

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 4000 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la série 1976-1993 du n° 1 au n° 54 (n° 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 200 FS, 650 FF, 4500 FB soit une remise de 50 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture. Remise pour les libraires.

Comité de rédaction :

Christophe Desplanque : responsable de la publication (70 rue Négrier F-59540 Caudry ; articles, courrier des lecteurs, services de presse, échanges de revues à cette adresse)

Bernard Aubert (faculté d'Aix-en-Provence), Jean-Paul Zürcher (faculté de Vaux-sur-Seine), Joël Geiser (Faculté de Montpellier), Bernard Bolay, Serge Carrel, Marc Gallopin, Peter Geißbühler, Mulongo Mulunda Mukena, Gérard Pella, Jean-Michel Perret, Frédéric Séparl, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce qui est exprimé dans Hokhma.

Composition et mise en page : Solsticio Comunicación, Montevideo

Impression : IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.
Dépôt légal : 2° trimestre 1995. N° d'impression 95367.
ISSN 0379 - 7465

L'ABSURDE, LE MYSTÈRE ET LA GRÂCE

Une méditation en dialogue avec Jean Guilton

par Philippe CHANSON, Pasteur de l'Eglise Réformée de Genève

Jean Guilton (né en 1901) est l'un des derniers grands philosophes chrétiens de ce siècle. Elu à l'académie française en 1961, il a consacré toute sa vie à dire l'essentiel. A plus de 90 ans, il vient encore de nous offrir de très belles Lettres Ouvertes (Paris, Payot, Document, 1993). Mais c'est son livre L'absurde et le mystère (Paris, Desclée de Brouwer, 1984), qu'il dit avoir écrit comme testament de sa pensée, qui m'aura le plus marqué. Je l'ai remédié en gardant en point de mire sa thèse essentielle et finale qu'il emprunte pour une bonne part à Pascal. Elle rejoint ce que j'estime être, depuis plusieurs années, une possibilité fondamentale de penser l'équation : « exister ». Je le restreins par endroit et l'amplifie de l'autre sur la base de mes propres travaux et lectures philosophiques, que je citerai. J'y ajoute aussi, et en particulier sur la notion de grâce absente de son livre. Si Jean Guilton semble l'inclure dans le mystère, je propose plutôt qu'elle émerge comme un excès du mystère.

Le lecteur comprendra que pour le type de réflexion personnelle qui alimente cette méditation, j'emploie le « je » d'auteur. J'avoue que parfois celui-ci se confond avec le « je » de Guilton et le « je » philosophique. Le fait est que je n'ai pas toujours pu gommer cette osmose réelle qui transpire, dans les lignes qui vont suivre, entre la pensée du philosophe français et ma relecture, sans risquer d'aplatir complètement – en son rendu écrit – ma propre démarche de type existentiel. C'est aussi par souci de clarté et de limpidité, pour garder en point de mire l'essentiel, que j'ai soulagé par de nombreuses notes le corps du texte des références

L'absurde ou le mystère. Deux solutions possibles de l'énigme posée et même imposée (je n'ose pas dire offerte) par l'expérience de la vie. Un choix raisonnable sans doute, car il me semble difficile d'entrevoir entre ces deux extrémités un milieu qui soit habitable par la pensée. Ou la vie est totalement absurde tel un immense morceau de Destin – de *Fatum* pour reprendre l'expression de Nietzsche¹ – avec ses hasards et ses arbitraires² qui résonnent en creux comme dans une grande coquille vide, ou l'existence relève d'un mystère semblable à une plénitude d'où jaillit la grâce³. Une option donc entre les deux termes quoiqu'il nous faille compter sur l'oscillation « barométrique » permanente de nos vies prises – au gré de nos humeurs – entre les tenailles de nos certitudes et les bas-fonds secrets de nos doutes.

¹ Relevé plusieurs fois dans son œuvre morcelée, avec cette précision tirée de : *Le crépuscule des Idoles, ou comment philosopher à coups de marteau*, trad. par Jean-Claude Hemery, Nouvelle édition des œuvres philosophiques complètes de Nietzsche, Paris, Gallimard, NRF, 1975, T. VIII, p. 96 (§ 8 sur « Les quatre grandes erreurs ») : « On ne peut excepter le caractère fatal de son être du caractère fatal de tout ce qui a été et de tout ce qui sera. Il n'est pas la conséquence d'une intuition particulière, d'une volonté, d'une finalité, il ne constitue pas une tentative d'atteindre un « idéal humain », un « idéal de bonheur » ou un « idéal de moralité » – il est absurde de vouloir repousser son être essentiel dans quelque lointaine finalité... On est nécessaire, on est un fragment de fatalité... »

² Martin Buber discerne un vice entre l'*arbitraire* et la *fatalité* liés tous deux à l'absurde. L'*arbitraire* et la *fatalité*, qu'il appelle respectivement « le fantôme de l'âme » et « le cauchemar du monde », vivent côte à côte dans un odieux compromis, se cherchant et s'évitant tout à la fois, « sans lien et sans frottement, dans l'absurde, jusqu'à ce qu'en un éclair les regards égarés se rencontrent et qu'explose soudain l'aveu de leur double servitude ». *In Je et Tu*, trad. de l'allemand par G. Bianquis, Paris, Aubier, 1969, p. 92.

³ Jean Guilton choisit courageusement d'imprimer ses options aux mots *absurde* – qu'il réserve pour exprimer tout ce qui mène au désespoir et au néant – , et *mystère* – qu'il réserve exclusivement pour dire ce qui nous élève vers Dieu – (confirmé dans un entretien accordé au journal *Construire*, n° 18 du 29 avril 1992, p. 36). Par ce postulat, il affirme le dualisme irréductible (pas au sens manichéen* !) entre le mal et le bien. Ce choix, évidemment, est restrictif. Ainsi, si l'on suit le philosophe, on ne peut pas parler d'un « mystère du mal », pas plus que de « l'absurdité du mystère ».

L'hésitation entre l'absurde et le mystère a toujours existé au cœur de tout humain. Elle y réside même avec une intensité dramatique. Parce que si le mystère s'offre à illuminer nos raisons, il se voile toujours de trouble. Et que l'on ne ressort pas toujours net de nos face à face avec l'absurde qui, à la fois, subjugue, fascine, dérouté, assaille puis submerge. Il est peu d'hommes qui n'aient, en toute lucidité, éprouvé ce genre de nuit. Ce que l'on pourrait oser appeler une « dégueule » tenace, une érucation, un crachat qui remonte par à coup au rythme de ses nausées. Je pense, bien sûr, aux mots poignants de Sartre révélés au jardin public : « L'absurdité, ce n'était pas une idée dans ma tête, ni un souffle de voix, mais ce long serpent mort à mes pieds, ce serpent de bois. Serpent ou griffe ou serre de vautour, peu importe. Et sans rien formuler nettement, je comprenais que j'avais trouvé la clé de l'Existence, la clé de mes Nausées, de ma propre vie. De fait tout ce que j'ai pu saisir ensuite se ramène à cette absurdité fondamentale⁴. »

Oh, cette douleur de ne pas savoir pourquoi j'ai jailli sans mon plein consentement sur la scène de « ce gros être absurde » du monde⁵ ! Cet horrible « pour-quoi » d'être projeté dans cette fantasmagorie qu'on appelle temps, histoire, destinée, autrement dit naissance, vie et monde. *La naissance* ? Pour Cioran, plus qu'un « inconvenient », une « catastrophe », un « accident risible », une « unique malchance » de voir le jour, un « vrai mal »⁶... *La vie* ? Une « espèce de caricature », un « brouillard obscur »⁷, une « douleur et contradiction »⁸, un « cimetière de lucidités rétrospectives »⁹... Je relis Nietzsche : « L'homme, une petite espèce animale

⁴ Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 181s (coll. Folio/Gallimard n° 46).

⁵ L'expression est encore de Sartre, *ibid.*, p. 189.

⁶ Toutes ces expressions tragiques sont de Cioran, le philosophe roumain, moraliste de la déception perpétuelle qui a pris ses quartiers au bord de l'abîme. Comme tous ses ouvrages, *De l'inconvenient d'être né* (Paris, Gallimard, Folio/essais, 1973) se meut et se délecte de sa passion de l'absurde. Pour le penseur à la plume acide, à côté de la vie, la mort est un fléau quelconque. Le vrai fléau n'est pas devant nous, mais *derrière nous*. Et ce fléau, c'est la naissance. Cioran va même jusqu'à dire que le plus grand crime est d'être père ! cf notamment, *op. cit.*, pp. 10, 12, 17.

⁷ Guilton, in *Lettres Ouvertes*, *op. cit.*, dans la lettre à son frère.

⁸ Nietzsche, in *Fragments Posthumes (automne 1869 – printemps 1872)*, Fragment n° 7 (172), Œuvres philosophiques complètes, T. I, Paris, Gallimard, NRF, 1977, p. 313.

⁹ Selon la définition perspicace de Jean-François Revel, gravée dans une des pages de son ouvrage *La connaissance inutile*, Paris, Hachette, Pluriel/Poche, 1990.

exagérément gonflée, qui – heureusement – n’a qu’un temps ; la vie sur terre même, un instant, un accident, une exception sans suite, quelque chose qui, pour le caractère général de la terre, reste sans conséquence ; la terre même, comme tous les astres, un hiatus entre deux néants, un événement sans plan, raison, volonté, conscience de soi, la pire sorte de nécessité, la *stupide* nécessité »¹⁰... *Le monde ?* Ontologiquement : un vaste *fatum*, sans commencement ni fin, autosuffisant, sans but ; une somme fixe de forces qui n’augmente ni ne diminue, qui ne s’use pas, mais qui se transforme sans dépense, ni perte, ni évolution à l’instar des flux et reflux d’une mer de forces en tempête, perpétuellement en train d’accumuler ici les forces qu’elle diminue ailleurs avec de gigantesques années au retour régulier¹¹. Moralement : un magma d’illogisme, une illusion, un masque, un scandale, une insolence de prétention ourdée de mensonges, un mur crépi d’incertitudes, de vertiges, de maux, d’angoisses et de peurs. Oh, le monde et ses jungles d’obligations et d’abdications qui exigent aux parcours chaotiques ! Le monde et ses colliers de fer, ses carcans étroits, ses espaces irrespirables, ses passes moites et obscures, semées d’écueils, sans balises de détresse.

L’INTERPELLATION DU « NON-ÊTRE »

Job lui-même – bien avant Sartre et Camus – n’avait pas échappé à l’interpellation extrême du « non-être », de l’absurdité non seulement posée, mais honorée de ce curieux accouplement entre le bien et le mal inextricablement mêlés, mais dont le pôle négatif semble désespérément toujours sortir vainqueur. C’est à Gabriel Marcel que Sartre avait proposé la métaphore la plus apte à traduire ce néant, celle du *gluant*¹². L’être englué dans le mal, rongé par ce ver ténébreux qui a barre sur tout Bien. C’est là un choix radical *pour* l’absurde, l’obscur, l’opaque, la finitude, l’inutile dans lequel je m’abîme. A partir de là, je me terrifie par mon propre univers évanescent et fluide.

¹⁰ Nietzsche in *Fragments Posthumes* (début 1888-début janvier 1889), Fragment n° 16 (25), Œuvres philosophiques complètes, T. XIV, Paris, 1977, p. 241.

¹¹ Toujours selon la vision de Nietzsche brossée dans un texte important in *Fragments posthumes* (automne 1884 – automne 1885), Fragment n° 38 (12), trad. Jean Launay, Œuvres philosophiques complètes, Paris, 1982, T. XI, pp. 343s.

¹² Confié à Jean Guitton in *L’absurde et le Mystère*, p. 9. Gaston Bachelard préfaçant *Le Je et le Tu* de Martin Buber parlait aussi de s’échapper de « la causalité visqueuse et continue des choses » (*op. cit.*, pp. 8s).

En clair, Dieu n’est pas. Comment pourrait-il être ? « Lorsque je suis blessé au combat et que le sang coule par un trou de ma peau, et que le ciel reste sourd à mes appels, dit Jean Guitton glosant le *Criton* de Socrate, alors je vois, je sens, je sais que Dieu n’est pas, mais seulement la douleur, mais seulement le plaisir¹³. » C’est ce type de corps à corps avec la réalité qui décide alors du fléchissement morbide de toute mon existence où tout est comme donné, imposé, joué, et où je me sens *de trop*. Me revoilà face à Sartre et son poids terrible : « Nous étions un tas d’existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n’avions pas la moindre raison d’être là, ni les uns ni les autres, chaque existant, confus, vaguement inquiet, se sentait de trop par rapport aux autres [...] Et moi – veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées – moi aussi j’étais de trop [...] Je rêvais vaguement de me supprimer, pour anéantir au moins une de ces existences superflues. Mais ma mort même eût été de trop. De trop, mon cadavre, mon sang sur ces cailloux, entre ces plantes, au fond de ce jardin souriant. Et la chair rongée eût été de trop dans la terre qui l’eût reçue et mes os, enfin, nettoyés, écorcés, propres et nets comme des dents eussent encore été de trop : j’étais de trop pour l’éternité¹⁴. »

LA VOIX D’UN POSSIBLE MYSTÈRE

Et pourtant, du fond même du gouffre, tel un premier jaillissement de la grâce, lorsque je me retrouve dans l’ombrée des profondeurs, cet endroit où je n’ai « plus le goût des fruits et des jours », où je subis jour après jour « mon rude métier de vivre jusqu’à demain »¹⁵, je puis – je ne sais d’où – réentendre la voix d’un possible mystère. Comme si « l’absurdité de l’absurde », selon la profonde intuition de Jean Guitton¹⁶, me conduisait vers le mystère. L’idée de Dieu, ou simplement son mot – même vague – affleure à la surface. Quoique je sois toujours inquiet de son silence : « Quel silence que le silence d’un Dieu ! »¹⁷, semblable au cosmos muet. Moi qui avais préféré qu’il se taise derrière ses prétentions de toute puissance et de toute bonté face à l’absurde, le voilà maintenant qui se tait alors que je voudrais tant qu’il me parle. Pourquoi te plais-tu à te cacher quand tu te révèles comme à te révéler quand tu te caches ? Pourquoi as-tu

¹³ Guitton, *ibid.*, p. 24

¹⁴ Sartre, *La Nausée*, pp. 180s.

¹⁵ Extraits de Alain Houziaux, *Mon silence te parlera*, Paris, Cerf, 1993, et cité dans *Réforme* n° 2502 du samedi 27 mars 1993, p. 2.

¹⁶ Guitton, *L’absurde et le mystère*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

fait nos sens si aveugles ? Des yeux qui ne te voient point ? Des oreilles qui n'entendent point ? Des sentiments que nous ne pouvons comprendre ? Des désirs toujours désirants cloués d'insatisfaction chronique, d'attente d'autres attentes toujours remises ? Ce trouble vouloir d'infini dans ce que je pense fini ou indéfini ? Même si je reconnais qu'il y a en moi, *malgré tout*, une faculté qui est comme l'œil de mon œil, l'oreille de mon oreille, l'esprit de mon esprit et que je puis désigner par ce mot vague de « cœur », une faculté intime qui me mène vers l'Être émergeant du Néant, ce vers quoi finalement tend toute mon intuition, ce soupir qui va au-delà de l'intelligence vers la connaissance véritable, cette clarté mystérieuse que je cherche à toucher, en tâtonnant, dans le noir du tunnel¹⁸.

Et je soupçonne en moi cette manière de trouver, comme dans la musique et la poésie, « à l'intérieur des sens un sens du sens, à l'intérieur de l'oreille et du son un élan du son vers autre chose que le son, à l'intérieur de la vue un élan vers un au-delà du visible »¹⁹, tout ce qui nous conduit à l'ineffable par-delà le silence. Et c'est ici encore, dans ces voies esthétiques, que le mot Dieu revient sur mes lèvres, ce Présent qui est caché derrière le visible, la Splendeur de la couleur au-delà de ce qui est montré. Ce que je puis aussi nommer l'Incompréhensible, ou l'Indicible, ou tout simplement l'Innommé, le « Celui-qui-est-sans-nom », cet Être qui garde son secret, ce Mystère enveloppé d'une forme informulable et dont je me plais à parler comme d'une personne ou qui, finalement, se dit à moi comme une personne et comme personne.

ENTRE LE MAL ET LE BIEN

Je me sens maintenant si gravé de silence pour oser franchir ce seuil ultime, cet abîme à la fois étroit et immense entre l'absurde et le mystère. Me voilà microcosme pensant au centre du centre de ce macrocosme inconscient qu'est le monde. J'y suis comme greffé, et bien qu'énigme à moi-même, surgie absurde, je réalise que mon esprit est capable d'englober la matière terrestre comme je puis, par l'expérience de ma pensée, envelopper ma propre géographie corporelle. Je puis donc penser et saisir plus haut, plus grand que moi, et devant cette blessure si brûlante du monde, ce sentiment douloureux de l'imparfait et de l'absurde, gît alors en moi l'idée d'une perfection absolue possible, d'une plénitude qui supprime mes pensées obscènes sur la vie, une attente et un désir parfait de mes aspirations autant éthiques qu'esthétiques.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

¹⁹ *Ibid.*, p. 25.

