’idolâtrie est un obstacle majeur à l’évangélisation. « J’oserai même dire [...] : toute croyance est un obstacle à la foi. Toute croyance parce qu’elle satisfait le besoin religieux, parce qu’elle conduit à des choix spirituels qui sont des substituts de la foi, interdit la découverte, l’écoute, la réception de la foi révélée en Jésus-Christ⁸⁴. » Calvin disait déjà que « le cœur de l’homme est une boutique [...] pour produire des idoles⁸⁵ » (argent, sexe, sport, etc.). Le cœur humain travaille toujours d’une manière religieuse, mais dans une fausse direction, et se livre à l’idolâtrie.

Ellul nomme, avec beaucoup de finesse, les nouvelles idoles et nouveaux dieux de la modernité, « adorations collectives de notre temps⁸⁶ ». Sa perspicacité consiste à identifier ces nouveaux dieux : « Nous croyons en la technique. Nous en sommes les dévots. Et les grands prêtres de cette nouvelle religion sont non seulement les scientifiques et les techniciens mais les patrons des grandes entreprises et les hommes politiques qui affichent tous leur foi en la science et en la technique. » Ellul croit en l’existence de ces dieux mais il ne partage pas la foi de ses contemporains en ces dieux, et il refuse de croire en leur valeur, leur bonté, leur vérité, leur utilité, et leur gratuité⁸⁷.

Ellul pense qu’il faut détruire les faux dieux de la société moderne. Son discours prophétique de pourfendeur d’idole est un « non » ferme à la société occidentale qui se laisse séduire, voire hypnotiser, par le mythe du progrès de la technique, alors qu’il voit en elle la victime d’une régression de l’homme⁸⁸. En effet, « comme toutes les grandes civilisations, l’Occident est fondé sur une grande religion, la religion du progrès. Celle-ci est la croyance que la conquête de la nature humaine et non humaine donnera un sens à l’existence⁸⁹ ».

84. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*, p. 159.

85. Cité par A.R. KAYAYAN, « Notes sur la religion », *Études évangéliques* 1, janvier/mars 1972, p. 10.

86. Jacques ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 40.

87. Jacques ELLUL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987, p. 289.

88. Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul. L’homme qui avait presque tout prévu*, p. 34.

89. George Grant, cité par Louis VAILLANCOURT, *op. cit.*, p. 594.

Dans *La Foi au prix du doute*, Ellul affirme :

La religion de la science, ou celle de la raison, ou celle du marxisme, ou de la révolution, ou de la société, ou de l'*American Way of Life*, ou du socialisme espoir des peuples... toutes ces formes de religions séculières doivent être radicalement (dans leurs racines!) critiquées, ruinées, abattues, ridiculisées, sans pitié, sans répit par la foi en Jésus. C'est la religion qui est l'aliénation de l'homme⁹⁰.

Pour comprendre le combat acharné de ce prophète des temps modernes contre les nouvelles idoles, il faut prendre en considération la nature religieuse du cœur de l'homme, un « être théologique », ainsi que le rôle et la fonction de l'idole dans le monde moderne. Sur cette question, il y a convergence d'analyse entre Brian Walsh et Richard Middleton, dans *La Vision chrétienne du monde*⁹¹, et la démarche d'Ellul.

Pour ces auteurs, « il n'existe en fait que deux grandes réalités : le Créateur et l'être créé. Si donc nous n'adorons pas le Créateur, nous nous attachons à une réalité créée et nous lui donnons le statut de divinité⁹² ». La nature religieuse de l'homme ne lui permet pas « de *ne pas* adorer quelque chose ». Soit « nous faisons allégeance au Seigneur, le seul vrai Dieu », soit nous absolutisons « un élément de la création et nous l'idolâtrons⁹³ ».

Pour le théologien allemand Heinz Zahrnt, « que l'homme puisse – et doive – servir les idoles, c'est le signe infallible de son origine perdue et de son vrai destin⁹⁴ ». « L'idolâtrie, selon Zahrnt, est un théocentrisme négatif et, comme tel, le reflet inversé de la vraie foi en Dieu. Sans celle-ci, il n'y aurait pas celle-là, comme sans objet réel il n'y a pas d'image virtuelle⁹⁵. » Parce que le cœur de l'homme est religieux, il est donc « un éternel théocentriste⁹⁶ ». Pour Zahrnt, « tout homme est donc un "théocentrique", ouvertement ou secrètement, consciemment ou non, puisque tout homme a dans sa vie un essentiel auquel il se donne parce que cet

90. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*, p. 223-224.

91. Brian WALSH et Richard MIDDLETON, *La Vision chrétienne du monde*, Mery-sur-Oise, Sator, 1988, p. 73ss.

92. *Ibid.* p. 73.

93. *Ibid.*, p. 73.

94. Heinz ZAHRT, *À quoi sert le christianisme*, Paris, Le Centurion, 1976, p. 63.

95. *Ibid.*

96. *Ibid.*

essentiel lui donne tout⁹⁷. » Par conséquent, « il peut virevolter et tergiverser, tourner bride et tourner casaque, il ne peut se dégager de Dieu! Même l'athée n'y parvient pas. Il ne peut que devenir serviteur d'idoles⁹⁸ ».

Jacques Ellul, un prophète entre pessimisme sociologique et espérance chrétienne

Jacques Ellul, le prophète qui proteste, est aussi le prophète de l'espérance chrétienne, un des thèmes qu'il aborde dans un ouvrage important paru en 1970 : *L'espérance oubliée*⁹⁹.

Étienne Jurie prévient que « la pensée de Jacques Ellul serait tronquée si on occultait l'espérance qui s'ouvre toujours, quel que soit son discours. L'espoir existe, dit-il, à condition qu'il nous soit possible d'influer sur notre monde¹⁰⁰ ». Antoine Nousis, citant Saint Augustin : « L'espérance a deux enfants très beaux : ils s'appellent le courage et la colère », rappelle ensuite que « l'espérance traverse toute l'œuvre d'Ellul, c'est elle qui a permis que son pessimisme sociologique ne sombre pas dans un nihilisme désabusé. C'est l'espérance d'un Dieu qui a rencontré notre humanité et qui nous appelle à être témoins d'une bonne nouvelle plus grande, plus forte que les contraintes et les conditions de sociaux¹⁰¹ ». Et à ceux qui accusent Jacques Ellul d'être un prophète pessimiste, Jean-Claude Guillebaud rétorque : « faire d'Ellul un prophète pessimiste est un contresens. Ce serait oublier le versant théologique de son œuvre et de sa reformulation inlassable de l'espérance. Le nombre de fois où le mot espérance revient dans son œuvre est gigantesque¹⁰² ! »

Ellul l'affirme? dans l'article « Le défi et le nouveau » : « Cet "Éternel" auquel je crois, ne se fait connaître que dans l'histoire et le temps des hommes, et ne les en fait pas sortir. Mais je crois à une intervention possible de cet Éternel dans le cours du temps, qui peut se produire par la

97. *Ibid.*, p. 59.

98. *Ibid.*, p. 63.

99. Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*, Paris, Gallimard, 1972.

100. Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, p. 6.

101. Antoine NOUIS, préface de Jacques ELLUL, *Le défi et le nouveau*, p. 18.

102. Jean-Claude Guillebaud cité par Jean-Luc PORQUET, *L'homme qui avait presque tout prévu*, p. 223.

prière – et alors les conditions du combat humain changent. Une espérance naît parce qu'un vraiment nouveau devient possible¹⁰³. » Plus tard, en juillet 1987, dans l'entretien paru dans *Télérama* intitulé « La charrue et l'étoile »¹⁰⁴, à la question posée par le journaliste Jean-Claude Rapiengeas : « N'y a-t-il de sens à la vie que chrétien ? », il répond : « De sens heureux à la vie, certainement. Cela produit un optimiste invétéré qui vous fonde à croire que, quoi qu'il arrive, ça se terminera bien¹⁰⁵. »

Antoine Nouis, dans la préface du livre *Le défi et le nouveau*, revient plusieurs fois sur ce processus dialectique de l'œuvre d'Ellul : lucidité sociologique et espérance chrétienne; deux mots, « lucidité » et « espérance » qui qualifient le prophète vétérotestamentaire et qui, chez Ellul, sont étroitement liés. Pour lui, Ellul était un penseur chrétien d'une extrême lucidité, qui se révèle avec acuité dans toutes ses analyses de notre système économique, de la politique, de l'Église et des aliénations modernes revendiquées comme nouvelles libertés : les loisirs, le travail, la consommation, la technique, la sexualité. Mais une lucidité aussi accompagnée de l'espérance chrétienne : « L'Évangile lui a apporté à la fois l'espérance pour le monde et la bienveillance pour les personnes qui ont empêché que sa lucidité ne se transforme en cynisme¹⁰⁶. »

Jean-Claude Guillebaud voit dans l'idée chrétienne d'espérance chez Ellul, la reformulation du prophétisme juif qui se singularise par l'idée que le temps n'est pas circulaire mais linéaire : d'où le thème de l'attente, du projet, du cheminement. Il l'exprime ainsi : « Si nous sommes enracinés dans une mémoire, orientés vers un projet, une espérance, cela veut dire que nous sommes responsables du monde à venir¹⁰⁷. » André Wauchez, dans l'introduction de *Prophètes et prophétisme*, souligne lui aussi que « dans la perspective chrétienne, l'histoire des hommes s'inscrit dans l'histoire du monde; il s'agit d'une histoire linéaire qui se définit par rapport à l'au-delà et à la Révélation. Le point de départ en est la Création, le sommet l'Incarnation, gage de la Rédemption pour l'humanité, et le

103. Article paru le 21 septembre 1980 in Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, 2007, p. 77.

104. *Ibid.*, p. 272-276.