Et c'est parce que j'admets enfin cette proposition cartésienne « qu'il existe un lien nécessaire entre la perfection absolue et l'existence²⁰ » que ressuscite en moi la question de l'existence et de la présence de Dieu. La pensée même du mal ne rend-elle pas hommage à l'idéal du Bien ? L'existence d'un problème du mal n'induit-elle pas nécessairement l'existence d'un problème du Bien ? Il y a donc un Bien qui fait *aussi* problème et auquel je suis appelé à me confronter. C'est ici que se fonde le mystère. Moi qui ai tant fait dériver Dieu au climat de mes humeurs malignes, je sais maintenant que, nécessairement, si l'absurde m'oppose au néant, le mystère me pose devant la perfection. Et je me surprends à en déduire qu'en dépit de toutes les apparences contraires, les défaillances, les catastrophes et les scandales du monde, une perfection mystérieuse, antécédente à mon être, existe nécessairement et éternellement, tel un havre de repos dans lequel je pourrais me lover parce que je la sais génératrice et non castratrice d'existence. « Il faudrait que ces deux mots, tu les inscrives en lettres d'or sur le marbre, dit Guittou parlant à la place de Socrate. La raison de l'être, la raison d'être, c'est en réalité ce que nous appelons le beau, le bien, le vrai²¹. »

²⁰ *Ibid.*, p. 35. Bien entendu, Guittou s'inspire ici de la démonstration méthodique de Descartes qui, après la mise en lumière de sa proposition certaine du « *cogito ergo sum* » – c'est-à-dire de l'irréfutabilité de la certitude de son existence, présentée dans *Le discours de la méthode* (quatrième partie) – expose dans ses *Méditations* (en particulier la troisième) le passage décisif de la certitude de soi à la certitude de Dieu. Ce passage à nouveau méthodique se fait chez Descartes par le moyen des *idées* qui, produisant des effets (des modes de pensée) tirent leur réalité de leur *cause* qui, en soi, possède autant de réalité que les idées. Autrement dit, une cause efficiente renvoie toujours, pour le philosophe, à une réalité formelle. Ainsi, quand je découvre la réalité objective de mes idées dont je ne suis pas la cause, il suit de là *nécessairement* qu'« il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée ». Pratiquement, cela veut dire pour Descartes que si j'ai en moi cette idée du Parfait alors que je suis imparfait, il est donc absolument certain qu'il existe au-dessus de moi un être Parfait qui insuffle en moi cette idée du Parfait. Laquelle ne peut venir de moi qui suis imparfait ! C'est pourquoi Descartes en déduit, dans ses *Principes de la philosophie* (1,20), que *finalement* « l'idée que nous avons d'un Dieu nous a été communiquée de Dieu ». Du coup, il est clair que, pour le philosophe, c'est Dieu même qui valide le *cogito*, c'est-à-dire la connaissance. Il en tire, contre l'athéisme, une « preuve » irréfutable de l'existence de Dieu. Car même si l'on considérait la perfection comme un tout « petit bout de Dieu », ce simple « petit bout de Dieu » suffirait à prouver que Dieu existe. En bref, si sa démonstration (où logique et ontologique font bon ménage) ne permet en tout cas pas de *cerner* Dieu, elle rend en tous les cas possible de le discerner.

²¹ *In L'absurde et le mystère*, p. 36.

LE PONT DE LA GRÂCE

C'est donc là ce « *survenir vertical* »²², cet élan toujours à prendre, toujours à conquérir à même le présent. Un « élan vital »²³ capable de me re-susciter à moi-même quand je prends conscience que ma vie n'est pas qu'aux prises avec un devenir linéaire, historique (si bien défini par Hegel, Marx, Bergson ou Teilhard) ou branchée selon les seules phases d'évolution, mais que je réalise que cette même vie peut être aussi envisagée selon les strates, les étapes *ascendantes* de son développement comme de ses mutations spirituelles, intimes. Car l'essence du présent est toujours dans cette tension, cette pointe lancée vers le futur à quêter l'espérance. « Que cet élan cesse, que défaille l'espérance, alors le présent retombe en mélancolie »²⁴, et mon esprit chavire à nouveau dans ce balancement terrifiant entre l'absurde et le mystère. Pour s'en distancer, à cette faculté humaine que nous nommons « raison » (tant, donc, hallucinée par la succession horizontale des couches de l'existence que nous appelons histoire, ou réalité, toujours rivés au passé), il serait tant désirable que s'ajoute l'oraison, cette verticalité enchâssée dans l'horizontalité, analogue à une croix.

Voilà posée la condition possible d'un enfantement nouveau par extraction d'un devenir dans le néant. C'est clair, le fond de mon être aspire à ce sur-plus, à cette respiration, à cette résurrection, et sans cesser d'être moi-même. Alors, ma terre retournée, la herse passée, je puis faire mienne la dialectique* irrésistible de Jean Guitton : « C'est l'absurdité de l'absurde qui me force à accepter le mystère », c'est-à-dire à concevoir cette réalité inimaginable que je décide d'appeler « Dieu »²⁵.

Mais, plus encore, j'y devine une *grâce* profonde mystérieusement inscrite en chaque homme. Une grâce qui fait pont entre l'absurde et le mystère. Une grâce provenant d'un hors-soi, poussant à un excès : celui de croire contre toute apparence, celui d'espérer contre toute espérance. Un excès donc, donné comme cette sorte de sur-plus inexplicable qui vient d'un-ailleurs-que-de-soi, qui renvoie à un Absolu inépuisable et qui ne peut être ramené à aucune rationalité : l'excès de Dieu qui se donne en tant qu'accès au monde pour que, sous la poussée, je m'ouvre à « l'excès du

²² La *verticalité* est une notion capitale pour Guitton. il y revient plusieurs fois dans son ouvrage (par ex., pp. 41, 45, 63). Elle s'active avec l'*élan*, mouvement clé qui, au seul devenir horizontal, superpose le « *survenir vertical* » (déjà pressenti par Plotin, Leibniz, Maine de Biran, Blondel).

²³ *Ibid.*, p. 64.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ *Ibid.*, pp. 73s.

croire »²⁶ comme à l'excès d'y croire. Dieu hors-soi, offert, exposé, risqué dans la figure prototypique de l'homme réel, existentiel et complet jusque dans la mort : Christ, *Dieu lui-même face à l'absurde* ! Une borne, un repère ancré dans l'ordre chronologique du temps avant d'être élevé, surplombé, par la résurrection. Tel est sans aucun doute le mystère des mystères, celui qui, entre tous, est capable de jeter une lumière diffuse sur toutes les autres.

LE PLUS ABYSSAL DES MYSTÈRES

Luther, puis Pascal, repris plus tard par Barth, avaient déjà exprimé ce plus abyssal des mystères. Un paradoxal dévoilement dans lequel Dieu se dissimule de plus en plus afin de devenir plus intime. Je le redis avec les mots de Jean Guitton : « Dieu se voile d'abord dans la création ; il se dissimule dans le « silence éternel » de la nature. Et lorsqu'il paraît parmi les hommes, il se retire davantage ; car sa divinité, voilée sous l'humanité, est encore plus difficile à connaître. Et il est paradoxal de noter que Dieu était plus reconnaissable lorsqu'il demeurait invisible dans la création que lorsqu'il se rendait visible par l'incarnation²⁷. » Qu'un tel mystère ait traversé tant de siècles et tant de cultures, et qu'il ait accédé à tant de milieux différents en résistant à la bonne foi des censeurs comme à toutes leurs turpitudes me laisse songeur. Qu'il soit plus approfondi que rejeté me paraît même inexplicable. A moins de supposer l'absurdité même du mystère ! Je retournerai alors au fond sans fond de mon chaos primordial, à ma « néantitude ».

A ce point, il me faut donc impérativement choisir et définitivement choisir. Entre l'absurde et le mystère. Poser, ou, à tout le moins, oser un

²⁶ Cette expression aussi géniale que séduisante a été pensée par P. Gisel (*L'excès du croire*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990). Pour le théologien, croire (il préfère justement cette forme verbale au substantif « foi ») relève en effet d'un excès qui renvoie l'humain au monde et détermine son rapport au monde. Cet excès provient de Dieu au sens d'un sur-plus qui offre du coup, à l'homme rétif mais réceptif, un accès à soi via une naissance (une re-naissance selon saint Jean) proprement humaine et rigoureusement spirituelle.

²⁷ Guitton, *L'absurde et le mystère*, p. 87. En appui, on relira ici avec profit la splendide méditation de mon vénéré maître Gabriel-Philippe Widmer, *L'aurore de Dieu au crépuscule du XX^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 1979. A travers Luther, Pascal et Barth, le dogmaticien de Genève remérite « l'incognito » du Dieu énigmatique qui ne peut être l'objet d'une intuition immédiate, mais qui se cache pour mieux se révéler.

« Oui » ou un « Non »²⁸. Car devant ce choix capital, il n'y a pas d'entre-deux, pas de voie moyenne. Il ne peut y avoir de juste milieu à égale distance de ces deux valeurs contradictoires. Pas non plus de jeu dialectique* possible. Thèse et antithèse, affirmation et négation (je le sens confusément au fond de moi-même) ne peuvent être mis sur le même plan. Je m'accorde avec Jean Guitton : « J'ose contester cet équilibre trompeur, cette fausse prudence. Parce qu'en vérité comme en pratique (et dans la profondeur de nos choix), les deux positions limites ne sont jamais *symétriques*. Elle sont *structurées*, c'est-à-dire : différentes en valeur, en hauteur, en poids et en prix. » Nous nous tromperions donc nous-même comme nous tromperions nos semblables en les plaçant au même niveau et sur le même plan. Ces deux extrêmes sont tout simplement *dissymétriques* et il faut bel et bien nous décider pour l'un ou pour l'autre²⁹. En clair, je *dois* choisir.

LA VÉRIFICATION ULTIME

Alors, dire « Oui », ou dire « Non » au mystère ? Dire « Non », c'est se couper de tout possible, ouvrir, comme Sartre, sa liberté face à un mur. Dire « Oui », c'est laisser place à toutes les brèches, c'est saisir la promesse

²⁸ Ce choix impératif touche ici, pour Guitton, à un choix de foi salvifique décisif, posé, parié, par-delà les contingences* pour nous arracher à la fatalité quotidienne du démarquage irréalisable entre le bien et le mal. Parce que, en pratique, remarque le philosophe avec une lucidité crue (dans l'interview citée en note 3, p. 36), « dans la condition incarnée qui est la nôtre, les choses sont toujours vagues, confuses. Le pur est toujours mélangé à l'impur. Conduire une famille, une entreprise, un pays, c'est le plus souvent *non pas avoir à choisir entre le bien et le mal, mais entre le moindre mal et le plus grand mal* » (c'est moi qui souligne). C'est aussi cette problématique du mal-souffrance, c'est-à-dire du mal contingent* oscillant entre le blâme et la lamentation, qui aura tant préoccupé Paul Ricœur comme l'indiquent ses derniers écrits (après ceux sur le mal-péché il y a plus de quarante ans). Pour l'incontournable penseur français, la souffrance est un mal totalement sans réponse, que ce soit à travers la tentative d'explication philosophique ou à travers celle de l'explication théologique (cf son ouvrage : *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986). Dès lors, pour lui le vrai problème est donc de savoir comment, *maintenant*, vivre avec le malheur. Quelle espèce de pacte peut-on faire avec lui pour le reconnaître dans sa profondeur et l'accorder *malgré tout* aux joies possibles de la vie ? Sur ce « vivre avec le mal », signalons la thèse récente et remarquable de Lytta Basset qui, prolongeant Ricœur, dépasse la question du mal-commis pour tenter de résoudre la question : « Que faire du mal-substi ? » (*Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994).

²⁹ Guitton, *L'absurde et le mystère*, op. cit. p. 106.

d'avancer toujours plus, rivé au réel et non pas dé-rivé du réel. Car l'excès du croire ne déroge pas à la vie. Accès au monde et à soi, il inscrit mon vivre en termes d'in-carnation et non d'ex-carnation³⁰. Le « Oui » au mystère n'est donc pas l'échappée lyrique vers la transcendance* en dépit des contingences* immanentes*. Il donne simplement et humblement, incroyablement, à se re-voir dans le visage de l'Incognito de Dieu au creux même de l'absurdité du monde. Encore une fois, c'est donc quasiment l'absurde qui m'ouvre à la voie et aux voix du mystère, et plus précisément « l'absurdité de l'absurde qui me jette vers le mystère, alors même que je ne le comprends pas »³¹. « Alors même que je ne le comprends pas », cela veut dire, comme l'a bien vu Martin Buber, que mon « Oui » acquiesce encore définitivement au mystère comme une énigme indéchiffrable : « Ce mystère en présence duquel nous vivons, dans lequel nous vivons, dans lequel nous entrons pour en sortir, ce mystère est demeuré intact. Il nous est devenu présent et s'est révélé à nous dans la présence, comme le salut ; nous l'avons « reconnu » mais nous n'avons de lui aucune connaissance qui nous le rendrait moins mystérieux, qui en atténuerait le mystère. Nous nous sommes rapprochés de Dieu, nous n'avons pas avancé dans le déchiffrement, dans le dévoilement de l'être. Nous nous sommes sentis délivrés, mais nous n'avons pas le mot de l'énigme. Ce que nous avons reçu, nous ne pouvons pas l'apporter aux autres en leur disant : Voici ce qu'il faut savoir et ce qu'il faut faire³². » Car le mystère reste non-savoir. Radicalement, se décider donc pour le mystère par-delà toute raison, c'est entrer dans la tracée de la Grâce. Je *pense* que c'est par grâce, malgré le non-su. Autrement, comment pourrais-je arpenter de telles hauteurs ?

Kant avait ainsi éminemment vu juste quand il décidait, au faite de sa démarche critique, de « limiter le savoir pour faire place à la foi ». Il voulait dire par là qu'après avoir poussé la raison dans ses derniers retranchements, celle-ci finalement saturait pour s'exposer au sur-plus offert pour le croire, ou, plus exactement encore, pour décrocher au profit du croire³³. Pascal, à sa manière, ne disait pas autre chose en présentant la

³⁰ J'en ai dit un mot sous la rubrique « Marques et Remarques », in *Le Christianisme au XX^e siècle*, n° 441, 13-19 mars 1994, p. 2.

³¹ Guitton, op. cit., p. 113.

³² Martin Buber, *Je et Tu*, p. 161.

³³ La fameuse déclaration (pour ne pas dire l'aveu) d'Emmanuel Kant se trouve dans la *Préface* de la deuxième édition de sa *Critique de la raison pure*, ouvrage qui pose la question de la possibilité et du statut de la métaphysique face à la montée de la connaissance scientifique et à la confusion entre vérité et savoir. On peut la traduire avec plus ou moins d'accent : « Je dus donc limiter (critiquer, abolir) le savoir, pour faire place (afin d'obtenir une place) à la foi (pour la

foi comme un pari : ne vaut-il pas mieux assurer le possible de gagner Dieu que de s'exposer à perdre et à se perdre en plongeant dans le néant ? « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est, nous dit-il. Estimons ces deux cas : Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter³⁴. »

C'est ce que Jean Guilton a appelé « l'ultime vérification »³⁵. On le sait, toute hypothèse est provisoire en attente du verdict de l'expérience. Et ce serait peu dire que l'absurde est vérifiable. En revanche, le mystère pourrait se définir comme invérifiable. Je préfère donc la *lectio difficilior**, la variante la plus difficile, soit l'hypothèse *a priori* invérifiable. Car l'incroyance, je la connais. L'athéisme m'est proposé à tout instant. Il me suffit de lire les journaux ou de regarder le petit écran. Tout me pousse et m'engouffre à ne pas croire. Je n'ai pas d'effort à faire. Sauf à me supporter comme un être aberrant jusqu'au souffle ultime.

J'opte donc, par grâce, pour le mystère face à l'absurde. Et j'attends, confiant, malgré et par-delà l'encrage indélébile de l'absurdité, la dernière Vérification : cet instant – pascalien – où entre les uns et les autres « la différence sera que, si nous sombrons tous dans le néant, celui qui a cru à tort au mystère ne perdra rien. Mais si le mystère est, celui qui ne l'a pas admis aura de grands regrets³⁶ ».

croissance). » On s'accorde à interpréter cette formule du philosophe allemand en la replaçant en particulier dans la jonction entre l'esprit critique du philosophe et sa foi piétiste, c'est-à-dire entre sa critique impitoyable des prétentions maximales de la raison (« Que puis-je savoir ? ») et une foi authentique délivrée des formulaires de la foi issus des orthodoxies pétrifiées (« Que puis-je espérer ? »). Autrement dit, avec Kant, les chemins rationaliste et dogmatique sont barrés. Dieu n'est pas un objet du savoir au même titre que les phénomènes analysés par la science. Mais il est vrai que pour Kant, Dieu n'est pas un être, mais bien un *devoir-être*, une tâche, une exigence de vie morale, un chemin pratique. Perdu à titre d'objet, il est regagné ainsi à titre de *sens* (« Que dois-je faire ? »). C'est ce qui fait que chez Kant la foi est sans doute plus adressée à la capacité morale de l'homme qu'à Dieu. On remarque que pour Pascal, également, la dernière démarche de la raison était de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Mais pour lui, la raison ne suffit pas pour accéder à la foi : il faut encore la raison du *cœur* (cf *Pensées*, Fragment n° 282 selon l'édition de Léon Brunschvicg, Paris, Livre de Poche, 1972).

³⁴ C'est la proposition, fameuse, qu'il nous offre au Fragment 233 des *Pensées*. Il vaut la peine de relire toute sa démonstration. Rappelons qu'en tant que mathématicien, Pascal lie le pari à son concept de double infini (l'infiniment petit et l'infiniment grand) qu'il attache à l'essence même (insaisissable) de Dieu, comme il rattache la notion de fini à celle (saisissable) de l'homme. C'est donc par le jeu des probabilités et des écarts (entre fini et infini) mathématiques que le protégé de Port-Royal démontre finalement que le hasard n'a plus de sens !

³⁵ Guilton, *L'absurde et le mystère*, p. 113.

³⁶ *Ibid.*, p. 115.

JOHN LENNON : DIEU EST UN CONCEPT...

par Philippe MALIDOR, journaliste à Radio Réveil,
Chambon (France)

Entre l'ange et la bête

John Lennon est un cas. Inventif, mais pas franchement intelligent ; émouvant, mais scandaleux ; pertinent, mais désaxé ; mal dans sa peau, et mégalomane ; très violent, et archi-tendre ; assoiffé de justice, et gaspilleur effréné ; moitié « moine » et moitié « puce savante » (selon ses propres termes), Lennon est un personnage à la fois attachant et exécration. A cette liste d'antithèses, on pourrait ajouter : diabolique, mais épris d'absolu.

La lecture de sa biographie par Albert Goldman¹ nous immerge dans un univers de corruption, d'occultisme, de drogue, de débauche extrême, de déchéance et de mort ; seul le fait que ce livre n'ait pas été saisi par la justice (et notamment par Yoko Ono) incite à croire les récits invraisemblables détaillés par Goldman. Le tableau est hallucinant, au point que j'ai eu quelque peine à faire le joint entre les belles chansons que je connaissais et ce John Lennon décrit comme une épave.

Ce qu'un artiste produit émane nécessairement de ce qu'il est. La vie de Lennon explique et alimente les pensées qui hantent son œuvre ; mais la déchéance apparaît si profonde qu'on a du mal à croire qu'elle ait pu générer tant de véritables perles.

Lennon fut le penseur des Beatles. Lui parti, les « Fab Four » se désagrègèrent irrémédiablement. Si Paul McCartney poursuivit une carrière honorable, le mysticisme hindouiste de George Harrison ne lui inspira aucun chef d'œuvre ; quant à Ringo Starr, il sombra dans l'alcool et la variété gentille. Seul, Lennon reste un chanteur significatif, signifiant, y compris sur le plan de la transcendance, lui qui avait fini par la récuser en bloc. « Si l'on admet qu'Elvis Presley, Bob Dylan et John Lennon furent

¹ Albert Goldman : *John Lennon : Une vie avec les Beatles*, Stock et Livre de Poche, Paris 1988.

foi comme un pari : ne vaut-il pas mieux assurer le possible de gagner Dieu que de s'exposer à perdre et à se perdre en plongeant dans le néant ? « Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est, nous dit-il. Estimons ces deux cas : Si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter³⁴. »

C'est ce que Jean Guilton a appelé « l'ultime vérification »³⁵. On le sait, toute hypothèse est provisoire en attente du verdict de l'expérience. Et ce serait peu dire que l'absurde est vérifiable. En revanche, le mystère pourrait se définir comme invérifiable. Je préfère donc la *lectio difficilior**, la variante la plus difficile, soit l'hypothèse *a priori* invérifiable. Car l'incroyance, je la connais. L'athéisme m'est proposé à tout instant. Il me suffit de lire les journaux ou de regarder le petit écran. Tout me pousse et m'engouffre à ne pas croire. Je n'ai pas d'effort à faire. Sauf à me supporter comme un être aberrant jusqu'au souffle ultime.

J'opte donc, par grâce, pour le mystère face à l'absurde. Et j'attends, confiant, malgré et par-delà l'encrage indélébile de l'absurdité, la dernière Vérification : cet instant – pascalien – où entre les uns et les autres « la différence sera que, si nous sombrons tous dans le néant, celui qui a cru à tort au mystère ne perdra rien. Mais si le mystère est, celui qui ne l'a pas admis aura de grands regrets³⁶ ».

croissance). » On s'accorde à interpréter cette formule du philosophe allemand en la replaçant en particulier dans la jonction entre l'esprit critique du philosophe et sa foi piétiste, c'est-à-dire entre sa critique impitoyable des prétentions maximales de la raison (« Que puis-je savoir ? ») et une foi authentique délivrée des formulaires de la foi issus des orthodoxies pétrifiées (« Que puis-je espérer ? »). Autrement dit, avec Kant, les chemins rationaliste et dogmatique sont barrés. Dieu n'est pas un objet du savoir au même titre que les phénomènes analysés par la science. Mais il est vrai que pour Kant, Dieu n'est pas un être, mais bien un *devoir-être*, une tâche, une exigence de vie morale, un chemin pratique. Perdu à titre d'objet, il est regagné ainsi à titre de *sens* (« Que dois-je faire ? »). C'est ce qui fait que chez Kant la foi est sans doute plus adressée à la capacité morale de l'homme qu'à Dieu. On remarque que pour Pascal, également, la dernière démarche de la raison était de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Mais pour lui, la raison ne suffit pas pour accéder à la foi : il faut encore la raison du *cœur* (cf *Pensées*, Fragment n° 282 selon l'édition de Léon Brunschvicg, Paris, Livre de Poche, 1972).

³⁴ C'est la proposition, fameuse, qu'il nous offre au Fragment 233 des *Pensées*. Il vaut la peine de relire toute sa démonstration. Rappelons qu'en tant que mathématicien, Pascal lie le pari à son concept de double infini (l'infiniment petit et l'infiniment grand) qu'il attache à l'essence même (insaisissable) de Dieu, comme il rattache la notion de fini à celle (saisissable) de l'homme. C'est donc par le jeu des probabilités et des écarts (entre fini et infini) mathématiques que le protégé de Port-Royal démontre finalement que le hasard n'a plus de sens !

³⁵ Guilton, *L'absurde et le mystère*, p. 113.

³⁶ *Ibid.*, p. 115.

JOHN LENNON : DIEU EST UN CONCEPT...

par Philippe MALIDOR, journaliste à Radio Réveil,
Chambon (France)

Entre l'ange et la bête

John Lennon est un cas. Inventif, mais pas franchement intelligent ; émouvant, mais scandaleux ; pertinent, mais désaxé ; mal dans sa peau, et mégalomane ; très violent, et archi-tendre ; assoiffé de justice, et gaspilleur effréné ; moitié « moine » et moitié « puce savante » (selon ses propres termes), Lennon est un personnage à la fois attachant et exécrable. A cette liste d'antithèses, on pourrait ajouter : diabolique, mais épris d'absolu.

La lecture de sa biographie par Albert Goldman¹ nous immerge dans un univers de corruption, d'occultisme, de drogue, de débauche extrême, de déchéance et de mort ; seul le fait que ce livre n'ait pas été saisi par la justice (et notamment par Yoko Ono) incite à croire les récits invraisemblables détaillés par Goldman. Le tableau est hallucinant, au point que j'ai eu quelque peine à faire le joint entre les belles chansons que je connaissais et ce John Lennon décrit comme une épave.

Ce qu'un artiste produit émane nécessairement de ce qu'il est. La vie de Lennon explique et alimente les pensées qui hantent son œuvre ; mais la déchéance apparaît si profonde qu'on a du mal à croire qu'elle ait pu générer tant de véritables perles.

Lennon fut le penseur des Beatles. Lui parti, les « Fab Four » se désagrègèrent irrémédiablement. Si Paul McCartney poursuivit une carrière honorable, le mysticisme hindouiste de George Harrison ne lui inspira aucun chef d'œuvre ; quant à Ringo Starr, il sombra dans l'alcool et la variété gentille. Seul, Lennon reste un chanteur significatif, signifiant, y compris sur le plan de la transcendance, lui qui avait fini par la récuser en bloc. « Si l'on admet qu'Elvis Presley, Bob Dylan et John Lennon furent

¹ Albert Goldman : *John Lennon : Une vie avec les Beatles*, Stock et Livre de Poche, Paris 1988.

les musiciens blancs les plus marquants dans leur genre, on se retrouve immédiatement en présence d'hommes qui n'ont cessé de creuser la question religieuse et qui se souciaient au plus haut point de l'utilisation de leur musique à des fins curatives », écrit Steve Turner².

Des quatre Beatles, le plus intéressant est celui qui est mort. Dans la mémoire collective, son passage laisse encore une impression marquante.

1. Maman est morte, papa est parti

John débarque dans ce monde sous les bombardements, le 9 octobre 1940. Julia, sa mère, est une écervelée mariée à un steward instable et aventureux, Freddie Lennon. Mariage tenu secret ; quelques jours plus tard, Freddie s'embarque déjà sur la Méditerranée. Quand il rentre, il apprend que Julia s'est livrée à quelques escapades.

Détailler la suite serait superflu : on en devine les grandes lignes. John sera élevé par sa tante Mimi, une femme stricte qui veillera à ce qu'il reçoive une bonne éducation. Sur elle, Julia se déchargera constamment de son fils. Quant à Freddie, il disparaît de la circulation et ne redonnera signe de vie qu'en apprenant la célébrité de son descendant...

« Bébé délaissé par sa mère, enfant déraciné, qui est passé de main en main, et qu'on a, pour couronner le tout, obligé à un choix impossible entre ses parents, John va enterrer son passé³. »

En juillet 1958, Julia est tuée par un chauffard. John ne s'en remettra jamais.

*Mère, tu m'as eu mais je ne t'ai jamais eue
Je t'ai voulue mais tu ne voulais pas de moi
Alors il faut que je te dise
Adieu, adieu
Père tu m'as délaissé, mais je ne t'ai jamais délaissé
J'avais besoin de toi mais tu n'avais pas besoin de moi
Alors il faut que je te dise
Adieu, adieu (...)
Maman ne t'en va pas
Papa reviens à la maison⁴.*

² Steve Turner : *Entre rock et ciel*, ch. 13 ; en cours de parution aux Ed. Paroles et Presses Bibliques Universitaires, CH- Bevaix et Lausanne.

³ Goldman, *op. cit.* p. 34.

⁴ « Mother », de l'album *Primal Scream*, 1970. Toutes les traductions sont de nous-même.

Voilà ce qu'écrira John Lennon en 1970, dans une chanson poignante introduite par un glas et s'achevant en « hurlements étranglés, d'affreux haut-le-cœur. John Lennon lutte pour vomir son passé. Mais quoi qu'il fasse, jamais il ne pourra l'oublier. »⁵.

On comprend, dans ces conditions, que le catéchisme anglican fréquenté sous la férule de tante Mimi n'ait guère laissé de traces. De surcroît, les années 60-70 furent sans doute les plus a-religieuses du siècle. Le temps passe, et on a si vite oublié ces « prophètes » qui annonçaient l'éradication imminente du religieux. Dès 1975, Billy Graham rappelait que « les savants, les psychologues, les sociologues et même certains théologiens prédisaient pour 1980 la disparition pratiquement générale de la croyance au surnaturel. C'est le contraire qui s'est produit⁶. » Cependant, lorsque McCartney proclamera fièrement l'athéisme des Beatles, c'est Lennon qui rectifiera : « Mais nous sommes plus agnostiques qu'athées⁷. »

Ne pouvant s'appuyer sur aucune référence parentale, John traîne un lourd handicap affectif pour rencontrer Dieu. Les livres de psychologie chrétienne qui se multiplient depuis quelques années montrent avec raison à quel point la responsabilité du père terrestre est immense ; car c'est lui qui imprime, par sa bonté, sa droiture, sa sollicitude, son autorité ou, à l'inverse, par sa dureté, sa perversion ou sa mollesse, l'image que l'enfant se fera *a priori* du Père céleste. Le père de Lennon ne l'aura pas initié à la protection aimante du Père éternel. Quant à sa mère, comment aurait-elle pu lui donner un aperçu de la tendresse de Dieu, exprimée en termes si touchants par Esaïe (49,15) : « La femme oublie-t-elle son nourrisson, oublie-t-elle de montrer sa tendresse à l'enfant de sa chair ? Même si celles-là oublièrent, moi, je ne t'oublierai pas ! » (Trad. TOB). Julia oubliera, et manqua à ces devoirs qui semblent si naturels dans l'Écriture.

Par conséquent, sur les plans familial, social et culturel, Lennon avait tout pour devenir un blasphémateur éhonté, d'autant plus radical qu'il ne limitait pas ses insultes à l'Église, mais s'en prenait directement à la personne du Christ. Une attitude persistante dont on peut légitimement penser qu'elle ne sera pas restée sans conséquences spirituelles, surtout lorsqu'on sait que Lennon s'adonna rapidement au spiritisme (très jeune, il essayait de s'hypnotiser lui-même).

Blessé dès l'origine dans son ego, Lennon contre-attaquera par l'insulte, la provocation, la mégalomanie. Et la musique.

⁵ Goldman, *op. cit.* p. 22.

⁶ *Les anges, agents secrets de Dieu*, p. 16. Décision, Paris 1975.

⁷ Cité par Turner, *op. cit.* ch. 4.

2. LSD et mystiques orientales : il s'agit de planer

L'épopée des Beatles sera marquée par l'extrême folie d'une célébrité fulgurante. La première femme de Lennon, Cynthia, expliquera que la gloire subite leur était montée à la tête : chez ces quatre garçons encore presque adolescents, les fusibles sautent. Il s'agit bien d'une *overdose* de notoriété : les Beatles ont toute la jeunesse à leur entière dévotion, et toutes les filles qu'ils veulent dans leur lit. On assiste à une forme laïque de prostitution « sacrée ». Des hordes de *groupies* se pressent dans les coulisses pour s'accoupler avec un (ou plusieurs...) des Beatles. Cette sexualité délirante, frénétique, ne s'encombre pas du moindre vernis, même pseudo-religieux. Ce sont des anges dépourvus d'auréole, mais pourvus d'un sexe. Ils s'en servent sans aucun frein, jusqu'au paroxysme de la perversion, jusqu'au viol parfois. Ils se feront les apôtres de la libération sexuelle, à un point qui n'est plus imaginable à notre époque où l'union anarchique des corps mène à une mort devenue visible.

Malcolm Muggeridge a qualifié la sexualité de « mysticisme du matérialiste⁸. » Selon les récits dont nous disposons, et à en juger par le répertoire anodin, léger des Beatles à cette époque, le mysticisme viendra plus tard. Pas de « sexual healing » (comme chez Marvin Gaye) dans la mentalité des Beatles. Le mysticisme émergera vers 1966-67 avec le LSD. Les hallucinogènes, en émoussant ou supprimant les barrières de la conscience, sont censés ouvrir la voie de la Révélation. Le LSD, dont Timothy Leary est le grand-prêtre, affranchit l'individu de ses entraves terrestres. « J'ai vu Dieu », clame un jour McCartney, au sommet de la béatitude psychédélique.

Mais au mois d'août 1967, constatant les limites et les dangers des « voyages » au LSD, les Beatles se rallient au gourou Maharishi Mahesh Yogi, le chef de la « Méditation Transcendantale », et décident de faire des « trips » sans consommer de drogue. Après une lune de miel dans l'ashram du Maharishi (où Lennon se livre à de longues périodes de méditation ascétique), les Beatles s'aperçoivent que les jolies filles qui les ont accompagnés semblent tout à fait convenir au yogi... Les quatre amis descendent brutalement des sphères spirituelles et se séparent d'un « méditateur » fort peu transcendant...

En 69, la jeunesse se croit à l'aube d'une ère nouvelle. C'est l'année du fameux concert de Woodstock qui, devant l'afflux de la foule, devient gratuit. On n'y déplore aucune violence ; les forces de l'ordre n'ont pas à intervenir. Le « pouvoir des fleurs » triomphe. Les sectes hindouistes en profitent pour essayer de récupérer cette lame de fond en cherchant à susciter une révolution mondiale de la Conscience. L'Association

⁸ Cité par Samuel Bénétreau, dans une conférence donnée devant les Groupes Bibliques Universitaires en 1994.

Internationale pour la Conscience de Krishna (AICK) entame une opération-séduction auprès des Beatles. Si le Swami Prabhupada parvient à les rallier à sa cause, quelle magnifique plate-forme ce sera pour sa propagande ! En 1969, Prabhupada est l'hôte personnel de Lennon, qui fera chanter quelques dévots sur « Give Peace A Chance ». Cette année-là, Lennon annonce : « Haré Krishna, c'est le bon truc. Nous y croyons pleinement⁹. »

Ce n'est pas ici le lieu de détailler l'histoire passionnante de cette période. Mais les Beatles vont très vite déchanter, et toute leur génération en même temps. Le concert d'Altamont (en 1969 lui aussi) est le théâtre d'un meurtre au pied de la scène, pendant que les Rolling Stones jouent... « Sympathy For The Devil » (« Sympathie pour le diable »). Le symbole n'aura échappé à personne (la preuve, c'est que l'Histoire aura retenu le titre de la chanson fatidique), mais ne s'agit-il que d'une pure coïncidence ? Mick Jagger savait-il avec quoi, ou avec qui il jouait ? En quelques mois, le *flower power* perd tous ses pétales. Quant à Lennon, il commence à mettre en doute l'infailibilité des gourous. Un jour, il demande à Prabhupada : « Comment faire la distinction entre un vrai maître spirituel et un faux ? » Comme on lui répondait qu'un maître spirituel véritable doit s'inscrire dans une tradition, Lennon reprit : « Mais si un de ces maîtres qui n'est pas dans la lignée dit exactement la même chose que celui qui y appartient ? Et s'il dit que son mantra vient des Védas et qu'il a l'air de parler avec autant d'autorité que vous¹⁰ ? »

Ni la gloire, ni les plaisirs, ni les stupéfiants, ni les mystiques orientales n'ont réussi à donner un sens à la vie. Lennon, dans sa seule personne, va concentrer cet échec retentissant. Après s'être cogné contre tous les vendeurs de vérité comme une mouche contre une vitre, Lennon va plonger dans le bocal de son psychisme. Il entame une thérapie primale avec Arthur Janov.

3. Purge... ou purgatoire ?

En 1970, Lennon se décide donc à affronter en face la souffrance et la peur qui le minent. Le glas (au propre et au figuré) de ses illusions va sonner dans un disque bouleversant : *Primal Scream* (« Cri primal »). Dans « I Found Out » (qu'on pourrait fort bien traduire par « Ça y est ! j'ai compris ! »), il énonce cette condamnation sans appel :

⁹ Cité par Turner, *op. cit.* ch. 5.

¹⁰ Turner, *op. cit.* ch. 5.

*Le vieil Haré Krishna n'a pas de prise sur toi
Il te rend fou à force de ne rien faire
Il t'occupe avec des promesses en l'air
Les gourous qui transpercent ton regard, ça n'existe pas
J'ai enfin compris !*

Dans cet album qui semble unique dans les annales du rock, Lennon fait sa psychanalyse sur microsillon. On y trouve « Mother » (que nous avons cité plus haut), « Working Class Hero », où John commence à manifester ses préoccupations sociales ; des chansons d'amour où apparaît notamment le nom de Yoko Ono, la Japonaise qu'il a épousée peu de temps auparavant et qui, disent les mauvaises langues, a largement contribué à l'éclatement des Beatles. Mais surtout, il y a « God » (« Dieu »), sans doute la chanson de Lennon qu'il faut retenir :

*Dieu est un concept
auquel nous mesurons
notre douleur
Je répète
Dieu est un concept
auquel nous mesurons
notre douleur
Je ne crois pas à la magie
Je ne crois pas au yi-king
Je ne crois pas à la Bible
Je ne crois pas aux tarots
Je ne crois pas en Hitler
Je ne crois pas en Jésus
Je ne crois pas en Kennedy
Je ne crois pas en Bouddha
Je ne crois pas en Gita¹¹
Je ne crois pas au yoga
Je ne crois pas aux rois
Je ne crois pas en Elvis
Je ne crois pas en Zimmerman¹²
Je ne crois pas aux Beatles*

¹¹ « L'homme des miracles » que John et Yoko étaient allés consulter en Inde l'année précédente.