105. *Ibid.*, p. 273.

106. Antoine Nouis, préface de Jacques ELLUL, *Le défi et le nouveau*, p. 12.

107. Jean-Claude Guillebaud, cité par Jean-Luc PORQUET, *op. cit.*, p. 223.

point d'aboutissement la fin des temps, tenue pour une réalité historique qui sera suivie par le Jugement dernier¹⁰⁸ ». Pour notre auteur, la fonction principale des prophètes est de révéler le sens de cette histoire afin de permettre aux hommes de se situer dans le dessein de Dieu et d'y jouer le rôle que Dieu attend d'eux¹⁰⁹.

On ne peut séparer ces deux aspects du prophétisme d'Ellul : lucidité ou réalisme sociologique et espérance chrétienne. Sans l'espérance chrétienne, Ellul n'est autre qu'un « prophète désespéré et désespérant », et son analyse réduit le sujet à n'être que le jouet des contraintes sociales et apporte un sentiment de fatalité. C'est pourquoi il affirme que l'espérance chrétienne apporte « la possibilité toujours ouverte d'une action effective, d'une ouverture dans les situations paraissant les plus fermées, et d'espaces subsistants de liberté, qu'il s'agit seulement d'avoir la volonté de découvrir¹¹⁰ ». Mais sans lucidité, l'Évangile risque de manquer de pertinence, car la lucidité sociologique aide à comprendre la situation de l'homme à qui est adressée la proclamation évangélique.

Porquet conclut qu'à « une analyse sociologique de la technique d'un pessimiste radical, Ellul s'efforce d'opposer une belle espérance chrétienne pour faire de la foi chrétienne le dernier et le seul refuge contre la technique. Ce qui ouvre cette question : n'a-t-il pas noirci le tableau pour mieux indiquer où se trouve, selon lui, la lumière ? Ne peut-on pas avoir l'impression que, dans son œuvre sociologique, il a fermé les issues de manière à ce qu'il en reste une, Dieu¹¹¹ ? » Mais à ces questions, Ellul répond que ses ouvrages sociologiques et théologiques, bien que séparés, se complètent et que les questions soulevées dans son œuvre sociologique trouvent leur réponse dans son œuvre théologique¹¹².

Évaluation critique

Nous apprécions l'amour particulier qu'avait Jacques Ellul pour l'Écriture et l'étonnante agilité de son intelligence, qui le rend toujours

108. André VAUCHEZ, *Prophètes et prophétisme*, p. 16.

109. *Ibid.*

110. Jacques ELLUL et Didier NORDON, *L'homme à lui-même. Correspondance*, Paris, Éditions du Félin, 1992, p. 28.

111. Jean-Luc PORQUET, *Jacques Ellul. L'homme qui avait presque tout prévu*, p. 266.

112. *Ibid.*

stimulant et enrichissant¹¹³. Néanmoins, nous nous séparons sur bien des points de sa théologie : sa conception barthienne de la théologie et de l'Écriture¹¹⁴, sa doctrine du salut universel et de la création, etc.¹¹⁵.

Il nous paraît cependant important de faire une évaluation de sa doctrine de la création en rapport avec son éthique critique. Ellul apprécierait d'être discuté car il n'aimait aucun suivisme : « je n'encourage pas, disait-il, l'enthousiasme théologique, pas plus que le suivisme sociologique ou théologique¹¹⁶ ».

Toute l'œuvre d'Ellul est marquée par une *éthique critique* (la Chute) et une éthique de guérison (la Rédemption), conséquence normale de la négligence de l'éthique de la Création qui invite à la collaboration (participation) et à la valorisation du monde sans tomber dans sa divinisation¹¹⁷.

L'œuvre ellulienne est très critique à l'égard de la société et c'est peut-être là un des écueils de sa pensée. Ellul a été et reste un « créateur de dissonance » dans la société ainsi que dans l'Église. Comme le dit le sociologue Jean-Pierre Deconchy, il est comme « un témoin d'une autre voix, d'une façon de voir et de vivre, capable d'affirmer une différence, une altérité pour sortir des conformismes et du prêt-à-penser¹¹⁸ ». Son goût immodéré pour la provocation et la dramatisation¹¹⁹ provient peut-être d'une faiblesse théologique, la négligence du motif fondamental de l'Écriture : Création-Chute-Rédemption, et de la doctrine de la grâce commune.

113. Georges LAGARRIGUE, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue. Remarques critiques sur la pensée chrétienne de Jacques Ellul », *Ichthus* 46, 1974, p. 9.

114. « Je n'étais pas du tout libéral [...]. Il n'empêche que la critique des libéraux me paraissait sérieuse surtout la critique historique. Barth a fait quelque chose de prodigieux [...] il a dépassé le conflit orthodoxes-libéraux et il l'a dépassé grâce à la dialectique, il a intégré dans sa théologie tout ce que les libéraux avaient découvert et formulé. Il a notamment réintégré le mythe comme moyen de compréhension du texte biblique » (Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 73).

115. *Ibid.*, p. 55, 187; voir aussi Jacques ELLUL, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1987; Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, p. 60.

116. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 189, 142-143.

117. Voir Frédéric DE CONINCK, « Une lecture de la société à partir de la triade Création, Chute, Rédemption », *La Revue Réformée* 168/2, 1991, p. 31-42.

118. Cité par Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, p. 267-268.

119. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 195.

Ce manque dans la pensée chrétienne d'Ellul voile la richesse du *pen-
seur de l'espérance* qu'il a souhaité être, en faisant de lui un *penseur de la
chute* par son insistance sans nuance sur ses effets.

Pour Ellul, depuis la Chute, le monde est séparé de Dieu et donc « mauvais¹²⁰ ». Une affirmation qui conduit à se demander, avec Jean-Marc Berthoud, si Ellul n'est pas tombé dans un écueil : le pessimisme religieux¹²¹, l'anarchisme socio-politique¹²², le mépris et la diabolisation de la création et des institutions (l'ordre), qu'il voit toujours comme menaçantes, écrasant l'homme, le privant de sa liberté et de sa spontanéité (imagination) et aussi de sa capacité d'inventer leur mode de vie¹²³. On pourrait même soupçonner Ellul d'une sorte de « fascination morbide pour la Chute¹²⁴ », comme beaucoup de protestants évangéliques d'ailleurs.

Frédéric de Coninck postule que Jacques Ellul « a été le porte-drapeau de cette vision d'une coupure totale entre le monde tel qu'il est aujourd'hui et tel que Dieu l'a créé initialement », et il estime que c'est sa dialectique qui l'a sauvé du « relativisme total » où conduit généralement ce genre de posture intellectuelle¹²⁵.

Le motif créationnel permet de dire que le chrétien n'est pas appelé à diaboliser, rejeter ni mépriser les progrès techniques, mais à les accompagner pour un meilleur usage. Henri Blocher rappelle que « le mal n'est pas dans le bien que Dieu a créé, mais dans le refus de l'ordre que Dieu a institué pour la jouissance du monde¹²⁶ ». Le péché est donc désordre, chaos dans l'harmonie du monde, c'est le renversement de l'ordre de la réalité créée par Dieu. Il s'accompagne d'une aliénation des relations humaines ainsi que de « l'altération des hiérarchies et des harmonies originelles¹²⁷ ».

120. *Ibid.*, p. 55-56.

121. *Ibid.*, p. 54-55.

122. *Ibid.*, 172-173.

123. Olivier ABEL, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu*, p. 56; cf. Jacques ELLUL, *À temps et à contre-temps*, p. 174-175.

124. Frédéric DE CONINCK, « Une lecture de la société à partir de la triade Création, Chute, Rédemption », p. 31.

125. *Ibid.*, p. 32.

126. Henri BLOCHER, *Révélation des origines*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988, p. 136.

127. *Ibid.*, p. 138.

Bien comprendre la doctrine de la création encourage à fonder une éthique de participation ou de collaboration. Dieu a confié à l'homme un mandat culturel : cultiver et garder le jardin (Gn 2.15), dont il ne s'est pas repenti malgré la Chute, comme en témoigne Apocalypse 21.24-26¹²⁸. Par conséquent, le diable et le péché ne créent ni n'inventent rien mais gâtent, dégradent, déforment et défigurent tout ce que Dieu a créé. « Seul Dieu est Créateur; Satan peut accuser, diviser, tromper, mais jamais créer une réalité qui existerait à côté ou par-dessus la création de Dieu. Donc, il subsiste toujours quelque chose de l'œuvre de Dieu, même si le mal en a détruit une partie, il ne l'englobe jamais totalement¹²⁹. »

Malgré l'arrivée du péché et ses conséquences dans la création, Dieu continue de prendre soin de sa création en limitant le mal, et en inspirant les hommes par son gouvernement providentiel. Donc la question de la technique, en tant que progrès de l'humanité, nous intéresse. C'est la grâce commune qui fonde et autorise les institutions humaines, la science, la technique, la médecine, la politique, l'économie – « maîtrise donc de la création » – qui ont pour but de participer à la création et à sa préservation¹³⁰.