¹² Le vrai nom de Bob Dylan, qui faisait figure de prophète de la jeunesse pendant toutes les années 60 et au delà.

*Je ne crois qu'en moi
Yoko et moi
Et ça c'est la réalité
Le rêve est fini
Que dire encore
Le rêve est fini
Hier
J'étais un tisseur de rêves
Mais maintenant je renais
J'étais le walrus¹³
Mais maintenant je suis John
Et mes très chers amis
Vous allez devoir vous débrouiller
Le rêve est fini*

Rarement a-t-on assisté à pareille entreprise de démolition. Le château de cartes s'effondre. Les jeux étaient mélangés, les pièces disparates : dans cette liste, l'astrologie chinoise côtoie la Bible, le pire monstre que la terre ait porté précède le Christ, et les Beatles, qui trônaient au pinacle, s'écroulent avec cet assemblage hétéroclite. Seul subsiste John – qui se rattrape en s'adjoignant tout de même Yoko. Tout le monde atterrit. La « renaissance » pitoyable de Lennon ne se fait pas vers un plus, mais vers un moins : tout n'était que fantasmes. Janov a fait du bon travail : « moi-je », c'est du solide, et c'est tout ce qui demeure après l'hécatombe.

« God » inventorie maîtres à penser et maîtres tout court, idoles religieuses et idoles de la chanson, religions exotiques et religions traditionnelles qui ont tiraillé notre siècle. Un vrai catalogue, dont aucun article ne s'est révélé consommable.

Quant à la phrase énigmatique qui introduit le grand déballage, on peut en tirer au moins deux idées :

— Dieu ne relève ni de l'être ni de la transcendance, mais de la philosophie humaine ;

— il est un bouche-trou servant à colmater la douleur des hommes, qui le calibrent à la mesure de leurs épreuves. Reconnaissons que sur ce point Lennon mérite quelque considération : la société technicienne, ayant fait reculer la pauvreté, la maladie et même la mort, a supprimé (en réalité, dissimulé) le besoin de Dieu. Jésus lui-même ne dit pas le contraire : « Ce ne sont pas les bien-portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. » (Lc 5,31) Ayant l'illusion de s'affranchir de la douleur de vivre, l'Occident

¹³ Allusion probable (et obscure) à une chanson psychédélique des Beatles : « I Am The Walrus » (morse).

a cru se débarrasser d'un Dieu devenu accessoire. Nous suivrons Lennon dans sa dénonciation d'un Dieu-roue-de-secours et limité à cet usage, mais nous nous séparerons de lui sur sa conception d'un Dieu purement factice. En effet, deux erreurs funestes sont possibles : se confectionner un Dieu sur mesure ou, inversement, refuser toute notion de son existence sous prétexte, précisément, que le besoin qu'on en a serait en soi une tare.

Là où « God » est tragique, c'est que Dieu a disparu alors que la douleur, elle, est revenue en force. Lennon a donc perdu sur tous les tableaux.

Dans « Imagine » (de l'album du même nom sorti en 1972), Lennon attribue à la quête de l'au-delà, aux débats d'idées et au matérialisme la cause des conflits entre les hommes :

*Imagine... pas de paradis
C'est facile d'essayer
Pas d'enfer sous nos pieds
Au-dessus rien que le ciel
Imagine que tous les gens
vivent pour aujourd'hui*

*Imagine... pas de pays
Ce n'est pas difficile
Plus de raison de tuer ou de mourir
Et puis plus de religion
Imagine que tous les gens
Vivent dans la paix*

*Imagine... aucune possession
Mais en es-tu capable
Ni convoitise ni faim fraternité humaine
Imagine que tous les gens
partagent le monde entier*

*Tu peux dire que je suis un rêveur
mais je ne suis pas le seul
J'espère qu'un jour tu seras des nôtres
et que le monde vivra dans l'unité*

Sans s'en rendre compte, Lennon passe en revue les trois âges de l'humanité tels que définis par l'inventeur du positivisme, Auguste Comte : l'état théologique (l'homme explique le monde par le surnaturel), l'état métaphysique (l'homme se réfère à des concepts abstraits et plus ou moins

clairs), l'état positif (l'homme, débarrassé de ses illusions, aborde le réel par la démarche scientifique). Or, ces trois stades, aux yeux de Lennon, s'avèrent tous... négatifs¹⁴.

« Whatever Gets You Thru The Night » porte un titre qui se suffit à lui-même : « N'importe quel truc qui te permet de traverser la nuit, ça fait l'affaire », chante Lennon. Dans « Gimme Some Truth » (de l'album *Imagine*), Lennon trahit son désarroi dans une séquence de deux phrases contradictoires ; après une autre séance de table rase, il écrit : « Tout ce que je veux, c'est la vérité/ Qu'on me donne de la vérité » (ou « une vérité »). Mais « vérité » est un terme qui s'accommode assez mal de l'article partitif ou indéfini...

John Lennon s'enivre de lui-même, parce qu'il est désorienté. Malgré ses préoccupations sociales, ses manifestes fantasques en faveur de la paix, il sombre dans le nihilisme le plus radical et se replie en position fœtale. L'album *Primal Scream* s'achève par une déchirante plainte enfantine : « My Mummy's Dead » : « Ma maman est morte C'est dur à expliquer Une telle douleur Impossible de la montrer Ma maman est morte. »

4. 1 Corinthiens 13 revu et corrigé

« ... je [...] demandai (à Lennon) pourquoi il y avait tant de gens en quête de rédemption si, en réalité, nous étions des individus isolés dans un univers sans Dieu : "Ils cherchent des gourous, me dit-il, comme je l'ai fait. Ils cherchent une sorte de super-papa et je vais te dire pourquoi c'est ça qu'on cherche : c'est parce qu'on n'a jamais reçu assez d'amour ni de caresses quand on était petits. C'est pas plus compliqué que ça¹⁵." »

En 1972 dans « How ? », Lennon posait de graves questions : « Comment puis-je donner de l'amour quand je ne sais même pas ce que je donne ? Comment puis-je donner de l'amour quand je ne sais même pas donner ? Comment puis-je donner de l'amour alors que l'amour est quelque chose que je n'ai jamais eu ? »

Ainsi se trouve démontré que, deux ans plus tôt, dans *Primal Scream*, sa chanson « Love » donnait une définition fallacieuse de l'amour :

*L'amour est réel, réel est l'amour
L'amour est un sentiment, sentiment d'amour
L'amour c'est vouloir être aimé*

¹⁴ Cf *Certitudes* n° 139 (mai-juillet 1989) p. 18-19, « Imagine », analyse de cette chanson. Cf également *Certitudes* n° 103 (mars-avril 1982) p. 26 : « Solid Rock » ; les deux articles par l'auteur de cette étude.

¹⁵ Interview accordée à Turner, ch. 5.

*L'amour c'est le toucher, le toucher c'est l'amour
 L'amour c'est un élan, élan d'amour
 L'amour c'est demander à être aimé
 L'amour c'est toi
 Toi et moi
 L'amour c'est de savoir
 Que nous pouvons être
 L'amour est libre, libre est l'amour
 L'amour c'est vivre, vivre l'amour
 L'amour c'est avoir besoin d'être aimé*

Nous voilà aux antipodes de la prière de François d'Assise : « Donne-nous de consoler plutôt que d'être consolés », etc. L'amour, chez Lennon, est fait pour être reçu, et s'il existe un soupçon de don, cela se limite à la relation amoureuse dans ce qu'elle a de plus épidermique, avec une envie terrible de retour, de rétribution. Lennon crève de soif d'amour ; l'altruisme lui est étranger, il ne subodore même pas qu'il y aurait quelque chose de libérateur dans l'oubli de ses propres aspirations au profit de celles d'autrui. Ailleurs, il arrive que John demande pardon... à Yoko, parce qu'il est trop jaloux (« Jealous Guy »), mais à ma connaissance, jamais on ne le voit pardonner. Il n'a confiance en personne, pas même en Yoko qu'il adule ou supplie, indice qu'il est à sa merci. John Lennon n'a parlé qu'un langage : celui de l'homme à l'état brut uniquement mû par l'amour-pulsion. Il a cherché en vain à percer des mystères pour se retrouver dépouillé de toute perspective. Sans la moindre étincelle de foi, il ne s'est signalé ni par le sens du sacrifice, ni par sa générosité. Colérique et emporté, adonné à toutes formes de convoitise, il fait preuve d'un orgueil démesuré, notamment le jour où il laisse échapper au cours d'une interview que les Beatles sont « plus célèbres que Jésus-Christ » (malgré ses rétractations ultérieures, cette phrase historique allait marquer le début du déclin des Beatles). Corrompu, uniquement préoccupé de ses intérêts, engagé dans de longs et pénibles procès, sans résistance aux épreuves, l'enfant blessé ne devint jamais adulte. Il ne sortira jamais de sa vision confuse de l'existence, y compris de la sienne. Inutile de parler d'espoir, encore moins d'espérance¹⁶. Quant à la foi, elle n'a jamais effleuré le leader des Beatles.

Nous venons donc de peindre trait pour trait l'image inversée de l'amour tel qu'il est si admirablement chanté par l'apôtre Paul dans son fameux hymne adressé aux Corinthiens.

¹⁶ Notons que la Bible n'« imagine » pas un monde meilleur : c'est en le construisant qu'elle fonde l'espérance, parce que la Parole de Dieu, contrairement à nos bavardes utopies, est créatrice.

A bien y réfléchir, Lennon incarne l'homme absurde selon Camus (la grandeur en moins), celui qui, persuadé du silence du ciel et de la cruauté du monde, ne cherche plus aucune esquivance ni dans une métaphysique consolante, ni dans la tromperie de l'espoir : « Le monde est si dur Parfois j'en ai vraiment assez. » (« How ? ») Lennon continuera de s'abîmer dans l'alcool et les drogues, de fuir dans toutes les formes de perversion sexuelle, avec ou sans Yoko (elle sera assez abjecte pour le pousser à l'adultère), de se vautrer dans un gaspillage fabuleux alors qu'il milite en faveur de la justice sociale, de se livrer à de sérieuses bagarres, lui, l'apôtre de la paix.

All You Need Is Love, avaient proclamé les Beatles dans un hymne de commande pour le mouvement hippie (1967). La désagrégation de Lennon s'expliquerait-elle par son refus de chercher le Dieu de Jésus-Christ, celui que l'apôtre Jean définit d'un seul mot : Amour (1 Jn 4,16) ?

La révolte de Lennon, marquée par la folie de l'« insensé » (au sens biblique) a récolté les fruits qu'elle avait semés. Ce qui a perdu l'enfant malheureux de Liverpool, c'est d'avoir eu tout et tout de suite. Riche de tout, il est resté pauvre en amour, pour n'avoir pas voulu « se reconnaître spirituellement pauvre » (Mt 5,3 – Bible du Semeur). Lennon, c'est Salomon sans la crainte de l'Éternel. Autant dire : un désastre total.

5. Lennon descendu

En 1980, Lennon sort un album émouvant : *Double Fantasy*. Sur la pochette, il échange en noir et blanc un baiser d'amoureux avec Yoko. Le disque est un duo d'amour. Après une sorte de retraite, il semble tout de même comme purifié. « Starting Over » (« On redémarre »), « Cleanup Time » (« L'heure du grand ménage ») et quelques chansons sur l'amour conjugal et filial laissent augurer des jours meilleurs. L'album se conclut avec « Hard Times Are Over » : « Les temps difficiles sont terminés ».

Hélas, dans ce ciel qui se dégage, claquent, le 8 décembre 1980, cinq coups de feu tirés à bout portant : au pied des Dakota Buildings, là où habite Lennon, Mark David Chapman, un fanatique qui a poussé le mimétisme jusqu'à (entre autres) épouser une Japonaise, abat son idole. Dans sa prison, il faudra le mettre en isolement cellulaire pour lui éviter de se faire lyncher par les autres détenus.

Goldman nous apprend que Lennon était persuadé qu'il mourrait de mort violente. Dans les premières années des Beatles, il avait participé à une bagarre extrêmement violente dans laquelle il pensait avoir tué un adversaire. Ce doute le rongera toute sa vie, comme si le sort allait lui réclamer le sang de ce mort hypothétique. Dans un contexte où il était de bon ton de s'affranchir de toute contrainte morale (au moins sur le plan

privé), il est remarquable de constater qu'il est beaucoup plus difficile d'échapper à la culpabilité. Seulement, une fois balayés l'éthique et Dieu, que reste-t-il ? Le Destin. Avec cette « personne impersonnelle », ce monstre aveugle et froid, cet *ersatz* de divinité, on ne dialogue pas, on ne négocie pas, on n'implore pas. On survit dans l'attente de la rétribution fatale. Tel l'œil de Caïn scrutant celui-ci jusqu'au travers des épaisses murailles entre lesquelles il s'est barricadé pour échapper à Jéhovah, il faut bien que la Conscience (titre du poème de Victor Hugo que nous évoquons) s'immisce dans les inévitables failles. On a beau n'avoir ni Dieu ni maître, on n'échappe pas aux tourments de sa conscience (Rm 2,15). Au bout du compte, le rejet de l'autorité de Dieu entraîne dans le même mouvement le rejet de sa miséricorde. La hantise de Lennon, à cet égard, ne constitue pas un cas isolé. Elle fait d'autant mieux ressortir la beauté de la foi chrétienne et la paix qu'elle procure. Et l'on apprécie concrètement, tangiblement, la valeur d'une parole telle que celle-ci : « Il n'y a donc, maintenant, plus aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ. » (Rm 8,1) !

On a beaucoup glosé sur la fin brutale de Lennon. Il semble que, fréquemment, dans les cas de suicide ou d'assassinat crapuleux, de lourdes hypothèques d'ordre spirituel pèsent sur la victime. Dans la vie de Lennon, les ingrédients énumérés plus haut ont de quoi alimenter les spéculations. Je me contenterai de mentionner que Yoko pilotait la vie de John en consultant étoiles et oracles et que *Double Fantasy* ne fut écrit qu'avec l'autorisation expresse des astres...

L'éternité est un sujet fréquemment esquivé même si chacun, au fond de soi, y pense ou y pensera (Qo 3,11 !). Le salut de l'âme préoccupe beaucoup plus de gens qu'on ne le dit ouvertement. Il est établi que Lennon avait approché ce salut dans son propre milieu. « I seen religion from Jesus to Paul » : « J'ai fait le tour de la religion, de Jésus à Paul », avait-il écrit dans « I Found Out » (s'agissait-il de Paul l'apôtre, ou, par dérision, de Paul McCartney ?). Il aurait pu ajouter, neuf ans plus tard : « from Jesus to Zimmerman », celui-là même qu'il avait épinglé dans la longue liste de « God ». Robert Zimmerman, alias Bob Dylan : Lennon avait appris sa conversion au christianisme et, parodiant une chanson du premier 33 tours de Dylan devenu chrétien (*Slow Train Coming*), il avait substitué à « Gotta Serve Somebody » : « Serve Yourself ! » Tu vas devoir servir quelqu'un, avertissait Dylan sans prendre de gants, que ce soit Dieu ou le diable. « Sers-toi toi-même », rétorquait Lennon dans une parodie improvisée¹⁷.

¹⁷ Goldman, *op. cit.* p. 558. Est-il nécessaire de préciser que, plus de quinze ans après cette conversion que d'aucuns prédisaient éphémère, la foi de Bob Dylan continue de perturber beaucoup de gens ? Cf 1 Co 1,23-24 !

Telle est la traduction de la « nouvelle naissance » que lui avaient prédite pour 1980 des oracles de pacotille.¹⁸

Nouvelle naissance sous forme d'assassinat. Mais au-delà ?

6. Imagine

Les Beatles continuent de faire parler d'eux. Lennon est toujours commenté... jusque dans cette revue de théologie. Mais il en aura disparu depuis longtemps lorsque nos descendants dans la foi continueront de célébrer le Ressuscité.

Ignoble et bouleversant, Lennon illustre à fond la sentence de Jésus : « celui qui est préoccupé de sauver sa vie, la perdra. » (Lc 9,24).

« L'obsession du "je, me, moi", de l'affirmation de soi, engendre la violence et rend fou », écrivait Michel Serres, déplorant que cette folie empêche de devenir adulte¹⁹. Or, Lennon fut le prototype d'une génération qui refusa de grandir, qui rendit un culte à la jeunesse en s'interdisant de mûrir. « Je ne crois qu'en moi » ; ce moi est une pièce où l'oxygène est raréfié et l'atmosphère empuantie si l'on n'ouvre jamais la porte au grand vent de l'Esprit ni la fenêtre au parfum du prochain. « Le vrai bonheur consiste à rendre heureux les autres », dit un compagnon d'Emmaüs²⁰. La Règle d'Or (Mt 22,37-39) n'est rien d'autre que la respiration de l'être. Comprimé sur lui-même, l'individu devient une masse écrasante, et la lumière qui demeure en lui décline jusqu'à s'effondrer en un monstrueux trou noir. L'astronomie aussi est une parabole...

Les anti-hagiographies ont ceci de salutaire qu'elles nous ramènent à l'essentiel, d'une manière radicale. Et s'éclairent soudainement ces paroles difficiles de l'apôtre Jean : « "l'anti-Christ", c'est celui qui refuse de reconnaître le Père et le Fils. [...] Celui qui a le Fils a la vie. Celui qui n'a pas le Fils de Dieu n'a pas la vie. » (1 Jn 2,22 et 5,12). D'autres personnages illustres seraient plus ambigus et plus embarrassants à étudier. Lennon, lui, avait clairement choisi son camp. Personnage non-ambigu, sa vie a illustré jusqu'au bout le sort de l'homme sans Dieu, ou plus exactement, de l'homme *contre* Dieu. Il ne s'agit pas ici de condamner, mais de tirer les leçons d'une biographie et d'une œuvre tellement cohérentes qu'elles doivent servir d'avertissement. Dans le fameux chant traditionnel, si souvent adapté, « House of the Rising Sun », une prostituée ne supplie-t-elle pas : « Dis à ma petite sœur de ne pas faire ce que j'ai fait. »...