Comme le note Frédéric de Coninck, « s'enfermer dans une éthique de la Chute, une éthique critique, c'est se retirer dans un splendide isolement plein de ressentiment et de mépris pour l'humanité¹³¹ ». C'est peut-être cet enfermement qui fait dire à Jean-Marc Berthoud, sans nuance : « Ellul aboutit ainsi justement à ce que l'on peut appeler une démonisation du monde, de la politique, de la guerre, de l'administration, de la technique etc., et, en fin de compte, de la création elle-même¹³². » Dans *La foi au prix du doute*, Ellul affirme que « l'accumulation du mal, la montée des périls, c'est la politique, et elle seule, qui les

128. Voir, à ce propos, Richard MOUW, *La culture et le monde à venir*, Méry-sur-Oise, Sator, 1988.

129. Frédéric DE CONINCK, « Une lecture de la société à partir de la triade Création, Chute, Rédemption », p. 36.

130. Voir Brian WALSH et Richard MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, p. 60-69.

131. Frédéric DE CONINCK, « Une lecture de la société à partir de la triade Création, Chute, Rédemption », p. 42.

132. Jean-Marc BERTHOUD, « Jacques Ellul et l'impossible dialectique entre Marx et Calvin », *La Revue réformée* XXXIII/4, 132, 1982, p. 185.

produit. Elle est l'image actuelle du Mal absolu. Elle est satanique, diabolique, le lieu central du démoniaque. Et quand je dis politique, je ne vise pas l'État. C'est un autre problème¹³³ ».

Dans, *Sans feu ni lieu*, Ellul va jusqu'à dire que « Caïn crée la technique¹³⁴ ». C'est lui aussi qui fonde la première ville. Il construit, ce faisant, un ensemble qui n'est, en rien, l'expression d'un mandat créationnel. Il s'agit, au contraire, d'une « contre-création¹³⁵ »; Caïn invente quelque chose que Dieu n'avait pas voulu : « La ville est création de l'homme séparé de Dieu, œuvre majeure et indépendante de l'homme, innovation de la révolte¹³⁶. »

N'est-ce pas là négliger la grâce, la nécessaire lecture du monde à la lumière du motif fondamental de l'Écriture et de la grâce commune de Dieu, qui limite le mal dans sa création ?

Conclusion

Les réserves que nous pouvons avoir ou les critiques que nous pouvons formuler à l'égard de l'œuvre d'Ellul n'enlèvent rien à la richesse de sa pensée et de son œuvre théologique. Plus je lis Ellul, plus je suis convaincu que le qualificatif de « prophète des temps modernes » est celui qui permet le mieux de rendre compte de son œuvre d'éthique critique. Ellul n'était pas un « prophète inspiré » ni un « prophète charismatique », mais il était un prophète en ce sens qu'il était conscient de la mission prophétique du chrétien et de l'Église. Pour Antoine Nouis, Ellul tirait sa source d'inspiration de sa lecture des prophètes bibliques de l'Ancien Testament¹³⁷.

Toute sa vie, Ellul s'est efforcé d'être un témoin du Christ, essayant de construire une éthique chrétienne qui réponde aux exigences de son temps. Son mérite, c'est d'avoir été avant tout un penseur chrétien qui a eu le courage de mettre la foi au cœur de sa pensée, imbriquant ses œuvres sociologiques et théologiques.

133. Jacques ELLUL, *La foi au prix du doute*, p. 279

134. Jacques ELLUL, *Sans feu ni lieu. Signification biblique de la grande ville*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 35.

135. *Ibid.*, p. 157.

136. *Ibid.*, p. 92.

137. Antoine NOUIS, préface de Jacques ELLUL, *Le défi et le nouveau*, p. 11.

Ellul prenait très au sérieux la mission et le rôle du chrétien ou de l'Église dans le monde, d'où le titre que porte son livre-phare : *Présence au monde moderne*. Il affirme que la vraie question n'est pas : comment témoigner dans un monde rationalisé et sécularisé, mais : comment témoigner de la foi au milieu de toutes les croyances et des nouveaux mythes¹³⁸. La distinction qu'il établit n'est pas simplement méthodologique; elle est aussi sociologique, philosophique et théologique. Le monde moderne est un monde religieux, peuplé de dieux, de croyances et de mythologies : communisme, nationalisme¹³⁹, qui ne se soucie plus guère de « la Vérité, parce que, même très pauvre, il est richissime en vérité : il a pour lui la vérité de la Science, de la Médecine... et cela lui suffit bien. Il a sa plénitude de vérité : que viendrait y ajouter la vérité évangélique¹⁴⁰? » D'ailleurs, nous ne devons pas nous faire d'illusion, car « malgré l'humanisme et le sécularisme qui l'animent, la culture occidentale a, en fait, servi d'autres dieux, nombreux : des réalités créées, bonnes en elles-mêmes, que nous avons absolutisées de manière idolâtre et que nous avons honorées religieusement dans l'espoir qu'elles nous apporteraient la plénitude tant désirée¹⁴¹ ».

Une des grandes orientations de la liberté vécue dans le monde par le chrétien, c'est la mission, c'est-à-dire la présence au monde : « il faut, dit Ellul, par ses témoins, que Jésus-Christ soit présent à toute chose qui existe sous le soleil. Il faut qu'il y ait des chrétiens participants à toutes les activités, à toutes les entreprises¹⁴². » Autrement dit, la foi ne doit pas être une affaire privée, intérieure et cachée : toute religion inspire évidemment un mode d'être, une « morale », un comportement aussi bien dans le domaine de la vie privée que dans celui de la vie publique et politique¹⁴³. Elle se déploie dans la sphère publique à partir d'un enracinement profond dans le cœur de l'homme, en un *style de vie chrétien*¹⁴⁴.

138. Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*, Paris, Seuil, 1972, p. 81.

139. *Ibid.*, p. 81ss.

140. *Ibid.*, p. 82-83.

141. Brian WALSH et Richard MIDDLETON, *La vision chrétienne du monde*, p. 177.

142. Jacques ELLUL, *Les combats de la liberté. Éthique de la liberté*, vol. 3, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1984, p. 12.

143. Jacques ELLUL, *Penser globalement agir localement*, p. 35.

144. Cf. Jacques ELLUL, *Présence au monde moderne*, p. 129ss.

Le défi est de faire intervenir la grâce et l'espérance au cœur de la cité, par le déblaiement des fausses questions et la démythification des illusions, pour saisir la réalité qui se trouve derrière les apparences. « Contre notre sensibilité anthropocentrique, qui veut toujours séparer ce qui est du domaine de Dieu et ce qui est du nôtre – la tentation de séparer le sacré et le profane –, il faut maintenir le droit imprescriptible de Dieu à être le Maître de l'homme dans sa vie entière¹⁴⁵. »

À la sécularisation de l'Occident – qui est essentiellement un monde sacré¹⁴⁶ –, Jacques Ellul répond par l'universalité de l'Évangile et la seigneurie de Jésus-Christ sur tous les domaines de l'existence. La foi chrétienne est universelle, car nous devons voir tout ce qui existe à la lumière du Dieu créateur, juge et rédempteur (sauveur) du monde.

Nous pouvons appliquer à Jacques Ellul ce que Bruno Chenu dit du prophète : que sa pensée se situe dans la perspective de la rencontre entre l'actualité du monde et la responsabilité de l'Église ou des chrétiens. Ellul transgresse un des interdits de la pensée occidentale dominante, les cloisonnements qu'elle a multipliés entre le politique, le social et le religieux, et dans lesquels elle nous a enfermés depuis déjà plusieurs siècles¹⁴⁷.

145. Jean-Marc DAUMAS, « Que ton règne vienne », *La Revue réformée* 124/4, 1980, p. 327-328.

146. Jacques ELLUL, *L'espérance oubliée*, p. 81.

147. Bruno CHENU, *L'urgence prophétique*, p. 8.

Recensions

Lytta Basset, *Oser la bienveillance*, Paris, Albin Michel, 2014, 426 pages, 22 euros



Il y avait en Israël des prophètes fort populaires. Leur message encourageait, consolait, plaisait à la plupart. Ils clamaient *Šâlôm, Šâlôm!* Seul petit problème : ils mentaient, car ils ne promettaient qu'une paix illusoire et le SEIGNEUR ne les avait pas mandatés (Jr 6.14; 8.11; Éz 3.10). Ainsi Sédécias face à Michée (1 R 22), Hanania face à Jérémie (Jr 28).