¹⁸ Goldman, *op. cit.* p. 547.

¹⁹ *La Vie* du 3 février 1994.

²⁰ Cf Ac 20,35.

On a trop souvent manié la langue de bois ou adopté une attitude convenue et complice sur l'influence de Lennon ; on a privilégié la légende fulgurante sur l'analyse éthique et spirituelle. On peut avoir de l'affection pour John Lennon, sans pour autant tomber dans la complaisance dangereuse.

Au bilan, sa vie est un gâchis tragique plutôt qu'une horreur intégrale. Du meneur des Beatles, il nous restera des cris d'enfant blessé, des questions fondamentales, des rêves en décomposition. Et pas l'ombre d'une réponse au sens de l'existence.

Porte-parole des interrogations les plus radicales d'une génération allergique au vieux fonds de civilisation dont elle avait hérité, Lennon place l'auditeur attentif en face de l'absolu. Avec lui, il faut trancher : l'indifférence n'est pas permise. Il faut choisir sa voie : suivre l'homme révolté, ou bien se mettre à la recherche de « God », qui n'est certes pas « un concept auquel nous mesurons notre douleur », mais l'Amour en personne venu porter lui-même nos douleurs, en Jésus-Christ.

UNE ÉCOLE DE LA PRIÈRE

Le Livre des Lamentations

**par Joël E. GEISER, étudiant à la Faculté de Théologie
Protestante de Montpellier**

Adapté d'un bref travail universitaire sous la conduite de J. Ansaldi, cet essai qui prolonge une brève analyse structurale du livre des Lamentations, cherche à décrire l'évolution du sujet priant, à travers une approche psycho-anthropologique. La mise en parole de la souffrance, l'évolution sémantique* et narrative des textes semblent suggérer l'existence de « mécanismes » dont la connaissance peut aider le croyant dans sa maturation spirituelle. Les cinq poèmes composant le livre des lamentations sont alors lus à travers cet angle d'approche.*

A évoquer le thème de la prière, nombreux sont ceux qui se tournent spontanément vers les Psaumes, pour y trouver exemple et inspiration. Notre travail, validation d'un cours et prolongement d'une réflexion personnelle sur la prière, veut au contraire prendre pour objet d'étude un écrit biblique peu connu et peu exploité : le livre des Lamentations. Cet écrit, succession de poèmes relatant tous l'évènement historique de la prise de Jérusalem et de la destruction du Temple par Nabuchodonosor en 587 av. J.-C., est néanmoins l'objet d'un usage liturgique puisque les Juifs le récitent au grand jeûne commémoratif le 9 du mois d'*ab*, et que l'Eglise catholique en fait usage pendant la semaine sainte, pour rappeler le drame du Calvaire¹. L'auteur reprend ici à son compte la forme littéraire de la plainte dont l'usage est commun à son époque et dans l'Orient ancien.

¹ Le genre littéraire n'est sans doute pas pour rien dans cette relative désaffection. Il s'agit de la plainte, genre apparu d'abord pour caractériser des manifestations de deuil, puis étendu par la suite à d'autres circonstances, telles les catastrophes nationales.

On a trop souvent manié la langue de bois ou adopté une attitude convenue et complice sur l'influence de Lennon ; on a privilégié la légende fulgurante sur l'analyse éthique et spirituelle. On peut avoir de l'affection pour John Lennon, sans pour autant tomber dans la complaisance dangereuse.

Au bilan, sa vie est un gâchis tragique plutôt qu'une horreur intégrale. Du meneur des Beatles, il nous restera des cris d'enfant blessé, des questions fondamentales, des rêves en décomposition. Et pas l'ombre d'une réponse au sens de l'existence.

Porte-parole des interrogations les plus radicales d'une génération allergique au vieux fonds de civilisation dont elle avait hérité, Lennon place l'auditeur attentif en face de l'absolu. Avec lui, il faut trancher : l'indifférence n'est pas permise. Il faut choisir sa voie : suivre l'homme révolté, ou bien se mettre à la recherche de « God », qui n'est certes pas « un concept auquel nous mesurons notre douleur », mais l'Amour en personne venu porter lui-même nos douleurs, en Jésus-Christ.

UNE ÉCOLE DE LA PRIÈRE

Le Livre des Lamentations

**par Joël E. GEISER, étudiant à la Faculté de Théologie
Protestante de Montpellier**

Adapté d'un bref travail universitaire sous la conduite de J. Ansaldi, cet essai qui prolonge une brève analyse structurale du livre des Lamentations, cherche à décrire l'évolution du sujet priant, à travers une approche psycho-anthropologique. La mise en parole de la souffrance, l'évolution sémantique* et narrative des textes semblent suggérer l'existence de « mécanismes » dont la connaissance peut aider le croyant dans sa maturation spirituelle. Les cinq poèmes composant le livre des lamentations sont alors lus à travers cet angle d'approche.*

A évoquer le thème de la prière, nombreux sont ceux qui se tournent spontanément vers les Psaumes, pour y trouver exemple et inspiration. Notre travail, validation d'un cours et prolongement d'une réflexion personnelle sur la prière, veut au contraire prendre pour objet d'étude un écrit biblique peu connu et peu exploité : le livre des Lamentations. Cet écrit, succession de poèmes relatant tous l'évènement historique de la prise de Jérusalem et de la destruction du Temple par Nabuchodonosor en 587 av. J.-C., est néanmoins l'objet d'un usage liturgique puisque les Juifs le récitent au grand jeûne commémoratif le 9 du mois d'*ab*, et que l'Eglise catholique en fait usage pendant la semaine sainte, pour rappeler le drame du Calvaire¹. L'auteur reprend ici à son compte la forme littéraire de la plainte dont l'usage est commun à son époque et dans l'Orient ancien.

¹ Le genre littéraire n'est sans doute pas pour rien dans cette relative désaffection. Il s'agit de la plainte, genre apparu d'abord pour caractériser des manifestations de deuil, puis étendu par la suite à d'autres circonstances, telles les catastrophes nationales.

La tonalité se dégageant du texte, propre à exprimer la douleur, tient à un rythme poétique particulier appelé *qinah*. Au lecteur hébraïsant, la beauté architecturale de l'édifice littéraire ne peut échapper puisque les poèmes, de 22 strophes chacun, sont tous ou presque des acrostiches alphabétiques.

A travers ce travail, l'objectif primitif était une relecture de l'acte de la prière, visant sa revalorisation par intégration et dépassement des critiques apportées par l'histoire de nos sociétés et les sciences humaines. Une grille de lecture nous était fournie par J. Ansaldi pour effectuer une herméneutique* des récits de prière sous un angle spécifiquement psycho-anthropologique*. Il s'agissait alors, par une attention soutenue aux verbalisations, aux répétitions, à la dimension de temps présentes dans ces textes, de quêter une possible évolution de la prière, matrice à son tour d'une maturation de l'orant. Comment les objets de la demande évoluent-ils ? Comment, au travers même de ces demandes, émerge un désir qui est désir de communion ? Comment, d'une situation vécue unilatéralement et jugée insurmontable, le sujet parvient-il à inscrire sa singularité dans une antécédance assumable, dans une histoire plus large où elle prend sens, dans une communauté où le « je » devient « nous », s'ouvrant à la souffrance d'autrui ?

Ces questions et ce type d'approche ont conditionné le présent travail. Le lecteur y retrouvera aisément des problématiques ansaldiennes et une sémantique* psychanalytique. Nous ne voulons point ici mettre en débat cette méthodologie et ses présupposés, simplement en user – consciemment – pour la lecture de notre texte. Le cadre théorique a vocation à éclairer d'un regard neuf ce phénomène à la fois anthropologique* et religieux qu'est la prière, l'évaluation de sa pertinence ne pouvant avoir lieu qu'au terme du parcours. Le lecteur y est invité. Ainsi conçu, notre travail sur le livre des Lamentations vise moins à une étude exégétique* qu'à une approche pastorale où le texte biblique veut aider à une redécouverte de l'importance de la prière pour la vie du croyant.

ANALYSE DISTINCTE DE CHAQUE POÈME

Parce que chacun des cinq poèmes forme une unité en soi (imposée par l'acrostiche alphabétique) et parce que l'unité d'auteur et de temps du corpus des Lamentations n'est pas évidente, il nous paraît judicieux – et nécessaire méthodologiquement – d'analyser séparément chacun d'eux. Notre seconde partie s'emploiera à les comparer et à faire ressortir une possible macro-structure. Nous étudierons d'abord les chapitres 1,2 et 4, qui nous semblent posséder une affinité structurelle et littéraire, pour ensuite aborder les chapitres 3 et 5.

Dans notre recherche préparatoire, nous avons ébauché une analyse structurelle de chacun des poèmes. La mise en évidence des structures chiasmiques* nous a offert une trame qui, selon une herméneutique* convenable, peut être rapportée au parcours de l'orant*. Tel est un autre des postulats de notre travail. Par manque de place et parce qu'il ne s'agissait que de travaux partiels, nous n'avons pas jugé bon de reproduire ici les structures mises à jour. Le lecteur est ainsi renvoyé au texte biblique lui-même. Redisons notre projet : nous avons voulu, en étant attentif aux détails du texte et à son agencement, promouvoir une approche plus littéraire et psychologique qu'exégétique* des Lamentations, esquisser une anthropologie* de la prière plutôt qu'une dogmatique*.

Le chapitre 1

Le premier poème possède une structure chiasmique* classique qui dégage deux mouvements parallèles et inverses avec un centre commun. Etudions-les séparément.

Le premier parcours – comprenant les vv. 1 à 11 – s'intéresse à Jérusalem, accessoirement à Juda ou à la fille de Sion ; ceux-ci sont toujours mentionnés à la troisième personne du singulier. L'évolution thématique de ce passage peut être ainsi résumée :

- Jérusalem gémit et pleure, solitaire.
- elle compte ses pertes (déportation, plus de culte, joie des ennemis, déshonneur et faiblesse)
- elle se souvient, reconnaît que son péché est la cause du malheur, et pleure.
- nouvelle occasion de lamentation mais décentrée (sur l'ennemi qui s'enorgueillit, sur le sanctuaire souillé et la parole de Yahvé bafouée)
- appel à Dieu pour qu'il considère la situation présente (famine, mépris).

Commentons brièvement ce parcours. Nous remarquons incontestablement une évolution dans les mots de la prière : le gémissement du départ prend chair dans des termes qui expriment et tentent de comprendre le malheur, et s'achève sur un appel à Yahvé ; les pleurs sont devenus invocations même si la douleur et l'incompréhension demeurent. L'étape décisive semble bien être ce retour sur soi et sur son passé qu'exprime le v. 7 : « La ville se souvient de tous ses trésors datant des jours anciens². » Pourtant le souvenir ne serait rien sans l'interprétation qui est donnée de la

² Poétiquement la strophe a un vers de trop, mais il est significatif que ce surplus soit à l'origine du déplacement, et par là même rendu nécessaire.

situation présente : Jérusalem a péché. Cette confession exprimée donne sens au présent, elle inscrit la réalité dans le connu de l'Alliance (et par là même devrait permettre l'espérance d'un jour meilleur). La vraie confession du péché s'accompagne de contrition (« elle gémit, a honte de soi », dit le v. 8). La comparaison des premières expressions avec celles qui suivent, montre combien l'événement même de la confession des péchés peut être le moteur d'une maturation chez celui qui prie. En effet, les termes employés, décrivant les malheurs propres à la ville (et à ses habitants !) se modifient progressivement, permettant une vision moins restreinte de la réalité : l'idée qu'il n'est plus possible de faire de pèlerinage se transforme en une indignation face à la profanation du sanctuaire ; si l'auteur mentionne d'abord la joie des ennemis, il évoque ensuite leur engorgement ; de même si Yahvé a affligé, il est présenté maintenant comme celui qui devrait être affligé de ce que sa parole a été bafouée.

Le second parcours (vv. 12-22) est plus intériorisé ; le psalmiste s'identifie pleinement aux malheurs de la ville et du pays en utilisant désormais la première personne du singulier (et des adjectifs possessifs). Nous en proposons un découpage thématique, même s'il paraît moins net que le précédent :

- ma douleur est grande, Yahvé en est l'auteur
- il me tient, me refusant toute consolation et m'humiliant devant mes ennemis
- je dis la justice de Yahvé et ma rébellion
- ils m'ont trompé
- je me repens mais aussi gémis sans espoir
- traite mes ennemis comme tu l'as fait pour moi !

Ce fragment de prière nous semble plus confus et traversé par un dilemme d'où le psalmiste ne semble pas sortir. Il y a d'emblée l'affirmation massive que Yahvé est l'auteur du malheur, et tel un ennemi, il oppresse sans cesse, ne laissant pas d'espoir. D'un autre côté la justice de Dieu est proclamée ; elle est sauve puisque le malheur vient de la rébellion de l'homme. Pourtant cette confession de foi nous apparaît plus comme une vérité dogmatique que l'auteur veut affirmer – mais sur laquelle il bute – qu'une découverte intérieure et progressive, qu'un mouvement de foi. Il nous paraît, en ce sens, significatif que la suite du texte ne montre pas l'auteur sortir du dilemme : à la fois il réexprime sa rébellion, tout en accusant autrui (cherchant des boucs émissaires) et réclamant le donnant-

donnant pour ses ennemis. Faut-il parler d'échec de la prière³, à cet endroit du texte ? Contentons-nous de dire – prudemment – que l'esprit de l'orant* apparaît divisé, et qu'il ne parvient ni à expliciter ni à dépasser le clivage mis en relief.

Reprenons pour conclure le mouvement d'ensemble du poème. Le changement de pronom personnel (du *elle* au *je*) nous paraît significatif d'une appropriation ou intériorisation de la situation vécue, par l'identification de l'auteur avec la ville (et ses habitants). De même, toutes les lamentations culminent en un appel à Yahvé qui occupe le milieu du chapitre (vv. 11-12), place centrale dans la poésie hébraïque usant abondamment du chiasme*. Tel est donc l'élément le plus important pour l'auteur, celui vers lequel amènent toutes les autres strophes.

Le chapitre 2

Les thèmes du second poème peuvent être résumés de la façon suivante :

- le Seigneur a châtié Israël et est devenu son ennemi
- il a tout détruit : pays, palais, Temple ; il a anéanti tout ordre social (les trois offices)
- tous se lamentent et le cœur de l'orant* est broyé à la vue de la famine et des enfants qui en souffrent
- tes prophètes t'ont trompée, tes ennemis se réjouissent, Dieu même n'a fait qu'accomplir sa parole
- ne cesse pas de te lamenter et de crier au Seigneur au sujet de la famine
- c'est toi, Seigneur qui tues. Toi, tu pousserais à l'horreur de l'anthropophagie ?

Un regard panoramique sur le poème montre qu'en son centre se situe l'expression déchirante du sentiment de l'auteur face à la famine qui n'épargne personne. Son cœur s'émeut tout particulièrement des plaintes des enfants affamés et que les mères ne peuvent faire taire. Devant la tragique réalité, l'auteur épanche son cœur et ne peut que convier ses lecteurs à la lamentation. Yahvé n'est plus présent au centre du poème, comme au ch. 1 ; il apparaît désormais tout au long du texte. C'est lui qui est l'origine de ces malheurs, lui qui est devenu l'adversaire de Jérusalem.

³ Pas dans le sens d'un non-exaucement de Dieu, mais celui d'une non-évolution de l'orant*. Le lecteur attentif aura en effet remarqué que nous considérons ici la prière uniquement du côté de l'homme, sans préjuger aucunement de l'approche divine, et par là, de l'attitude de ce dernier devant les prières qui lui sont adressées.

Une évolution est néanmoins perceptible entre la première et la seconde partie : il est question de Dieu d'abord à la troisième, puis à la seconde personne du singulier. Avec le temps, la plainte se fait donc plus personnelle. L'orant* s'est rapproché de Yahvé, ou du moins, naît et s'exprime le désir d'une présence divine. Pourtant, rien n'est enlevé au drame de la situation ; celle-ci semble désespérée et surtout insoluble puisque le Dieu que l'on implore est justement du côté de l'ennemi. Malgré l'absurdité apparente de la situation, l'auteur, par la persistance de sa prière à Dieu, nous donne l'exemple de la persévérance : laisse crier ton cœur vers le Seigneur, dit le poète au v. 18, ne t'accorde pas de répit, tout le jour et la nuit épanche ton cœur devant la face du Seigneur (v. 19). Cette persévérance « malgré tout », ces paroles lancées à un Dieu conçu comme absent ou ennemi, ont à long terme pour l'orant une importance qu'on ne peut sous-estimer. Une telle prière persévérante, dite devant Dieu (*Coram Deo*, selon l'expression chère à Luther) est le passage obligé de toute maturation de l'orant aux prises avec des situations incompréhensibles et durables.

Le chapitre 4

Nous divisons également ce poème en deux parties et faisons remarquer que leurs contenus respectifs diffèrent notablement. La première peut être résumée comme suit :

- la richesse et l'honneur du royaume sont anéantis
- les forces vives (les fils de Sion) comme les forces d'avenir (les enfants) dépérissent
- la famine et la soif touchent tout le monde
- puisque le malheur perdure, la faute de Jérusalem dut être immense
- l'élite de la nation se meurt
- la mort par l'épée eût été préférable, les femmes vont jusqu'à cuire leurs enfants
- c'est le comble de la fureur de Yahvé.

La défaite et la destruction laissent place à la famine parmi la population non déportée. Famine et soif sont maintenant l'objet d'une préoccupation permanente et se trouvent évoquées tout au long du passage. L'auteur est particulièrement attentif aux enfants mais aussi aux élites et forces vives de la nation qui sont ainsi décapitées (l'accent est donc un peu plus politique). La situation est telle qu'on observe des cas d'anthropophagie. Cette réalité nouvelle qui émerge, et qui dure – avec tout son côté dramatique – amène de nouvelles réflexions, impose de nouvelles

justifications. La déclaration centrale proclame donc l'extrême gravité de la faute du peuple – pire que celle de Sodome – et explique par là même l'acharnement du malheur, sa persistance.