On frémit de se rappeler leur triste exemple quand on ouvre le dernier livre de Madame Lytta Basset (désormais : LB), dont le message se veut si positif. Dans la ligne de ses

précédents ouvrages (mais seul le dernier sera ici pris en compte), il s'inscrit dans son projet « de réhabiliter l'être humain » (p. 14). LB met en valeur, chez les humains, une pulsion de bonté et de solidarité (p. 132). Elle se réjouit : « Tout se passe donc aujourd'hui comme si, progressivement libérés de l'obsession du péché, nous investissons notre énergie dans la lutte contre les injustices » (p. 16). Il faut « dire avec M. Bellet : "Il n'y a pas d'homme condamné" – ni moi ni personne » (p. 269; cf. p. 58, 76, « une Voix pure de toute condamnation et de tout reproche », etc.). *Šâlôm!*

Ne pas conclure trop vite, cependant : il ne suffit pas d'être sinistre pour être authentique. Le message de la paix peut venir en vérité de Dieu, comme Jérémie le marque lorsqu'il affronte Hanania (Jr 28.6-9). Les vrais prophètes prophétisent aussi la grâce, la délivrance, la paix. Le livre de LB mérite donc un examen attentif, d'autant plus qu'il est, quand même, moins unilatéral que ne le suggèrent les citations déjà faites.

LB commence par un coup d'éclat : le titre est superbe, *Oser la bienveillance*. Ce titre résume bien ce qu'elle veut communiquer tout au

long. On ne peut pas ne pas observer, en même temps, que la bienveillance qu'elle démontre reste (comme il est fréquent) « à géométrie variable ». Ministre, sauf erreur, d'une Église réformée, LB aligne les formules les plus dures pour l'héritage des Réformateurs. Elle le dénonce comme « un héritage toxique » (sous-titre, p. 77ss). Elle parle à leur propos de « lavage de cerveau » (p. 39). Citant Luther, dans sa polémique contre Érasme, elle s'exclame : « Peut-on imaginer un Dieu plus pervers ? » (p. 84). Je n'ai trouvé en tout qu'une ligne plus favorable, sur Luther (p. 338), aucune pour Calvin. Le contraste étonne avec le recours fréquent et laudatif aux auteurs juifs (sélectionnés, il est vrai), les sourires adressés à l'Orthodoxie orientale, et même au Dalaï-lama : « Dès qu'un "messager" de Dieu nous reçoit dans une atmosphère de bienveillance, le Dieu qui le fait vivre s'incarne devant nos yeux : toute sa personne nous parle de la Bienveillance. Pensons au dalaï-lama... » (p. 308). Une remarque d'un éditeur de France-Culture m'est revenue à la pensée : il relevait la contradiction de beaucoup de nos intellectuels, sans cesse à prêcher l'ouverture à l'autre, et fermés, avec mépris, voire avec rage, à l'altérité de la tradition léguée par leurs ancêtres. Un nom revient chez LB, presque toujours fleuri de louanges : celui de Jean-Jacques Rousseau (j'ai noté : p. 15, 18, 94, 109, 137, 142ss, 156-157, 164-165, 278, 294, 304, 309, 316). Tout en célébrant sa théorie éducative, et sa

« clairvoyance prophétique », LB note brièvement que Rousseau a lui-même abandonné ses enfants à l'Assistance publique, mais en l'excusant vite par les malheurs de son enfance (p. 144). Une seule fois, elle déplore franchement quelque chose : « Point aveugle, même chez Rousseau » ; c'est quand Rousseau, traitant de l'enfant, recommande malgré tout de « ne pas céder à ses caprices » (p. 164-165). Plus rousseauiste que Rousseau... LB promeut une sorte de néo-rousseauisme moderne-post.

La première partie du livre (jusqu'à la p. 110) est intitulée « les Ravages de la doctrine du péché originel », et LB y revient souvent ensuite, écrivant, par exemple, que « les ravages provoqués par la doctrine du péché originel relèvent d'une maltraitance collective très profonde » (p. 169). Le dogme, contradictoire, non-biblique et surtout nocif, est une invention de s. Augustin, qui n'a pas compris Romains 5 (p. 56-57) « Les Pères grecs ont une vision saine et positive de la nature humaine... » ; « On ne dira jamais assez qu'une telle perception de la nature humaine était également partagée par les Pères latins jusqu'à s. Augustin... » (p. 41-42). « Pour les auteurs des deux premiers siècles ou, du moins, jusque vers le dernier quart du II^e siècle, il n'y a pas de catastrophe primordiale » ; pour s. Irénée, il n'y a pas remontée après chute mais ascension vers avenir promis (p. 61), l'image de Dieu n'est pas perdue (p. 300). Le dogme est étranger au judaïsme : une telle doctrine

« est seulement évoquée dans le bas judaïsme, dans la littérature apocalyptique du I^{er} siècle, mais pour y être tour à tour exposée et rejetée » (p. 55). Hélas ! L'influence de s. Augustin (dans lequel LB reconnaît une complexité pour elle contradictoire, p. 28-29, cf. p. 42-43) l'a imposée pour son malheur à l'Occident. La définition augustinienne de s. Anselme est dite une « aberration » (p. 16) et les Réformateurs sont si durement tancés pour avoir adopté la doctrine (p. 37ss). C'est une originalité de l'analyse de LB que de voir dans la *modernité*, qui a depuis belle lurette jeté par-dessus bord le dogme augustinien, le prolongement de cette « vision noire » de l'humanité. Elle incrimine en particulier la *psychanalyse* (ce qui conforte mon sentiment qu'il y a en effet une convergence avec l'anthropologie que je crois biblique), qui « sent à plein nez la théorie du péché originel » (p. 90). La « vision négative de l'humain » s'y prolonge : « Freud lui a donné ses lettres de noblesse "scientifiques" » (p. 98) ; Jung voit aussi le siège du mal dans la nature humaine (p. 99) ; des travaux minoritaires.

Le rejeton le plus efficace du dogme « toxique », c'est la répression éducative (p. 78). LB insiste sur ce facteur, capital à ses yeux, et consacre toute une section à cette « violence » (p. 141ss), en se référant à l'inévitable Alice Miller (p. 145) et à d'autres travaux. Là aussi, elle déplore que huit sur dix des penseurs autorisés soient « aveuglés sur cette dimension essentielle » (p. 154). Elle mentionne loya-

lement que la même violence sévit dans les écoles coraniques et boudhistes : le fait pourrait remettre en cause le rôle qu'elle attribue à la doctrine du péché originel, mais elle se contente de se réjouir de la sécularisation (p. 159).

La violence subie par l'enfant n'est pas seulement celle de l'éducation traditionnelle (dans quelle grande civilisation est-elle absente?), mais déjà celle de la naissance. LB brosse un tableau assez horrible du traumatisme de la venue au monde, ce « désastre » (p. 118-119). Sa marque explique en partie la vision négative de la vie. LB propose à la fois une image très « rose » de l'enfant dont elle glorifie souvent l'innocence : « le petit enfant est la Bienveillance faite chair » (p. 315, cf. p. 36), et une image « noire » de la réalité où il est projeté. « À l'aurore de notre vie, notre réalité première, à tous, a bel et bien été une dépendance et une impuissance radicales face à ce qui nous faisait mal » (p. 211) ; « ...la condition humaine originelle : l'immersion dans une souffrance que les mots ne parviennent que partiellement à humaniser » (p. 212). Elle interprète même à partir de cette épreuve le *tohu-bohu* de Genèse 1.2 (la paire de termes souvent traduite « vague et vide »), pour elle le chaos réel préalable à la création (p. 215-216).

Le préalable du chaos caractérise la façon de comprendre la création (si l'on peut encore parler de création). LB exclut la création *ex nihilo* (p. 263-264). Le chaos est une force négative ;

« sauvage, dangereuse » (p. 47); de cette force constamment à l'œuvre la « création » à tout instant nous « sauve » (p. 220). On peut interpréter celle-ci comme le combat de Dieu, incessant (p. 256-257). On peut aussi dire que l'exil en fait nécessairement partie, il est « fondateur du monde » (p. 224, emprunté à C. Chalier). La *division* de notre réalité en résulte (p. 246ss), y compris la présence du « mauvais penchant » en même temps que du bon dans le cœur humain, les deux se proposant au libre-arbitre (cf. p. 257).

Sur de telles bases, LB combine deux accents. Elle peut reconnaître la *malfeasance* mêlée au malheur, dans un mélange inextricable (p. 191). Son « optimisme » ne la conduit pas à la négation pure du mal commis. Elle en parle aussi avec vigueur. Elle sait évoquer avec force la « chaîne mortifère » des violences, transgénérationnelles (p. 200). Mais, simultanément, elle refuse toute idée de culpabilité et de condamnation. Il nous faut « lâcher définitivement notre amalgame obsessionnel faute-punition-mérite » (p. 334). De l'exil d'Adam et Ève, elle écrit : « Loin d'être une punition divine » (p. 228). L'enfer n'est, bien sûr, qu'un symbole (p. 255). « Chez Jean, énonce LB, le péché n'est jamais une réalité objective, qu'on pourrait détacher de la relation vivante entre Dieu et chaque être humain » (p. 230; cette proposition est ambiguë, dans la mesure où la réalité objective du péché, fortement attestée par plusieurs textes, par exemple Os 13.12 ou Rm 3.25, est incluse dans la

relation). Elle traite négativement l'idée de « rendre des comptes » (p. 352). Elle n'aime pas parler de « repentance » : « quand on parle de repentance, on est dans le registre moral de la faute, de la culpabilité, du pardon... » (p. 261).

Cette orientation affecte le sens de la grâce. LB trouve que, dans le Psautier, « le pardon des fautes ne se rencontre qu'assez rarement » et que « le Nouveau Testament ne parle du péché que pour le déclarer évacué dès qu'on est en relation avec Jésus » (p. 231). « Ainsi, continue-t-elle, il est frappant de voir le peu d'importance qu'a la confession des péchés dans le Nouveau Testament. *Paul lui-même ne prie jamais pour la rémission des péchés!* » (p. 232, italiques de LB – faut-il penser qu'il ignorait ou écartait le « Notre Père »?). LB apprécie que le P. Bobrinskoy veuille changer le verset en « voici l'Agneau de Dieu qui enlève la *misère* du monde » (p. 193; j'ai connu ce théologien plus fidèle au texte). Elle dénigre « l'obsession d'un salut strictement *personnel* » (p. 73). Elle s'accorde avec le P. Martelet en estimant que « l'amour de Dieu ne se mesure pas d'abord au fait qu'il nous sauve du péché... » (p. 74).

La dernière citation doit sans doute s'entendre du péché compris comme une « réalité objective », référée à la loi de Dieu, car le message positif de LB réinterprète le péché comme isolement, « la non-relation à l'Autre » (p. 228; elle emploie la majuscule pour englober à la fois celle aux autres et au Tout-Autre). C'est du péché ainsi conçu que la Bienveil-

lance nous libère! La force de Pâques fait sortir de l'enfermement, du repli sur soi (p. 258; Dieu ne nous reproche pas le chaos original mais nous demande de ne pas nous couper des autres). LB insiste pour tenir à distance les catégories morales (p. 52, 137, 294). Elle mise sur la popularité du « relationnel »; « ce qui parle en nous », c'est « tout ce qui fait sens *en direction des autres* » (p. 293); c'est l'empathie qui donne tous les courages (p. 382) et responsabilise, là où la culpabilité étouffe et paralyse (p. 314). Le don de Dieu, « c'est l'Ouverture empathique aux vivants » (p. 140).

Pour avancer sa thèse, LB joue d'une verve assez talentueuse et donne une forme *scientifique* à son argumentation : citations nombreuses avec références, et recours aux langues bibliques originales. Ainsi crédibilise-t-elle, pour son public, ce dont elle est convaincue; ainsi s'expose-t-elle aussi à l'examen des preuves. Ici les choses prennent un tour problématique – et il est pertinent que je présente quelques échantillons. Dans son aversion pour toute idée de condamnation, LB traduit le grec *enochos* en Marc 3.29 par « assujetti, asservi, esclave » (d'une faute éternelle), et s'exclame : « J'avoue ne pas comprendre pourquoi la *TOB* traduit *enochos* par "coupable [de péché]" et Chouraqui [HB : même Chouraqui!] "passible [de faute]" » (p. 356). Outre les données contextuelles qui appuient fortement la traduction de la *TOB*, comme l'usage habituel du Nouveau Testament

(toutes les occurrences sauf une), notre théologienne ignore ce qui ressort du gros Bailly (*sub voc.*) : le sens « asservi » commande normalement le datif, et le sens « coupable, passible » le génitif – ainsi en Marc 3.29. En Deutéronome 30.19, LB refuse de traduire « Choisis la vie » comme on fait d'ordinaire, et veut comprendre le verbe au passé, soutenant sa vision positive : « Moi je sais que *tu as déjà choisi la vie* [...], fais-toi confiance... ». Elle plaide : « En hébreu, le verbe "choisir" est au mode accompli, qui indique une action déjà accomplie dont l'effet perdure » (p. 122). Mon sang d'ancien prof. d'hébreu biblique n'a fait qu'un tour! LB n'a pas vu que la forme est précédée par le *waw* dit *consécutif* ou *conversif*, parce qu'il *convertit* l'accompli en inaccompli (la présence de l'accent, *'azlâ*, sur la troisième syllabe exclut toute contestation). Ainsi la traduction au futur ou à l'impératif (comme dans la LXX) est la seule admissible. Je n'adopterais certainement pas la traduction prétendument littérale proposée du Psaume 51 (p. 53). Dans l'oraison dominicale, la clause sur la rémission des dettes est l'objet d'un commentaire au service de l'orientation générale : « L'emploi du verbe grec au parfait – "comme nous *avons remis*" – montre que, dans l'esprit de Jésus, le rétablissement de la relation entre nous, les humains, est primordial et prioritaire » (p. 253). Manque de chance : le verbe, *aphèkamen*, n'est pas au parfait mais à l'aoriste! (Je faisais la même erreur d'analyse grammaticale jusqu'à récemment, quand

j'ai préparé une prédication sur le passage!) Parfait ou aoriste, le verbe *peut* être traduit au passé mais cela ne s'impose pas : parmi les usages du parfait comme de l'aoriste il y a un sens « présent » plus ou moins dramatisé – option que soutiendrait la version de Luc 11.4, qui a le présent ordinaire. La parabole de Matthieu 18.21-35 jette un doute sur la priorité du pardon accordé aux autres. LB déclare : « le péché ne se dit *jamais* en termes de nature » (p. 229). Elle néglige évidemment Éphésiens 2.3, qui précise « par nature » (*phusei*); plus largement, le thème de la *chair* n'est pas étranger à l'idée de nature, et Jésus souligne que ce qui est né de la chair ne peut voir le royaume de Dieu (Jn 3.3-6).

Pour dévaluer l'interprétation que fait s. Augustin de Romains 5, LB rédige des lignes significatives : « On sait par s. Jérôme que Paul dictait ses lettres en araméen et que Timothée les traduisait en grec – d'où la difficulté de certaines phrases dans nos traductions françaises. Or s. Augustin s'est beaucoup appuyé sur Paul pour élaborer sa doctrine du péché originel. Mais de son propre aveu il n'avait jamais pu apprendre le grec correctement; il travaillait donc à partir de la traduction latine, la Vulgate, qui plus est dans un exemplaire incorrect et lacunaire » (p. 56-57). Je ne conteste pas l'attribution à s. Jérôme de l'opinion citée (LB ne donne aucune référence, et une enquête rapide dans les œuvres de Jérôme ne m'a pas permis de la retrouver; dans son *Tableau des écrivains ecclésiastiques*

*il dit seulement que l'Épître aux Hébreux a été rédigée par Paul en hébreu, ce qui explique sa différence de style; dans sa réponse à la 11^e question d'Hedibia, il parle de Tite servant d'interprète à Paul, mais il ne s'agit pas de la rédaction des épîtres). Mais si le docte ermite de Bethléem a été capable d'une naïveté aussi énorme, je ne connais personne, parmi les spécialistes du Nouveau Testament, qui soit prêt à la gober! Quant à la connaissance du grec de s. Augustin, qu'il a fait progresser au cours de sa vie, une notice de l'érudit A. Solignac, « à quel point Augustin savait-il le grec? » (*Les Confessions*, livres I-VII, Bibliothèque augustiniennne, Desclée De Brouwer, 1962, p. 662) informe exactement : « il convient de ne pas exagérer les aveux d'ignorance » d'un passage; l'éducation était bilingue, et ses « connaissances de base lui ont permis, dès 395, de réviser la Bible sur la version des Septante avec beaucoup de précision et de sûreté », et il s'est probablement remis plus tard à l'étude de la langue grecque. J'ai remarqué dans la *Cité de Dieu* XIII, 24, un passage où il discute la distinction entre les mots grecs *pneuma* et *pnoè*. Parler de la Vulgate est aussi plutôt anachronique : c'est de la *Vetus latina* que se servait l'évêque d'Hippone. Quant à sa traduction du *eph'ô* de Romains 5.12, cause de la distorsion selon LB (p. 59), sans la reprendre à mon compte, je relève que des modernes de grande autorité exégétique l'ont encore défendue (Cranfield, dans son*

grand commentaire, I, 276, cite W. Manson et N. Turner).

J'aimerais aligner mes objections à la traduction adoptée de Gn 1.1-2, « En un commencement où Dieu créa le ciel et la terre, la terre était... » (p. 212, 215, cf. p. 266), qu'a introduite, semble-t-il, Abraham ibn Ezra (1092-1167) et qu'aucune version ancienne n'atteste, mais dans la mesure où l'affaire est discutée par les spécialistes, je la laisse de côté. À propos du rejet de la création *ex nihilo*, je signale seulement une inexactitude de traduction du verset de 2 Maccabées 7.28 qui l'affirme (p. 264 note, emprunt à Castel) : « ce n'est pas par des réalités existantes que Dieu les a faites » – la préposition n'est pas « par » mais « à partir de » (*ex*). Certes, l'expression biblique n'est pas « du néant » mais « de Lui » (1 Co 8.6; Rm 11.36) : ce qui est plus fort, car elle écarte l'interprétation, qu'on a vue, du « néant » comme quelque chose, le chaos préalable !