La seconde partie a un caractère nettement plus politique et historique, en dépeignant la triste condition faite aux nobles et aux princes, en imputant la défaite aux prophètes et aux prêtres et en évoquant la fuite manquée du roi Sédécias. Nous la résumons ainsi :

- l'impensable est arrivé : Jérusalem est tombée
- la faute est aux prophètes et aux prêtres
- pas de secours possible : c'est la fin (politique)
- l'adversaire était plus rapide, le roi a été pris
- le tour viendra pour nos ennemis.

L'horizon de l'orant* apparaît comme totalement fermé. Ce en quoi il avait mis tout son espoir a été anéanti. Aucune ouverture, qui permettrait une évolution de la situation et un changement psychologique, n'est perceptible. Dès lors se mettent en place des attitudes de fuite : mise en accusation d'autrui, apaisement par le malheur partagé... Les problèmes s'en trouvent déplacés, mais non résolus. Cette prière « échec » ne présume cependant en rien d'une évolution future, qui nous reste inconnue.

Le chapitre 3

Ce troisième poème, à l'alphabétisme plus exigeant (triple, puisque chaque lettre de l'alphabet hébreu se trouve trois fois de suite, et non plus une seule, en début de vers), se démarque des autres quant à la tonalité. Ce qui caractérise ce texte rempli de réminiscences des Psaumes, du livre de Job et du deutéro-Esaïe, est la note très personnelle des sentiments exprimés⁴. Dans nos travaux préliminaires, nous y avons décelé trois

⁴ E. Dhorme, in « Introduction au livre des Lamentations », *La Bible*, Ancien Testament, T. II, Ed. de la Pléiade, résume ainsi le poème : après une description imagée des souffrances subies par l'auteur, celui-ci crie son désespoir à Yahvé, désespoir qui se meut alors en une prière fervente au souvenir des miséricordes divines. Aux vv. 40-42, le poète s'adresserait à ses compatriotes, les invitant à se convertir. A. Gelin, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible, SDB*, note une bifurcation de la prière au v. 40. Le passage soudain à la première personne du pluriel serait l'indice d'une lamentation devenant collective. Des bifurcations de ce type semblent se retrouver dans de nombreux Psaumes. Cette explication est intéressante. De son côté, E. Dhorme explique ce passage à la première personne du pluriel par la nécessité d'avoir trois fois la consonne nun au début des vers. Dans le cadre des structures que nous avons dégagées, la remarque de Gelin ne trouve pas d'appui.

parties (vv. 1-24, 25-42, 43-66) ayant chacune une structure chiasmique* propre. Proposons une progression thématique pour chacun d'eux ; et d'abord pour le premier :

- je suis dans la misère, il me brise sans cesse
- il touche mon corps, m'enferme
- j'ai été la cible de sa colère
- mon âme se morfond, mon cœur crie
- ... et se rappelle son espérance : Yahvé est miséricordieux.

Le centre de cette lamentation est la parole du poète : il m'a atteint, il m'a brisé, il m'a comme transpercé d'une flèche. L'expression des actions de Dieu dans la vie de l'orant – actions éminemment douloureuses – revient sans cesse. Le nom de Yahvé n'apparaît véritablement qu'à la fin du morceau. Cette disposition est typique et se retrouve par exemple dans le livre de Job. Nous dirions, au regard de notre approche, que l'insistance dans la prière, dans l'évocation des souffrances ressenties, conduit à l'invocation du Nom et au rappel de la miséricorde divine, ceci *via* la méditation du cœur.

Les quatre strophes des vv. 25 à 42 forment un autre moment de la prière :

- l'homme doit subir en silence et attendre le secours de Yahvé
- même après sa colère, il a compassion et il voit
- c'est le Seigneur qui parle et qui commande
- élevons donc nos cœurs et repentons-nous.

Nous sommes passés ici d'une expression libre de la lamentation à une attitude toute de piété et de soumission : que sommes-nous devant Dieu pour oser parler ? Notre seule expression adéquate est une humiliation silencieuse. Ce Seigneur qui se met en colère (pour des raisons souveraines qu'il ne nous appartient pas de juger ; de fait, aucune n'est mentionnée) peut aussi être miséricordieux s'il le désire. Notre vie et notre bonheur ne dépendent que du bon-vouloir divin. Cette position de l'orant*, toute de foi et exaltant la souveraineté divine, peut aussi devenir perverse. Tout oscille ici entre une juste désappropriation de soi et de ses problèmes, et un anéantissement pur et simple du sujet humain ; entre un silence nécessaire qui fait passage vers d'autres mots et une mort de la prière par défaut de langage. L'introduction du tutoiement (et donc d'une certaine intimité avec le divin) dans la dernière strophe nous laisse-t-elle espérer un évitement des extrêmes ?

Résumons, enfin, le troisième moment :

- ta colère s'est répandue sur nous
- nos ennemis ricanent
- je pleure en attendant Yahvé
- j'ai crié et tu as entendu
- tu as vu
- tu as entendu les insultes des autres
- ta colère les exterminera.

Le tutoiement est employé d'emblée et ponctue tout le texte. Au centre du passage, c'est le cri du croyant qui résonne : « J'ai crié ma détresse à toi », cri auquel vient s'ajouter l'assurance que Yahvé a entendu. A la parole de l'homme (« j'ai dit : je suis abattu ») répond celle de Dieu (« ne crains pas »). La douleur et l'appel suppliant se sont exprimés dans des mots ; au moyen de ceux-ci (à travers eux ?), l'orant* a pu discerner les mots-mêmes de Dieu venant comme une réponse pour apaiser. Il en a été transformé. Le voilà confiant, sûr que Dieu a vu et entendu, qu'il est à ses côtés.

La reprise des trois moments étudiés est fort instructive. Il nous semble qu'elle dit quelque chose de cette maturation de la prière que nous étudions. A la lamentation suit la soumission et l'attente silencieuse, pour se transformer ensuite en invocation et assurance intérieure de la réponse. Nous pourrions, en reprenant les idées centrales de chaque moment, discerner une sorte de « dialectique* hégélienne* » (aboutissant à l'union du sujet humain et de la volonté divine éminemment objective) : je souffre – Dieu est tout puissant – je crie et il entend ! Enfin, signe d'une intimité de plus en plus grande entre l'orant* et celui qui est prié – signe peut-être aussi d'émergence d'un désir de présence –, le texte passe successivement d'un Dieu interpellé à la troisième personne, à un Dieu tuteur, venant enfin nous retrouver au « fond de notre fosse ».

Le chapitre 5

Le chapitre 5 est une très pure lamentation collective. Elle se déroule selon le plan suivant : interpellation de Yahvé – exposé de la misère nationale (avec insertion d'une réflexion religieuse aux vv. 7 et 16) – appel à Yahvé⁵. Cette lamentation adressée à Dieu par l'auteur – et au nom de

⁵ Pour plus de détails, voir A. Gelin : « Lamentations », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (SDB), T. 5, col. 237-251..

tous ses frères – ne suit pas le rythme de la *qinah*. Nous en résumons ainsi le contenu :

- souviens-toi, Yahvé, de notre situation
- nous n'avons plus d'héritage et sommes orphelins
- nos pères ont péché
- nous sommes esclaves, nous avons faim
- le déshonneur est sur tous
- plus de force, plus de joie
- nous avons péché
- Yahvé, ton trône subsiste à toujours
- renouvelle ton alliance avec nous.

L'emploi de la première personne du pluriel, comme le contenu même de cette prière – applicable à tous – lui donne son caractère collectif. Le déshonneur, mentionné au centre du poème, porte sur tout le peuple et touche autant les femmes que les hommes, les jeunes que les vieillards. L'objet central de la plainte – qui demeure la famine – s'adresse lui aussi à tous. Les vv. 7 à 16 témoignent, à notre avis, d'une fantastique évolution. Le texte passe d'une affirmation des péchés des pères – péchés dont la communauté présente aurait à subir les conséquences – à la confession du propre état de péché du peuple actuel. La communauté se reconnaît semblable à ce qu'ont été ses pères et assume plus facilement son état au travers de cette filiation. Il est également intéressant de remarquer que cet ensemble – formé par les vv. 7 à 16 – est lui-même encadré par un ensemble plus vaste. Il y a ainsi inscription de la prière communautaire présente dans l'histoire plus large du peuple d'Israël ; il y a éclairage du présent par les promesses et hauts faits passés de Dieu : on demande à Yahvé de se souvenir, on évoque l'héritage, on veut revenir aux jours d'autrefois, surtout on fait allusion à la situation originelle du peuple en Egypte (cf le joug sur le cou, l'état de fugitifs, la main tendue vers l'Egypte pour avoir du pain à satiété...). Il y a donc bien relecture de la situation présente à partir d'une histoire passée inscrite dans la mémoire collective.

ANALYSE D'ENSEMBLE ET VISÉE ÉDITORIALE

Après cette lecture au fil du texte de chacun des poèmes, nous voulons proposer une vision plus globale de l'œuvre des Lamentations. De fait, parce que nous touchons ici à la question de l'unité littéraire et aux motivations des possibles compilateurs, notre propos – sujet aux conjectures – se voudra davantage suggestif qu'affirmatif. Comme un

postulat⁶ – criticable – nous suivrons l'opinion de Dhorme qui évoque l'existence de trois auteurs différents relativement aux chapitres 1, 2 et 4, au chapitre 3 et au chapitre 5, écrivant tous trois à la suite de la catastrophe de 587 av. J.-C. Avant de reprendre nos poèmes dans leur agencement canonique, une remarque nous paraît devoir être faite quant au genre des lamentations⁷. Ce genre littéraire a déjà une histoire, à la fois israélite et proche-orientale⁸, avant d'être emprunté par nos auteurs. La composition des Lamentations – malgré le caractère douloureux et éminemment singulier de la situation – trouve à s'inspirer de modèles littéraires ambiants. Le cadre imposé, et nous l'avons vu, très contraignant de la lamentation, n'empêche nullement l'expressivité profonde et belle des auteurs. Sans doute, l'exercice qu'ils se sont imposé a-t-il été pour eux occasion d'une certaine sublimation de la douleur.

La progression thématique des chapitres 1, 2 et 4

Ces chapitres nous semblent d'une même texture. Ils témoignent entre eux d'une évolution de la prière, de ses thèmes et de ses expressions. Ils esquissent une évolution de la situation même et donc un probable étalement de leur composition dans le temps. En effet, les préoccupations changeantes de l'orant* semblent faire droit à des temps différents, et à une dramatisation progressive de la situation. Le chapitre 1 se lamente sur la chute de Jérusalem, évoque l'humiliation et le désespoir qu'elle entraîne. Le chapitre 2 se consacre à la description de la désagrégation de toutes les structures sociales, politiques et religieuses conséquentes à la disparition du Royaume de Juda. Le chapitre 4 s'étend sur les conséquences de la famine et sur la population ainsi décapitée. Une politisation progressive de la lamentation peut être notée : absente dans le premier poème, celle-ci pointe dans le second par une attaque du sacerdoce prophétique, ou surtout de l'attitude de ses dépositaires ; elle est manifeste dans le quatrième où l'on rend prêtres et prophètes responsables du malheur et où la fin du sacerdoce royal est évoquée avec tristesse.

L'étude des centres chiasmiques* nous a montré que le premier chapitre privilégiait un appel à Yahvé pour qu'il regarde la situation de son peuple ; le second chapitre (Dieu étant maintenant mentionné dans tout le corps du poème) met en avant le cri de l'orant* face à l'horreur de la

⁶ Notre étude des chapitres précédents nous incline à penser qu'il y a diversité d'auteurs, mais nous ne cherchons aucunement à en apporter ici la démonstration.

⁷ Nous renvoyons le lecteur, pour plus d'information sur la diversité du genre « lamentation », à la typologie développée par H. Gunkel (dont un bref résumé est donné dans le *SDB*).

⁸ Les auteurs parlent habituellement d'influence babylonienne et d'une possible influence sumérienne.

famine (et la possibilité d'en venir même à l'antropophagie) ; dans le troisième, l'auteur, prenant en compte la durée (la persistance de la famine), se sent obligé d'expliquer d'une manière nouvelle et plus adéquate cette situation et d'accroître en conséquence les péchés des Israélites, qui auraient déclenché la fureur divine (l'antropophagie est devenue un fait, tant la situation de la population est dramatique). Cette évolution historique, cette pérennisation du malheur, nous la voyons inscrite au cœur de ces trois poèmes et de leur agencement. La prière ne peut qu'en être affectée et refléter la manière dont le poète affronte et intègre changements et durée.

L'insertion atypique du chapitre 3

Si la forme du troisième poème correspond aux précédents (acrostiche alphabétique), la ressemblance semble s'arrêter là, et l'on s'étonne au premier abord qu'il ait été ajouté, et qui plus est inséré entre le second et le quatrième chapitre. Il serait bien aléatoire de lancer des raisons historiques sur l'insertion de cette lamentation⁹ doublement singulière : individuelle quant à sa forme (emploi de la première personne du singulier), propre quant au fond (sujet particulier, forte opposition entre l'individu et les autres).

Pour notre étude, nous retiendrons comme significative la présence d'un texte à caractère plus personnel au sein de prières soit communautaires, soit dont le thème est partagé par l'ensemble du groupe. Ainsi pris dans le cadre d'une liturgie commune où les préoccupations de la communauté sont apportées ensemble au Dieu prié, chaque croyant trouve l'occasion d'une prière personnelle dont il peut s'approprier plus pleinement les thèmes et les expressions. Sa place au centre du livre (et malgré la coupure des trois plaintes qu'elle occasionne) est à ce titre pleinement justifiée.

Le chapitre 5 : ouverture et cadrage

Le cinquième poème possède les caractères inverses du troisième. Il n'est pas un acrostiche alphabétique, mais son contenu se rapporte aisément à la catastrophe qui vit la disparition du Royaume de Juda. Il a donc toute sa place dans le recueil. Dhorme suggère d'expliquer son ajout par la volonté de parvenir au chiffre de cinq poèmes, à l'image des cinq livres du Pentateuque. Dans la perspective qui est la nôtre, nous dirions

⁹ Les commentateurs avancent diverses explications : entre autres les vv. 40 à 51 (pour Dhorme, plus spécifiquement les vv. 48 et 51 qui évoquent la « fille de mon peuple » ou « les filles de ma ville ») à caractère plus communautaire – du fait de l'utilisation de la première personne du pluriel – expliqueraient qu'on ait recueilli ce poème individuel avec les autres, en vue d'une liturgie nationale.

qu'il récapitule les prières précédentes et les joint en une lamentation commune où la communauté se reconnaît une et prise dans une commune histoire. Le « je » de la lamentation se voit mué en un « nous » de la communauté historique croyante, qui s'inscrit lui-même dans l'épopée de l'Alliance initiée par les Pères. Par cette ouverture et ce mutuel soutien dans l'épreuve, par la constante réappropriation de la tradition qui peut donner sens au présent, l'épreuve se voit relativisée ; tout au moins mieux assumée.

Canonisation et usage liturgique du livre

Notre travail n'aurait pas existé si ces textes n'avaient pas été écrits et conservés. Ces poèmes seraient passés inaperçus si, témoins d'un événement si marquant pour la conscience collective du peuple Juif, ils n'étaient devenus moment d'une prière commune dans la vie liturgique d'un peuple. Si comme les Psaumes, ces textes sont si parlants pour les croyants – de tout temps et au-delà du judaïsme – c'est bien parce qu'au travers de la vie de prière de ses auteurs, naît une vie de prière dans le lecteur, hier comme aujourd'hui. Cet emprunt de mots, cette appropriation possible pour sa prière de paroles devenues liturgiques est occasion d'enrichir sa relation dialogale au divin, et plus simplement, moyen de maturation psychologique.

Ces textes que, pendant des siècles, les Juifs ont chanté au Mur des Lamentations, dans la Ville Sainte, nous avons essayé d'en dévoiler quelque peu la richesse et la profondeur. Nous avons vu combien les difficultés de la composition en vers acrostiches n'altéraient en rien la spontanéité de l'expression poétique du deuil national. Nous nous sommes surtout consacrés à déceler au travers des mots de l'orant une possible évolution de sa prière comme de sa propre subjectivité au moyen d'une lecture psycho-anthropologique*.

En travaillant volontairement sur un livre biblique qui, de prime abord, et par son contenu, ne serait guère choisi comme modèle pour une réflexion sur la prière, nous avons voulu secouer des préjugés et montrer qu'un regard lucide et fin sur des situations de malheur – dont nous ne sommes jamais à l'abri –, comme sur les expressions de violence – dont la présence dans le texte sacré nous gêne plus qu'autre chose –, est porteur de promesse et d'avenir. Il est possible de prier avec l'auteur des Lamentations ! C'est prier que d'oser exprimer sa souffrance et l'absurdité qui nous submerge parfois, en sachant non seulement qu'un Dieu écoute et répond – ce que comme chrétien, je crois – mais que l'expression-même de ces paroles, dites dans l'authenticité avec soi-même, dans la

persévérance et devant Dieu, peut amener à une maturation de la foi, voire à une guérison intérieure. En ce sens, le livre des Lamentations devient alors une « école de la prière ».

Hokhma 59/1995, pp. 41-51

DE L'EXÉGÈSE* SPIRITUELLE

Par Gerhard MAIER, Recteur de l'Albrecht-Bengel-Haus,
Tübingen, Allemagne¹

« Nous nous trouvons dans une période de relâchement » dit Jean-François Lyotard dans sa « Réponse à la question : qu'est-ce qui est post-moderne ?² » adressée en 1982 à Thomas E. Carroll, pensant par là d'une manière générale aux « tendances de l'époque ». Est-ce à cause de ce relâchement que le travail méthodique d'exégèse* est ressenti dans notre génération comme impropre à expliquer la Bible ? Ou que nous ne trouvons plus tellement passionnant le rapport linguistique entre le v. α et le v. β du même passage ? Ou encore que nous constatons avec étonnement, en examinant nos propres prédications, le peu de cas que nous avons fait des études historiques, philologiques, et autres perspectives théologiques ? Est-ce un tel relâchement qui fait naître le besoin d'une exégèse spirituelle, de quelque chose qui soit vraiment vivifiant ? Peut-être. Mais que l'on réponde à cette question par oui ou par non, une chose est certaine : il y a un désir nouveau et profond de traiter les textes bibliques de manière plus vivante, et l'on est toujours plus convaincu que faire de l'exégèse, ce n'est pas uniquement expliquer le passé – ce n'est qu'une faible partie de la tâche – mais aussi – et peut-être même avant tout – éclairer l'avenir. En un sens, les paroles bibliques sont des affirmations sur le futur, plutôt que des processus littéraires, assez ennuyeux et confinés au passé. Pour citer l'un des fondements herméneutiques* du Nouveau Testament : « Ces événements... furent mis par écrit pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps » (1 Co 10,11). Une contribution parue dans la *Theologische Literaturzeitung* en 1990 nous permettra de mesurer combien le malaise ressenti face à des méthodes d'exégèse toujours plus spécialisées et, qui plus est, de moins en moins parlantes, est devenu profond. Il s'agit de la recension du premier volume du commentaire de

¹ Cet article est paru en allemand dans le *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, 6/1992, pp. 7-18. Il a été traduit par Pascal Hickel. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisé à le publier dans *Hokhma*.

² J.-F. Lyotard : « Postmoderne und Dekonstruktion », in *Reclam Universal-Bibliothek* n° 86684, Stuttgart, 1990, p. 33.

persévérance et devant Dieu, peut amener à une maturation de la foi, voire à une guérison intérieure. En ce sens, le livre des Lamentations devient alors une « école de la prière ».

Hokhma 59/1995, pp. 41-51

DE L'EXÉGÈSE* SPIRITUELLE

Par Gerhard MAIER, Recteur de l'Albrecht-Bengel-Haus,
Tübingen, Allemagne¹

« Nous nous trouvons dans une période de relâchement » dit Jean-François Lyotard dans sa « Réponse à la question : qu'est-ce qui est post-moderne ?² » adressée en 1982 à Thomas E. Carroll, pensant par là d'une manière générale aux « tendances de l'époque ». Est-ce à cause de ce relâchement que le travail méthodique d'exégèse* est ressenti dans notre génération comme impropre à expliquer la Bible ? Ou que nous ne trouvons plus tellement passionnant le rapport linguistique entre le v. α et le v. β du même passage ? Ou encore que nous constatons avec étonnement, en examinant nos propres prédications, le peu de cas que nous avons fait des études historiques, philologiques, et autres perspectives théologiques ? Est-ce un tel relâchement qui fait naître le besoin d'une exégèse spirituelle, de quelque chose qui soit vraiment vivifiant ? Peut-être. Mais que l'on réponde à cette question par oui ou par non, une chose est certaine : il y a un désir nouveau et profond de traiter les textes bibliques de manière plus vivante, et l'on est toujours plus convaincu que faire de l'exégèse, ce n'est pas uniquement expliquer le passé – ce n'est qu'une faible partie de la tâche – mais aussi – et peut-être même avant tout – éclairer l'avenir. En un sens, les paroles bibliques sont des affirmations sur le futur, plutôt que des processus littéraires, assez ennuyeux et confinés au passé. Pour citer l'un des fondements herméneutiques* du Nouveau Testament : « Ces événements... furent mis par écrit pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps » (1 Co 10,11). Une contribution parue dans la *Theologische Literaturzeitung* en 1990 nous permettra de mesurer combien le malaise ressenti face à des méthodes d'exégèse toujours plus spécialisées et, qui plus est, de moins en moins parlantes, est devenu profond. Il s'agit de la recension du premier volume du commentaire de

¹ Cet article est paru en allemand dans le *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, 6/1992, pp. 7-18. Il a été traduit par Pascal Hickel. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisé à le publier dans *Hokhma*.

² J.-F. Lyotard : « Postmoderne und Dekonstruktion », in *Reclam Universal-Bibliothek* n° 86684, Stuttgart, 1990, p. 33.

Luc de François Bovon, paru en 1989 dans la série *Ev. Kath. Kommentar zum Neuen Testament*³. Cette recension faite par Joseph Ernst, de Paderborn, commence par une question provocante : « Vaut-il encore la peine d'écrire des commentaires aujourd'hui ?⁴ » C'est avec raison que l'on pose la question de savoir si les commentaires historico-critiques traditionnels, qui reposent sur de subtiles hypothèses concernant la distinction des sources et examinent le texte jusque dans ses moindres recoins à la lumière d'un projecteur de 1000 watts peuvent encore remplir leur fonction. J'ai lu le commentaire en question du début à la fin et je me suis demandé : qui, en dehors d'une poignée de spécialistes, profitera de cet assemblage de données historiques, d'histoire des religions, d'informations linguistiques et de brillantes hypothèses concernant l'histoire du texte et la structure littéraire, etc. ? Quel profit spirituel et théorique tout cela apporte-t-il ? Nous sommes là au cœur du problème : le commentaire de l'avenir ne doit-il pas être différent de ceux que nous avons connus jusqu'ici et qui fonctionnent tous plus ou moins sur le même modèle ? Pour ma sensibilité, la dimension spirituelle de la Parole de Dieu devrait être plus approfondie. Un travail minutieux en matière de science littéraire est bon et important, mais il n'est qu'un travail préparatoire et une voie d'accès. Aujourd'hui comme hier, les grands classiques des pères ou les commentaires théologiques d'un Martin Luther et d'autres réformateurs sont exemplaires ; on les lit encore avec grand profit. On pourrait ajouter les noms de quelques *outsiders* modernes, qui ont compris de quoi il retourne en matière d'exégèse biblique. Les efforts de la psychologie des profondeurs montrent pourtant très clairement, malgré leurs faiblesses méthodologiques, qu'on ne peut se contenter du scalpel de la critique historique et littéraire. Si Karl Rahner a raison, qui affirme que le chrétien de l'avenir (s'il veut en être un) doit être un mystique, alors la nouvelle réflexion herméneutique et avec elle la façon de commenter le Nouveau Testament devraient aller dans cette direction⁵.

Sans aller dans le détail de cette recension, on y relèvera seulement une pensée fondamentale : on a hélas négligé de réveiller et fortifier la vie spirituelle de l'Eglise et de l'individu. Il faut pourtant prêter attention à cela dans le travail scientifique, le garder à l'esprit, lui accorder la même importance que les intentions du message biblique – en un mot : il faut le vouloir. Dans cet exposé, j'ai l'intention d'indiquer quelques pistes qui vont dans cette direction. Pour en faciliter la lecture, je choisis de formuler des thèses.

³ Edition française : François Bovon, *L'Évangile selon Saint Luc*, Genève, Labor et Fides, 1991.

⁴ *ThLz*, 115, 1990, col. 591.

⁵ *Ibid.*, col. 593.

Première thèse : *l'exégèse spirituelle de l'Écriture n'est pas seulement à inventer, mais constitue un fait déjà bien admis.*

Il n'y a pratiquement aucune prédication qui ne vise à fortifier ou à changer la vie religieuse. A ce point de vue, elle est au sens le plus large « l'exégèse spirituelle de l'Écriture ». Il est aussi clair pour tout observateur de la vie de l'Eglise que des textes bibliques sont actualisés avec une sauvage détermination, voire sans attention au contexte, et donc à nouveau spiritualisés, dans un certain sens, à l'encontre de l'exégèse couramment enseignée et parfois à l'encontre de ses résultats-mêmes. L'usage fréquent d'Es 2,4 : « De leurs épées, ils forgeront des socs », en est un exemple bien connu. Le contexte est ici souvent totalement oublié et on présente un slogan qui engage politiquement et qui ne veut plus rien savoir d'une conversion ni de l'établissement préalable du royaume messianique. Troisième exemple : des Eglises et diverses communautés utilisent une abondante littérature de réveil qui a, pour une part, un grand impact et rend les affirmations bibliques fécondes pour la semaine qui commence. Dans ce sens, elle constitue une exégèse spirituelle à part entière.

Mais – et cela transforme le fait en problème – il n'y a pas ou presque de pont entre ces différentes formes d'exégèse spirituelle de l'Écriture et l'exégèse orthodoxe, scientifique avec ses puissants outils philologiques et historiques. Il s'est pour ainsi dire créé « un second marché exégétique ». Les références à l'exigence et à l'intégrité scientifiques d'un côté et à la qualité spirituelle de l'autre ont séparé ce second marché du premier et vice-versa. Devons-nous nous en tenir à cette situation ?

Deuxième thèse : *Une exégèse spirituelle cherche à comprendre la parole du Dieu vivant pour nous et pour aujourd'hui.*

Trois caractéristiques essentielles d'une exégèse spirituelle sont abordées avec cette thèse, qui conduisent à une définition de l'exégèse biblique.

1. On présuppose qu'une personne divine utilise dans une certaine mesure les textes bibliques comme des courroies de transmission de sa volonté. Les auteurs humains n'en sont pas pour autant sans importance, mais ils sont secondaires. Il s'agit premièrement de reconnaître ce fait : il y a un Dieu vivant. Cela veut dire que Dieu parle et agit justement par le fait qu'il parle. Pour le formuler avec Blaise Pascal dans ses *Pensées*

(1657) : « Le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui leur fait éprouver profondément à l'intérieur d'eux-mêmes leur misère et sa miséricorde sans fin ; qui s'unit à eux au fond de leur âme et les remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour et qui les rend incapables de s'attacher à un autre but que lui-même... C'est ce que veut dire connaître Dieu en tant que chrétien⁶. » Nous essayons ici de prendre au sérieux cette conception affirmant que la Bible est un *medium* de la rencontre, un moyen de communication et non pas un catalogue des conceptions humaines de la foi.

2. Elle suppose la prise en compte de l'intention des messages bibliques, à savoir qu'ils ont été donnés « pour nous » (cf à nouveau 1 Co 10,11). L'exégète, l'auditeur, la communauté, l'Eglise doivent être interpellés dans tout leur comportement, et, si nécessaire, changés radicalement. Ces paroles veulent, on n'insistera jamais assez sur ce point, en premier lieu créer un futur et pas seulement rendre compréhensibles les événements du passé. Récemment, Edouard Lohse, dans sa Leçon en hommage à Hans Conzelmann sur le thème « La théologie comme exégèse biblique » a exprimé l'idée suivante : « La tâche de la recherche néotestamentaire est d'expliquer le Nouveau Testament comme document d'histoire par les moyens et les méthodes de la recherche historique⁷. » C'est une vision trop étroite. Elle réduit la recherche néotestamentaire* à une recherche historique, elle la contraint à regarder en arrière pour expliquer le passé et elle passe à côté du caractère de rencontre de la Bible par laquelle Dieu veut préparer d'autres rencontres avec lui – et pas seulement avec l'histoire – et veut me parler personnellement. Quand nous cherchons à entendre la Parole *pour nous*, nous évoluons dans le domaine que l'on décrivait dans une exégèse biblico-historique comme compréhension dynamique et éthique⁸.

3. Il doit nous apparaître clairement que la Bible représente quelque chose d'autre que, disons, les annales d'un peuple d'Orient. C'est une tentative erronée dès le départ que de vouloir, à partir de notre situation d'aujourd'hui, combler l'affreux vide de l'histoire et nous rendre comtemporains des hommes de jadis. Nous devons au contraire découvrir que les textes étaient destinés par leur auteur véritable à parler et à avoir un impact pour aujourd'hui. Que les messages bibliques soient devenus Ecriture signifie que la Parole que Dieu adresse à l'homme veut toujours être une parole pour le présent.

⁶ Cité d'après H. Rinn et J. Jüngst, *Kirchengeschichtliches Lesebuch*, 3^e éd.

⁷ In *ThLZ*, 115, 1990, col. 865.

⁸ Cf. à ce sujet notre *Biblische Hermeneutik*, pp. 60 ss.

Résumons-nous : on peut parler d'une exégèse spirituelle là où le message biblique est entendu comme la voix du Dieu vivant, là où il change la vie de celui qui l'entend et là où il est lié au présent et à l'avenir.

Troisième thèse : *L'exégèse spirituelle vit du fait qu'elle accepte les explications contenues dans le texte lui-même.*

Nous arrivons ici à un point tout à fait central. Tout d'abord, il est nécessaire de poser une limite négative. J'estime oiseuse la longue discussion sur le *sensus literalis* (sens littéral) et le *sensus spiritualis* (sens spirituel) de l'Ecriture. Certes, je suis convaincu qu'il y a un sens spirituel de l'Ecriture distinct du sens littéral⁹. Mais mon propos est tout autre. Les textes bibliques ont une structure qui repose sur deux piliers de fondation : le fait et l'interprétation. Celui qui lit un texte biblique lit en même temps une interprétation bien précise. Cela dépend tout simplement du fait que la Bible raconte des événements historiques. Il n'y a en réalité aucun rapport historique, aucune narration historique, qui n'offre en même temps une interprétation des faits qu'elle contient. Pour prendre un cas extrême : imaginons un simple tableau qui n'énumère que les guerres d'une certaine époque, avec dates et noms. Un tel tableau contient déjà un message, une interprétation très discutée. On peut dire qu'Hérodote, le père de l'Histoire, voulait représenter les conflits entre l'humanité et les puissances à l'œuvre dans l'histoire¹⁰, ou que Thucydide voulait saisir le sens global du déroulement des événements¹¹ ; on peut lire chez Tite-Live qu'il voulait rappeler au peuple romain sa mission historique par des exemples ayant valeur de modèle¹². L'interprétation est toujours présente en historiographie.

Revenons aux textes bibliques. Il ne s'agit de rien d'autre pour l'exégèse spirituelle que d'appréhender les interprétations contenues dans les textes. Dans cette mesure, l'exégèse spirituelle est invitation à être d'accord avec elles. C'est à cette condition que l'exégèse spirituelle jaillit de la seule écoute. Elle s'oppose à toute tentative de détournement ou de mainmise sur la Bible. On peut la comprendre comme une répétition, permanente, de la situation décrite en Lc 19,48 : « Le peuple, suspendu à ses lèvres, l'écoutait. »

⁹ *Ibid*, pp. 70 ss.

¹⁰ Ainsi W. Otto dans son *Introduction à Hérodote, Historien*, Stuttgart, 1971⁴, p. XVII.

¹¹ *Ibid*, p. XXVI.

¹² *Ab urbe condita, Praefatio*.

Quatrième thèse : L'exégèse spirituelle ne prospère qu'en restant une exégèse contrôlée.

Mis à part les dangers encourus du fait de la philosophie et de la politique (Col 2,8), l'exégèse spirituelle n'a jamais autant souffert que de la fausse exégèse spirituelle. Chacun connaît la tendance de l'exégète à toujours lire les mêmes pensées dans l'Écriture. Chacun sait que l'on confirme les théories les plus hasardeuses par une soi-disant interprétation spirituelle. Beaucoup ont associé « exégèse spirituelle » et « exégèse sauvage ». Qu'est-ce qui peut nous aider contre cette dernière ? D'une manière générale, on pourrait répondre qu'une écoute précise et une découverte minutieuse des interprétations du message biblique constituent un remède suffisant. Mais n'avons-nous pas fait l'expérience que presque tout le monde prétend être particulièrement minutieux et humble dans son exégèse ? C'est pourquoi il est recommandé de s'en tenir à quelques repères concrets.

En premier, je citerai la précision philologique. Autant pour les faits que pour les interprétations, il faut toujours poser la question avec précision : qu'est-ce qui est vraiment écrit ? Cette question ne s'avère pas seulement utile pour répondre à la critique biblique, mais également contre une fausse spiritualité dans l'exégèse .

Deuxièmement, il faut citer la compréhension historique de la Bible. J'ai l'impression qu'un mouvement de déclin de l'histoire est en cours aussi bien dans l'environnement séculier que chrétien. Se cramponner frénétiquement à l'élément historique comme seul élément pouvant sauver l'exégèse théologique et scientifique¹³ ne peut qu'encourager ce déclin, et non pas l'empêcher. Toute exégèse spirituelle n'en doit pas moins rester liée à une exégèse historique. Pour expliciter mon propos, je prendrai un exemple que Jean-François Lyotard cite dans son *Memorandum sur la légitimité*. La tribu des Cashinavas raconte le passé selon un rituel bien précis. Lyotard le décrit ainsi : « Chaque narrateur annonce qu'il a *toujours entendu* l'histoire qu'il raconte. Il a été auditeur de l'histoire et celui qui l'a racontée en a été l'auditeur avant lui... Ainsi les héros doivent s'être racontés eux-mêmes. L'époque... à laquelle l'action racontée a lieu communique sans interruption avec l'époque du récit actuel qui raconte cette action¹⁴. » Cela signifie que la distinction entre passé et présent est supprimée par l'acte de la narration ; l'événement unique devient un événement toujours récurrent. Le narrateur d'aujourd'hui était lui-même présent *autrefois* quand tel ou tel événement s'est produit. Cela est exactement à l'opposé du sens de la Bible ! La Bible

¹³ Cf. *supra* la citation de Lohse.

¹⁴ J.-F. Lyotard, *Memorandum über die Legitimität*, p. 59.

rapporte des actes uniques de Dieu, des réponses concrètes d'hommes bien précis, des événements marquants d'une autre époque qui certainement sont constitutifs de l'histoire actuelle, mais ne s'y réduisent pas. Ce « *toujours entendu* » signifie une mise au présent du passé qui supprime le passé lui-même. Or, selon la Bible, le fait unique et contingent* reste un fait situé au-delà d'aujourd'hui alors que l'interprétation de ce fait vise justement aujourd'hui. La Bible contraint ainsi à différencier les époques. Peut-être est-ce une des plus grandes hérésies modernes que de renoncer à la distinction entre les époques. Une étude historique est nécessaire pour arriver à une vraie compréhension de la Bible dans la distinction des époques, pour faire ressortir la réalité de l'histoire unique racontée dans la Bible et pour préserver en même temps l'exégèse spirituelle de sa dérive vers l'arbitraire et la subjectivité.

Un troisième repère, c'est la doctrine de l'Église. J'ai l'impression que tout exégète passe par une période d'allergie à ce qu'on appelle l'analogie de la foi. Une attention particulière aux interprétations chrétiennes, passées et contemporaines peut cependant avoir une fonction saine et protectrice, surtout quand elles se rejoignent. Certes, aujourd'hui comme hier, il reste vrai que les dogmes et confessions de foi sont criticables à partir de l'Écriture alors que l'Écriture n'est pas criticable de par nature. Mais une exégèse spirituelle ne peut rester saine que si elle est pleine d'attention, c'est-à-dire qu'elle a égard à l'exégèse d'autres chrétiens des époques passées et modernes¹⁵. Elle doit être exégèse pour l'utilité de tous (1 Co 12,7), ou, comme le dit Emmanuel Levinas, être une responsabilité « pour l'autre »¹⁶. Mais cela ne peut se produire sans cet *autre*.