Sur tous ces cas d'erreurs manifestes, on observe qu'elles sont portées et poussées par la volonté de prouver la thèse. Il y a là un avertissement. Le danger est là, qui nous guette tous, de la science des « demi-habiles » (pour parler comme Pascal). Cette science éblouit, séduit, intimide, ceux qui ne sont « habiles » qu'au tiers ou au quart. C'est une puissance d'égarement.

Les erreurs démontrées ne sont qu'un symptôme d'un trait plus général. Le traitement de l'Écriture Sainte est, disons, très « libre », contestable. La sélectivité opère sans ménagement

et, d'autre part, l'exégèse invoque souvent des sens étymologiques ou *a priori* étrangers au contexte pour justifier une lecture peu naturelle. Sélectivité : LB ratisse ce qui lui paraît aller dans la direction de sa thèse, ce qui est normal; ce qui l'est moins, c'est qu'elle ignore les autres données et donne l'impression qu'elles n'existent même pas. Dans tout l'enseignement de Jésus, « je ne trouve pas l'ombre d'une condamnation, écrit LB, encore moins une mise en accusation de la nature humaine » (p. 56). Elle passe sous silence le « méchant que vous êtes » (Mt 7.11), et les si nombreuses annonces du jugement et de la géhenne. Elle tire de Matthieu 18.10 et 19.14 son idée que le Royaume de Dieu appartient aux enfants (p. 37) et elle glorifie leur innocence : elle ne tient pas compte de la nuance qu'introduit le mot « tels » (tels des enfants), de la possibilité que Jésus pense à la nouvelle naissance, et de la précision « qui croient en moi » en 18.6, de la mention d'une démarche de réception du Royaume dans les parallèles de Marc et Luc. Les enfants ne sont pas dans le judaïsme des symboles d'innocence mais d'insignifiance (la leçon de Mt 18 est d'abord d'humilité). Quand LB affirme que le « Nouveau Testament emploie rarement le substantif "pécheur" pour parler de l'être humain » (p. 230), elle me paraît négliger beaucoup de textes, à moins de jouer sur le terme « substantif ». Elle écrit encore : « Ce qui a complètement bouleversé la vie de Paul, c'est la révélation que tous les humains, y compris lui-même, par le

simple fait d'être humains, sont accueillis sans condition, dès leur naissance et quels que soient leurs actes, par Celui en qui n'existe aucune condamnation » (p. 58), on se demande ce qu'elle fait de la condition de la foi, et d'un passage comme 2 Thessaloniens 1.5-9, où le juste jugement de Dieu rétribuera d'affliction ceux qui affligent les chrétiens, punira ceux qui ne connaissent pas Dieu et n'obéissent pas à l'Évangile, exécutera un châtement de ruine éternelle! Semblable partialité de l'information quand on lit, à propos de la mort en Genèse 2-3 : « Tous les exégètes aujourd'hui le reconnaissent enfin : il s'agit de la mort spirituelle et non biologique » (p. 46) – tous, sauf ceux qui ne sont pas de cet avis, et qui ne sont pas si rares! Ou quand on retire l'impression que le judaïsme a ignoré ou rejeté l'idée que la désobéissance d'Adam et Ève affecte gravement leur descendance; or l'Écclésiastique (Si 25.24) déplore : « La femme est à l'origine du péché, et c'est à cause d'elle que tous nous mourons » (*TOB*); l'Apocalypse syriaque de Baruch (II Baruch) s'exclame : « Oh! qu'as-tu fait, Adam, à tous ceux qui sont nés de toi? Et que dira-t-on à la première Ève, qui a obéi au serpent? Car toute grande multitude s'en va à la corruption et ils sont sans nombre, ceux que le feu dévore » (48.42-43, p. 1522 dans les *Écrits intertestamentaires* de la Pléiade); IV Esdras enseigne qu'« un grain de mauvaise semence a été semé au commencement dans le cœur d'Adam; combien de péchés n'a-t-il pas pro-

duit jusqu'à maintenant et combien n'en produira-t-il pas jusqu'au temps de la moisson? » (4.30, *ibid.*, p. 1405), et interpelle Adam : « Ô toi, Adam, qu'as-tu fait? Car si tu as péché, ta chute n'a pas été la tienne seulement, mais aussi la nôtre, à nous tes descendants » (7.118, *ibid.*, p. 1429), avec la mort pour conséquence. Semblable décalage sur les Pères de l'Église avant s. Augustin. Certes, celui-ci a défendu la doctrine avec une force et une clarté sans précédent, mais c'est Tertullien, deux siècles plus tôt, qui parle de « tare originelle » (*vitium originis*, dans le *De anima*, 41.1-2), et s. Ambroise a déjà une doctrine assez nette. Du côté grec, s. Justin parle dès le milieu du II^e siècle, de la race (*genos*) des hommes « qui est tombée depuis Adam sous [pouvoir de] la mort et l'erreur du serpent » (*Dialogue avec Tryphon*, 88.2); s. Irénée, s'il considère que l'image de Dieu subsiste, estime que la « ressemblance » est perdue, et, s'il atténue la responsabilité de l'homme, attribue néanmoins à son « apostasie » que les humains aient été livrés à l'aliénation et à la mort (*Contre les hérésies*, III.8.2 et 10.1; IV.41.3; V.23.1); pour s. Athanase, « quand Adam pécha, le péché passa en chaque homme » (*Discours contre les ariens*, 1.51); pour s. Jean Chrysostome « c'est Adam qui a commencé à contracter la dette; nous, nous en avons augmenté les charges par toutes les fautes postérieures » (3^e catéchèse 21, in *Huit Catéchèses baptismales*, trad. Antoine Wenger, Sources chrétiennes 50^{bis}, 1970, p. 163). On voit à quel point l'image

que brosse le livre de LB a besoin qu'on la redresse.

Procédés exégétiques trop imaginatifs : LB cherche à vider le mot *ponèros*, généralement traduit « méchant », de sa charge de culpabilité, en promouvant le sens « malheureux » (p. 191), mais elle ne montre pas que ce dernier sens s'accorde avec le contexte dans l'usage néotestamentaire. Richard Trench, l'admirable helléniste, dans sa célèbre étude des synonymes du Nouveau Testament, concluait que *ponèros*, dans l'usage, ajoute à *kakos* une pratique plus active du mal (cf. Mc 7.21-22 où le sens de méchanceté est nécessaire; en Mt 7.11, cité plus haut, seul le sens « méchant » convient car il fait antithèse avec la générosité du père pour son fils, malgré tout). À partir du sens premier du verbe *aphièmi*, qui est de ne pas retenir, de laisser aller, LB en arrive à une exégèse... étonnante de Matthieu 3.15 : on comprend habituellement que Jésus dit à Jean-Baptiste, qui objectait au baptême sachant Jésus pur de péché, « laisse faire, laisse tomber ton objection »; LB veut comprendre « Pardonne, maintenant », et paraphrase : « Lâche avec moi l'obsession du digne et de l'indigne, du bon et du méchant, l'illusion des mains propres » (p. 196-197). L'in vraisemblance a des limites. Le verbe s'emploie régulièrement pour le pardon (la rémission), parce que celui qui pardonne ne retient pas les créances morales qu'il détenait comme offensé, il laisse tomber la dette; LB glisse de ce sens au renoncement à l'idée de faute : « Ta culpabi-

lité a été relâchée » signifie que la notion est rejetée : un tout autre sens, et même contraire (p. 349). Les développements, charmeurs, sur l'histoire de Zachée (p. 317ss) et sur Luc 5 (p. 348ss), m'ont fait penser aux prédications du genre allégorique. Avec l'ingéniosité voulue, on peut faire dire au texte à peu près ce qu'on veut. Je pense que LB reconnaîtrait que le texte, dans son objectivité, n'est pas la norme de son discours; la norme véritable, c'est plutôt son *ressenti* (elle se réfère souvent, et dès la p. 7, à son expérience la plus personnelle), en incluant le ressenti de la relation d'aide qu'elle pratique.

Ces remarques sur l'élaboration et la défense de la thèse disent peut-être déjà l'essentiel; mais il est juste de les compléter par une brève discussion théologique du contenu lui-même. Et, sur le péché originel, je confesse un embarras : celui de quelqu'un qui a écrit un livre sur le sujet, dont LB ne semble pas avoir pris connaissance, et dont, en tout cas, elle ne prend en compte aucun argument. Je ne peux ici reproduire mon ouvrage... J'y plaide pour le dogme, mais avec des retouches non négligeables. Je m'accorde avec LB (p. 46-47) pour regretter le lien que s. Augustin a serré entre la transmission du péché et la sexualité; je mets en valeur davantage que la tradition qu'on ne peut parler d'hérédité que par métaphore; je mets davantage en relief la solidarité du genre humain, valeur que reconnaît LB (j'aiguisé avec la structure spécifiquement humaine

de la récapitulation en un Chef d'humanité).

La méprise radicale qui piège, à mes yeux, LB, est d'attribuer à la doctrine la condamnation de l'être de l'homme comme tel (p. 10 : « coupables de notre nature humaine », p. 113 : le mal est « notre seule et unique réalité, identité ou nature »). Elle réplique, c'est son message : « Tu n'es *jamais* coupable dans ton être » (p. 313). Et, en un sens, je dis « Amen ! ». La doctrine du péché originel distingue entre l'être de l'homme comme tel, créé par Dieu très bon, et qui n'est pas aboli par l'aliénation du péché, et sa perversion et corruption. Elle doit maintenir les deux. L'emploi du mot « nature » est paradoxal (avec Ép 2.3), et Calvin l'a bien exprimé : « Nous disons doncques que l'homme est naturellement corrompu en perversité : mais que ceste perversité n'est point en luy de nature » (*Institution de la religion chrétienne*, II, 1.11). C'est déjà dans cette direction que s. Augustin discerne que le mal n'a pas l'être, qu'il faut l'interpréter comme perversion. Si on parle de nature mauvaise, c'est que la relation à Dieu est tellement constitutive de l'être de l'homme que la trahison de l'Alliance ne peut qu'affecter profondément cet être – sans l'annihiler. C'est pour moi la portée même de la doctrine du péché originel que de maintenir le caractère historique et volontaire (impliquant la solidarité humaine) du mal subi et commis : il n'est pas de l'être, il ne procède pas de la première origine.

LB dit de la doctrine : « Sa faiblesse est de n'offrir qu'une lecture unilatérale de la réalité et d'en absolutiser un seul aspect » (p. 113). Un style sévère dans la prédication a pu en donner l'impression, mais c'est un malentendu. Calvin, qui ne passe pas pour un plaisantin, écrit : « quand nous voyons aux escrivains payens ceste admirable lumière de vérité, laquelle apparoist en leurs livres, cela doit nous admonester que la nature de l'homme, combien qu'elle soit descheute de son intégrité, et fort corrompue, ne laisse point toutesfois d'estre ornée de beaucoup de dons de Dieu » (*Inst.*, II, 2.15). L'orthodoxie dans la ligne de la Réforme affirme la « grâce commune », et la « justice civile », où l'on peut ranger ces mouvements de compassion, ce dynamisme de l'empathie, qu'évoque LB. Les « vertus des païens » ne sont nullement niées, mais seulement qu'elles fondent le salut. Calvin désigne ce qui leur manque, et que ne paraît pas voir LB : « quand il n'y a nulle affection de glorifier Dieu, le principal de toute droiciture défaut » (*Inst.*, II, 3.4). Quand la « dépravité » est dite « totale », ce n'est pas en intensité, mais dans son extension : il n'y a rien d'intact (cf. Rm 3.9-19), ni la raison, ni les affections, ni la volonté, avec entrelacement des aspects individuels et collectifs. Les éléments positifs à quelque degré peuvent être appréciés à leur juste valeur. Je n'ai pas de peine non plus à m'approprier l'exhortation à l'ouverture vers autrui, et, tant que dure l'Aujourd'hui de l'offre de la grâce, que nul ne doit se laisser enfer-

mer dans sa culpabilité : le Réel (nom que j'accepte pour Dieu) « ne nous fige jamais dans un moment de notre histoire » (p. 114).

L'écart où se tient LB me semble moins celui qui concerne le péché *originel*, avec le rapport (incompréhensible, disait Pascal) entre la faute d'Adam et la nôtre – je renvoie là-dessus à mon livre – que celui qui concerne le péché, et la perte que le péché entraîne. Elle paraît gommer la nécessité de la repentance (ce mot qu'elle n'aime pas) et de la foi pour être agréé de Dieu. Elle dépouille le péché de la dimension qui vient au premier plan dans un nombre incalculable de textes bibliques : le rapport à la loi ou au commandement de Dieu, et à son jugement. Elle lui oppose le relationnel – mais au nom de quelle analyse? Rien de plus relationnel que le tort envers quelqu'un, avec son poids propre, que la dette envers lui. Rien de plus relationnel que l'obéissance et la désobéissance! Ce qui fait la fortune de la notion de relationnel pourrait bien être son flou et son abstraction. Il ne faudrait pas oublier que les relations peuvent être d'hostilité! C'est aussi par contraste avec l'Écriture que LB disjoint la relation à Dieu et les catégories morales : alors que leur union étroite caractérise justement la religion biblique.

Et la question se pose, irrépressible, de l'origine (elle détermine en bonne partie le sens). Le mal, malheur et malfaisance inextricablement mêlés, sévit parmi les humains. LB refuse d'en rendre compte par une faute historique. Du coup, elle est

poussée vers une explication ontologique ou métaphysique, c'est-à-dire qui conjugue à l'être l'origine du mal : c'est ce qui donne sa doctrine du chaos préalable, *tohu-bohu*, qu'elle charge par moments d'un dynamisme destructeur. Elle répudie le dualisme (p. 205), mais comment y échapperait-elle? Son chaos est premier, comme Dieu, et entre dans la constitution de notre réalité. P. Ricoeur, et avant lui, E. Brunner, ont reconnu que l'*intention* de la Genèse était d'écarter ce schème (j'ai montré qu'eux-mêmes ne parvenaient pas à sauvegarder cette intention dans leurs propres constructions doctrinales). Le dieu qui ne peut que combattre le chaos n'est plus celui de qui, par qui et pour qui sont toutes choses (Rm 11.36). C'est un petit dieu, qui plaît parce qu'il est configuré pour convenir au ressenti, que j'appellerais le ressenti moderne-post...

Pour conjurer le fatalisme qui menace si le mal s'enracine dans l'être ou lui est corrélatif, LB n'a d'autre stratégie que de *minimiser* le mal du mal. Elle en élimine la culpabilité, l'obligation de satisfaire la justice (relationnelle!) lésée. Elle met l'accent sur le bien qui se manifeste et, par moments au moins, semble sous-estimer les horreurs de l'histoire des nations comme des individus. Du coup elle ne peut que minimiser la place du pardon dans l'Écriture, comme nos citations l'ont montré, et placer sous une lumière défavorable le thème de la vie éternelle promise à la foi individuelle : elle va jusqu'au mot chargé d'*obsession*, dénonçant comme

un « nombrilisme » ce qu'elle appelle « l'obsession d'un salut strictement personnel » (p. 73, à la même page, « traque obsessionnelle », « obsédés » à la page précédente, « amalgame obsessionnel », p. 334). Chez qui l'obsession ? Pourquoi, comment occulter que le christianisme est, entre toutes, la religion du salut ? Pourquoi, comment oublier que le sens même du nom de Jésus, au commencement de l'Évangile, c'est : « il sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1.21) ?

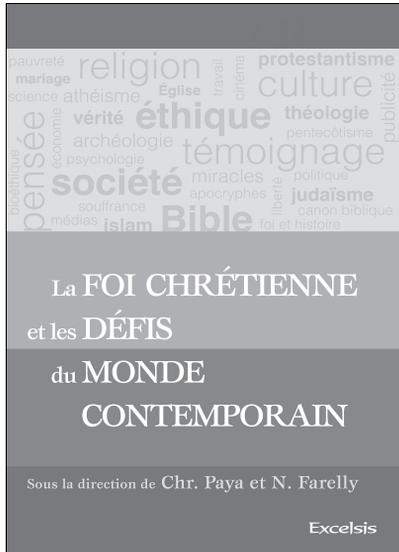
Ai-je manqué de sensibilité ? Il y a un sens que je n'ai pas senti dans le livre : le sens de la *sainteté* de Dieu. C'est la sainteté de Dieu qui fait la gravité du péché, la nécessité du sacrifice, l'exigence de la confession et de la repentance (cf. 1 Jn 1.5-2.2). C'est la sainteté de Dieu qui donne priorité à la relation à lui, avant qu'elle se reflète dans la relation aux autres créatures.

À ce propos, je fais part d'un dernier élément de malaise. Bien que la réduction ne soit pas explicite,

j'observe une tendance inquiétante à réduire à l'humain l'opération divine. Jésus « se tient caché en chaque être humain, en particulier chaque enfant » (p. 164). À chacun de se connecter à « cette énergie qu'est la vie divine au plus profond de lui » (p. 272). Le commentaire sur Luc 10.18-19 se lit : « On dirait que Jésus est émerveillé par ce dont nous, humains, sommes capables » (p. 207). LB critique la TOB en Jean 10.36 parce que la TOB a mis la majuscule, « je suis *le Fils de Dieu* », alors qu'elle ne veut pas (LB) réserver le titre à Jésus (p. 303-304). Elle approuve M. Henry : « au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu » (p. 288). Elle conclut en affirmant son « potentiel christique » (p. 394). Dans un effort que j'espère de bienveillance, je tente d'imaginer un sens pour ces formules compatibles avec l'enseignement scripturaire – si c'est le bon, il conviendra, à sa lumière de dissiper les ambiguïtés et de redresser les déséquilibres...

HENRI BLOCHER

Christophe Paya et Nicolas Farelly, sous dir., *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain. Repères apologétiques*, coll. Ouvrages de référence, Charols, Excelsis, 2013, 588 pages, 45 euros, ISBN 978-2-7550-0194-5



Après le *Dictionnaire de théologie pratique* paru en 2011, les éditions Excelsis viennent de faire paraître *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*. C'est une formulation bien ajustée pour dire que ce livre est un manuel d'apologétique adapté à notre temps et à notre contexte actuels. Il s'agit de répondre à l'exhortation de l'apôtre Pierre : « soyez toujours prêts à présenter votre défense devant quiconque vous demande de rendre compte de l'espérance qui est en vous... » (1 P 3.15). Le mot « défense » n'est autre que *apologia* qui a donné « apologie » et « apologétique », et qui contient la notion de justification de telle ou telle position.

Des thèmes originaux

49 auteurs se sont associés pour rédiger 76 articles sur des sujets divers et originaux. Il s'agissait de ne pas rester dans le vague, mais de traiter des thèmes auxquels nous sommes réellement confrontés, *hic et nunc*, sans se réfugier dans des considérations aussi générales que « la foi », « la morale », « la pureté », etc.

Les six têtes de chapitres peuvent sembler relativement conventionnelles : Théologie; Bible; Éthique; Culture et société; Foi et religion; Philosophie et valeurs. Mais quand on entre dans le détail, on a la surprise, par exemple, de découvrir un texte fort intéressant sur le « Sport » : apparemment bien documenté, l'auteur explique les vertus que la pratique sportive peut avoir, sans occulter les phénomènes d'idolâtrie qui se développent autour; il montre que la réflexion sur ce thème remonte aux Pères de l'Église et à l'Écriture elle-même, et qu'elle a besoin d'être reprise à nouveaux frais.

La question du « Genre » fait l'objet d'un article à part : inutile de préciser qu'elle est en pleine actualité. Bien informé sur les ouvrages qui circulent, l'auteur montre que le Christ est le premier à faire éclater les cadres préformatés liés au sexe; mais il souligne aussi que compréhension, compassion et relativisation des stéréotypes n'obligent pas à consentir

à la *doxa* actuelle sur le brouillage des repères en matière de sexes. La sexualité et l'homosexualité sont traitées dans un autre article : c'est un des domaines où les chrétiens ont le plus de difficultés en apologétique ! On y remonte à la Genèse pour tenter de resituer le projet initial de Dieu, chanter les louanges de la sexualité (« pourquoi donc le sexe est-il autant lié au plaisir ? », p. 308) et, de là, expliquer pourquoi cela implique des limites. En revanche, nous sommes plus réservé sur la distinction entre sexualité et activité sexuelle : la sexualité est un don et non un dû, affirme l'auteur (qui veut en fait parler de *l'activité sexuelle* et non de la sexualité, qu'il dit universelle !, p. 307). C'est exact (voir les termes de Pr 18.22), mais cela reste assez théorique sur le plan pastoral : si l'on bénéficie soi-même légitimement d'une vie de couple réjouissante, n'a-t-on pas quelques scrupules à prêcher sommairement l'abstinence à autrui en fonction de sa situation, en arguant du fait que Dieu ne nous doit pas un ou une partenaire sexuel(le) ? On trouvera alors des éclairages intéressants à l'article « Corps », ce corps qui pose problème à toutes les spiritualités, pas seulement la spiritualité chrétienne !

Les articles sur la Bible nous ont paru tout à fait utiles. En effet, en bonne théologie évangélique, il est essentiel de démontrer en quoi, malgré les difficultés posées par les textes et en dépit de la poussière des siècles, les livres de l'Écriture sont extrêmement fiables, tant sur le plan archéo-

logique que sur le plan de leur contenu historique, éthique, etc. La qualité de leur transmission est insurpassable en comparaison des autres écrits antiques, et la solidité de leur message mérite d'être vantée. La question des rapports entre la foi et l'histoire est traitée dans un article complet, ce qui est tout à fait nécessaire en un temps qui, bien que farci de superstitions, somme les chrétiens d'être plus cartésiens que Descartes.

Un dialogue à perfectionner

Le chapitre Foi et religion nous est apparu plus inégal. L'article « Bouddhisme » est très didactique, minutieux sur le plan de l'histoire et de la théologie bouddhiques. Néanmoins, on reste sur sa faim ; en effet, que le bouddhisme soit une philosophie, une religion ou les deux, il offre assez de points communs avec le christianisme notamment en matière d'universalité et de préoccupations éthiques pour qu'on s'efforce d'en faire ressortir les aspects extrêmement positifs, pas seulement les pièges et les malentendus dans lesquels les Occidentaux ont foncé tête baissée. Il nous semble que ce texte est trop « froid » pour engager un dialogue tout à fait possible avec les adeptes du bouddhisme auxquels nous souhaitons rendre compte de notre espérance.

L'article « Judaïsme » souffre d'orientations trop marquées. Quand, au bout de quelques lignes, on lit qu'Israël est « le seul peuple qui, dans l'humanité, ait traversé plus de 4000 ans d'histoire », que dire de l'Égypte

(même si l'époque des pharaons est révolue)? C'est pour le moins un raccourci exagérément militant, comme l'est la conclusion qui assimile abusivement antisionisme et antisémitisme (faut-il rappeler qu'il y a des Juifs pieux qui sont antisionistes?). On sera cependant reconnaissant pour les éclairages intéressants sur les populations et sur les théologies juives de notre monde contemporain.

Saluons l'article « Islam », qui est passionnant sur le plan historique, passionnant également sur le plan des théologies musulmanes, et exemplaire de ce qu'il faut faire en matière d'analyse comparative entre religions; ce qui réconcilie et ce qui divise christianisme et islam nous semble exposé honnêtement, sans langue de bois et avec sympathie. C'est une main tendue sans compromis sur le fond.

Mais les compliments les plus appuyés peuvent aller à l'article « Catholicisme ». Sur la base d'une information qui réussit à échapper aux caricatures, tant du côté catholique que du côté évangélique, l'auteur n'atténue en rien les critiques auxquelles s'expose l'Église de Rome, notamment sur le culte marial qui a la double tare de n'être pas biblique et de confiner à l'idolâtrie. En revanche, il y a plus que des nuances à apporter sur l'antagonisme célèbre sur la question de la foi et des œuvres : les positions ne sont pas diamétralement opposées, loin s'en faut; la démonstration est passionnante et tout à fait emblématique des dialogues entre catholiques et évangéliques : à partir du moment où on

cherche vraiment à se connaître réciproquement, quelques actions et quelques combats communs sont tout à fait possibles.

Une mention élogieuse également pour « Divination, magie et sorcellerie » : africain, l'auteur ne traite pas son continent avec complaisance, mais il n'omet pas de rappeler que le magico-religieux, sur fond de « perte d'emprise et de confiance de deux grandes institutions : la Science et l'Église » (p. 437, citation de B. Borghino), concerne très largement l'Occident soi-disant moderne. La grande force de ce texte, c'est de montrer que le viol de ce qui est caché (Dt 29.28) revient à vouloir faire sa propre volonté et non celle de Dieu en le court-circuitant par des procédés magiques. Sur ce thème, il n'est pas de négociation possible.

Au chapitre Philosophie et valeurs, l'article « Athéisme, agnosticisme » nous a semblé faire la part trop belle à l'apologétique chrétienne (Chaunu, C. S. Lewis) sans prendre le temps de détailler la pensée d'auteurs qui ne sont qu'effleurés. Nietzsche est traité allusivement. André Comte-Sponville, dont on sait les bonnes connaissances bibliques et même les remarquables qualités exégétiques (sans parler de l'amitié qu'il a pour les chrétiens), méritait mieux que d'être expédié en 9 lignes. Mais le grand oublié, c'est Albert Camus, dont *Le mythe de Sisyphe* nous semble insurpassable comme essai (« provisoire », soulignait honnêtement l'auteur, qui n'avait pas 30 ans!) sur la condition de l'homme privé de Dieu.

Un outil stimulant

Malgré ces bémols (qui sont d'autant moins parole d'Évangile qu'ils ne se fondent pas sur une lecture de *tous* les articles), ce dictionnaire est un outil à la fois agréable et stimulant, qui remplit fort bien le mandat qu'il s'est fixé. En ce sens, les critiques formulées plus haut ne doivent pas être un frein, mais bien un encouragement à développer sa propre apologétique à partir de contributions qui, pour sérieuses qu'elles soient, sont empreintes d'une certaine subjectivité (les articles sont

signés, et les auteurs sont décrits sommairement en début de volume). Mais comment pourrait-il en être autrement en matière d'apologétique? Toute philosophie, toute théologie est orientée (voir Jn 20.31); ce n'est pas un problème si la réflexion se fonde sur une information aussi complète et vaste que possible, si on s'est d'abord efforcé, comme le dit Camus, de « comprendre les raisons de l'adversaire » ou du contradicteur. De ce point de vue, malgré quelques lacunes, l'effort est réussi, avec fraîcheur et originalité.

PHILIPPE MALIDOR