Cinquième thèse : Une exégèse de l'Écriture n'est spirituelle que si elle reste critique envers l'esprit du temps (Zeitgeist).

Dans la thèse précédente, nous avons parlé de dangers pour l'exégèse spirituelle. Au nombre de ces dangers qui la menacent vient également, en première ligne, l'affinité avec l'esprit du temps. Risque normal si cette exégèse veut saisir la voix de Dieu pour nous et pour aujourd'hui (2^e thèse). Mais celui qui regarde à lui-même ou à l'époque présente ne se voit jamais de façon abstraite, sinon seulement au travers d'un faisceau de circonstances. Deux raisons poussent à accepter l'esprit du temps. D'une part le souci missionnaire qui veut chercher l'autre là où il est, qui veut l'amener avec compréhension de son point actuel à la Bible.

¹⁵ Pour plus de détails à ce sujet, cf. *Biblische Hermeneutik*, pp. 350 ss.

¹⁶ E. Levinas, *Ethique et Infini*, Fayard, 1982.

D'autre part, le souci d'exprimer la volonté de Dieu dans sa propre époque de telle sorte que les hommes reçoivent pour leur temps un message concret et prennent conscience de leur responsabilité. Quelques exemples peuvent facilement illustrer le danger dont nous parlons ici. Günther Brakelmann a montré de quelle manière des prédications protestantes de 1871 représentent la fondation de l'empire allemand comme la volonté de Dieu dans l'histoire, et plus tard le commencement de la première guerre mondiale comme une campagne que le Dieu des armées conduisait du côté des Allemands pour vaincre les vices occidentaux¹⁷. Lorsque Hermann Dörries écrivit son opuscule sur *La religion germanique et la conversion des Saxons* en 1934 (la deuxième édition parut dès 1935) dans lequel il présentait la thèse suivante d'une manière provoquante et courageuse à l'époque : « L'histoire allemande est l'histoire de l'Allemagne avec le christianisme¹⁸ », l'influence de la situation contemporaine sur le choix du thème ne faisait mystère pour personne. Et chacun sait que si aujourd'hui sortent à un rythme soutenu des livres, des articles et des prédications sur le caractère unique de Jésus-Christ, c'est sous la forte poussée actuelle du syncrétisme. Paul Knitter n'a pas hésité à écrire dans une contribution pour la revue *Evangelische Theologie* en 1989 : « Si nous voulons éviter l'holocauste nucléaire, si nous voulons écarter les conditions du déséquilibre et de l'injustice qui mènent à un conflit, nous devons façonner notre monde de manière nouvelle » ; les religions « ont pour devoir essentiel de contribuer à la survie de l'homme » et « le christianisme doit enfin abandonner sa prétention à l'absolu¹⁹ ». Quelle que soit la situation historique, une exégèse spirituelle présuppose que l'on réfléchisse efficacement aux influences des modes culturelles. Elle présuppose encore qu'on les examine de manière critique à la lumière de la révélation divine. Là où la voix du Dieu vivant dit quelque chose d'autre qu'un avis majoritaire – ou même minoritaire – de notre temps, elle doit nous équiper pour la résistance dans un véritable esprit prophétique. Un exégèse de l'Écriture qui ne comprend plus bien son époque, qui n'est plus capable d'un examen critique et qui n'équipe pas pour une résistance spirituelle lorsqu'elle est nécessaire ne peut alors se parer de l'épithète « spirituelle ».

Sixième thèse : *Celui qui veut faire une exégèse spirituelle doit se poser la question de son autorité propre (Vollmacht).*

¹⁷ In *Sicherung des Friedens*, 11/1991, n° 6, pp. 1s. On trouve là aussi l'annonce de son livre : *Krieg und Gewissen (Guerre et conscience)*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 32.

¹⁹ P. Knitter, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, *Ev. Theol.* 49/1989, pp. 505-516, en particulier les pp. 511s.

L'exégèse scientifique, telle qu'on la comprend habituellement, n'a jamais à se poser la question de l'autorité de l'exégète. Elle évolue dans les champs de l'exactitude et de l'erreur²⁰. Un exégète qui n'est absolument pas chrétien peut faire une exégèse juste et un exégète très chrétien une exégèse fautive. Nous avons évoqué ci-dessus le véritable esprit prophétique de l'exégèse spirituelle. En fait, celui qui s'efforce de faire de l'exégèse spirituelle de l'Écriture se rapproche du prophète. Au moins dans la mesure où, comme un prophète, il est tributaire de l'inspiration divine. On pourra donc dire sans autre qu'une exégèse spirituelle de l'Écriture présuppose un exégète inspiré, c'est-à-dire également un exégète qui soit né de nouveau. Dans l'usage courant, on est enclin à faire à partir de là un pas de plus et à avoir recours à une autorité divine pour l'exégèse spirituelle. Je ne voudrais pas aller aussi loin ici. J'aimerais seulement insister sur le fait que l'exégète qui consciemment veut faire de l'exégèse spirituelle se trouve inévitablement confronté à la question de son autorité. Remarquons bien : non pas à la question d'autorité abstraite ou ecclésiastique en général, mais au contraire à la question d'une autorité absolument personnelle. J'ai lu la question suivante dans une revue chrétienne : « A quoi sert le meilleur enseignement, reconnu officiellement, s'il se montre inefficace à faire des membres de telle Eglise de vrais disciples vivants de Jésus et une véritable communauté ?²¹ » Tel est exactement notre problème. Il ne suffit pas de bien se sortir de son exégèse, d'argumenter mieux que les autres, de rendre justice au contexte et à l'histoire, à l'intégrité et à la possibilité de vérification. Non, quand l'exégèse se montre inefficace, quand elle nage comme une petite goutte dans le courant du temps, ou à contre-courant, quand elle ne suscite ni un oui résolu ni un non décidé, alors elle conduit l'exégète à se poser cette question : « Ai-je de l'autorité ? » Le fait qu'il soit nécessairement amené à se poser cette question caractérise son exégèse comme spirituelle.

Septième thèse : *L'exégèse spirituelle s'accomplit dans la pratique de l'obéissance.*

L'exégèse aujourd'hui courante et orthodoxe veut en premier lieu *expliquer*²². Sociologiquement parlant, elle livre des informations.

²⁰ Sur le sens des champs, cf Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1988², pp. 89ss.

²¹ G. Henny, in *Lebendige Gemeinde*, organe du *Gott-hilft-Bibelheime*, mai 1991, 51^e année, n° 3, p. 2

²² Cf Lohse, *ibid.*, *ThLZ* 115/1990, col. 865.

Bibliquement parlant, nous avons affaire à cette particularité de la pensée grecque que Paul résume dans cette formule : « Les grecs demandent de la sagesse » (1 Co 1,22). L'exégèse spirituelle ne peut s'en contenter, pour deux raisons. Premièrement, car le modèle d'explication passe à côté de l'événement de communication (de rencontre), toujours renouvelable, dont la Bible est l'agent. Deuxièmement, il ne rend pas justice à l'intention des messages bibliques, qui est d'appeler à l'obéissance. Car il ne peut y avoir aucun doute sur ce point : l'intention biblique n'est pas seulement de changer notre savoir, mais aussi et principalement de changer notre pratique. Une exégèse qui n'appelle pas de changement pratique chez celui à qui elle s'adresse reste un pont inachevé, un processus interrompu. Spener l'a aussi clairement vu que, par exemple, Gustav Stählin ou Emmanuel Levinas aujourd'hui. Il est intéressant de relever que Spener et Stählin ont accordé autant l'un que l'autre de la valeur aux conséquences pour la formation théologique. Ainsi Gustav Stählin a-t-il écrit : « Toute formation et toute éducation doivent être tissées dans une action toute intérieure sur l'âme du futur messenger du Christ. Car même si celui-ci gagnait le monde entier au Christ, mais acceptait des dommages à son âme, cela ne lui servirait de rien. C'est pourquoi le cœur d'une école théologique, c'est la chapelle, le lieu où les étudiants sont conduits dans un service quotidien à la foi, à l'adoration et à l'édification commune.²³ »

Il est important à mon sens que nous considérions encore une fois le rapport à l'exégète lui-même. Car celui-là seul peut faire de l'exégèse spirituelle qui écoute avec obéissance. Sans son obéissance personnelle, son exégèse devient une coquille vide, elle perd la puissance d'entraîner à l'imitation de l'obéissance (cf 2 Co 5,11). Si le sociologue Niklas Luhmann porte un jugement sur la théologie de notre temps en disant : « Elle n'a, pour le dire durement, aucune religion à offrir²⁴ », si, peu après, il pose la question : « La religion chrétienne ne doit-elle pas suivre avant tout la voie de Dieu telle que l'a vécue et enseignée Jésus ?²⁵ », alors, à mon avis, c'est qu'il nous faut, comme exégètes, être touchés par la rencontre, et même par la communion avec Dieu, et aider les autres à cette rencontre. Ce contact, et avant tout la communion, ne peut pas s'accomplir dans des sentiments. Il conduit, bien plus, pour utiliser encore une fois ce mot sans équivoque, à l'obéissance. D'après les paroles et la vie de Jésus, seule l'obéissance est en mesure de reconnaître le bien-fondé d'une exégèse (Jn 7,17). On pourrait même, par conséquent, oser cette formule : l'obéissance est la vraie méthode de l'exégèse spirituelle. Nous sommes sans cesse revenus sur la structure fondamentale de communication d'une

²³ Cité selon *ThB* 20/1989, p. 101.

²⁴ Luhmann, *op. cit.*, p. 191.

²⁵ *Ibid.*, p. 192.

exégèse biblique historique. Le cercle se referme quand une fois encore nous insistons sur la rencontre que la Bible veut permettre. Projet de rencontre dont la constance nous fait deviner ce qui a amené Levinas à avouer : « Pour moi, ce qui a été dit ne compte pas autant que le dire lui-même. Le dire a moins de signification par son contenu informatif que par le fait qu'il s'adresse à un partenaire.²⁶ »

²⁶ E. Levinas, *op. cit.*, cité d'après l'édition allemande, p. 31.



**COMMUNAUTÉ
CHRÉTIENNE
DE LA
RÉCONCILIATION**

**" JESUS, LE SAINT-ESPRIT ET LES PAUVRES...
SOURCES DE RÉCONCILIATION "**

20^{ème} ANNIVERSAIRE !

Depuis 20 ans la Communauté Chrétienne de Réconciliation à Lille (France) est engagée à vivre dans le quotidien l'accueil des plus pauvres, la vie communautaire, l'évangélisation et le renouveau spirituel.

Cet appel l'a entraînée dans plusieurs démarches de réconciliation à la rencontre d'autres communautés dans les régions du monde parmi les plus fracturées.

A partir de leur expérience, des orateurs de différents pays et de diverses dénominations traiteront ces sujets, défis pour l'Eglise d'aujourd'hui.

- ▲ Hong Kong : Jackie PULLINGER-TO
- ▲ Etats-Unis : Ronald SIDER, John Michael TALBOT
- ▲ Irlande du Nord : Cecil KERR
- ▲ Israël-Palestine : Lynda BRAYNER
- ▲ Afrique du Sud : Cassar MOLEBATS
- ▲ France : Jean VANIER, David BERLY, Georgina DUFOIX, Patrick FOLLEVILLE, René JACOB, Soeur MYRIAM, Pascal PINGAULT.

A LILLE, DU 26 OCTOBRE AU 1^{er} NOVEMBRE 1995.

Contacteur :
Caroline ORTH
ABEJ - Communauté de la Réconciliation
BP 134
F - 59025 LILLE Cédex FRANCE
Tel : (33).20.44.00.41
Fax : (33). 20.44.00.47.

Pierre GISEL : Pourquoi baptiser. Mystère chrétien et rite de passage
Genève, Labor et Fides, 1994 (98 pages), Coll. Entrée libre n° 32.

Ce petit livre de Pierre Gisel intéressera le lecteur de *Hokhma*, qu'il appartienne au protestantisme réformé, donc pédobaptiste, ou évangélique, donc baptiste en théologie. Intéressera et étonnera. Devant cette étude se présentant comme l'aboutissement d'un mandat confié par l'Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud (ecclésiologie multitudiniste et pédobaptiste, donc !), on est comme un curieux devant une montre : faut-il la démonter pour en examiner le mouvement, ou simplement observer l'heure indiquée sur le cadran ? Que le mouvement soit électronique ou mécanique, ce qui se passe en surface, l'heure indiquée, revient au même. Telle est notre impression à la lecture de l'ouvrage. Le travail de soubassement, théologique et anthropologique, rassemble avec concision, de manière enrichissante et renouvelante une approche du sacrement en général et de la théologie baptismale en particulier, un survol historique, un parcours des dimensions cosmiques, anthropologiques et sociales du rite baptismal. Le front polémique à l'interface avec le catholicisme est clairement situé (p. 43 p. ex.), ainsi que certains fronts internes au protestantisme réformé (p. 72). Pour ces raisons-là, il vaut vraiment la peine lire cet ouvrage, qu'on ait des positions baptistes ou pédobaptistes.

Cependant, à l'interface avec les mouvances évangéliques on relève quelques touches de partialité qui agaceront sans doute certains lecteurs de *Hokhma* : parler d'accord sur le baptême entre catholiques et protestants est un abus de langage en ce qui concerne les baptistes et les assemblées évangéliques qui se réclament aussi de la qualité de protestants (p. 7) ; seule l'aile dure de l'anabaptisme est décrite face à la Réforme magistérielle, ce qui est un peu court (pp. 52-57) ; si on critique le mode d'immersion des évangéliques à partir d'un argument historique, il faut aussi critiquer d'autre milieux avec le même type d'argument – pourquoi pas un triple baptême chez les réformés (p. 48) ?

Si l'intérieur de la montre est bien retravaillé, on s'étonnera cependant que l'heure donnée en surface par P. Gisel soit si conformiste et si « vaudoise » : claire option en faveur du pédobaptisme (p. 87), avec catéchèse ultérieure et cérémonie de confirmation assumant le moment d'engagement absent d'un baptême de nourrisson (p. 94) ; sacrement réservé aux ministres (p. 27) ; refus de consacrer des pasteurs anti-pédobaptistes (p. 88) ; accueillir d'abord les demandes de baptême pour les travailler pastoralement ensuite (p. 79) car elles ne sont pas *a priori* suspectes (p. 80) ; critique de la « fête de l'alliance », accusée d'être une nouveauté cédant à la tentation du repli ecclésial (p. 85) ; réticence face à la présentation et imprécision des références aux décisions synodales à ce sujet (p. 91). Cet ensemble de propositions consistent à un retour au *statu quo ante* 1970 ! On peut être d'accord sur certaines d'entre elles, tout en doutant de certains arguments qui les amènent (le raisonnement spécieux, cléricaliste, au bas de la p. 27 !). On se

demande vraiment pourquoi la réflexion de fond, reprise à frais nouveaux, aboutit à des propositions entérinant la pratique en cours, alors que l'occasion même de l'ouvrage est le malaise de cette pratique considérée comme symptôme d'un malaise ecclésial global (p. 11).

Précieux sur le fond, conservateur sur les pratiques, un livre qui est bien ce par quoi il conclut : « ... une part à un débat en cours, dont les implications... sont plus lourdes et plus complexes qu'on ne le pense souvent » (p. 96).

Jean-Michel Sordet

Eric FUCHS : *La Morale selon Jean-Paul II, réponse protestante à une encyclique*

Labor & Fides, coll. *Entrée Libre* n° 31, Genève, 1994, 65 p.

Dans la ligne éditoriale de la collection *Entrée Libre*, l'ouvrage traite brièvement et de manière engagée du sujet d'actualité qu'a représenté la parution de l'encyclique *Veritatis Splendor* en août 1993. Le professeur d'éthique de la Faculté de Genève présente à grands traits le contenu de la lettre papale « sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise » et porte sur elle un regard protestant, critique comme on l'imagine. Dans une seconde partie, les préoccupations sous-jacentes de l'encyclique sont reprises et retravaillées dans une perspective réformée pour contribuer positivement à la réflexion théologique morale. L'auteur plaide pour une prise en compte de la réalité concrète comme de la valeur de l'interdépendance, et s'accorde à reconnaître la nécessité d'un absolu moral, qu'il pense trouver dans l'exigence du respect d'autrui. Le parcours, trop bref et peut-être trop partisan (cf la référence constante et classique à la contraception et au préservatif, alors que l'encyclique ne rentre point dans ces questions pratiques), a le mérite de nous inviter à lire le texte en question et à en creuser les enjeux.

Joël Geiser

Alfred KUEN : *La femme dans l'Eglise*

Ed. Emmaüs, 1994, 280 p.

Attentif à la Parole divine reçue dans l'écriture sainte qui éclaire et stimule la vie ecclésiale, le culte, les ministères et les dons de tous, l'auteur aborde de front le conflit qui déchire les chrétiens évangéliques ainsi que diverses confessions chrétiennes autour de la question de la place des femmes dans l'Eglise. Il pose le problème du point de vue du milieu qui est le sien, le protestantisme évangélique de langue française. Un des premiers enjeux soulevés par la question de la place des femmes dans l'église est la façon dont les évangéliques répondent au défi de la modernité. Dans cette perspective, l'auteur commence par opérer un recentrage de la question sous l'horizon biblique. Méthodologiquement, il renvoie dos à dos les « hiérarchistes » et les « égalitaristes » en reprenant en détail l'herméneutique* de tous les textes qui parlent des femmes dans l'écriture. Il pratique la règle de

l'explication de ce qui est obscur par ce qui est clair et propose de considérer comme « clairs » des textes qui posent une affirmation théologique positive, comme Ga 3,28 (« Il n'y a plus ni homme ni femme... »), plutôt que de bâtir une théologie à partir de ceux qui se présentent comme des « correctifs » dans un contexte ecclésial particulier. Il gagne de ce fait une liberté interprétative bienvenue tout en maintenant dans son approche le caractère normatif du texte canonique*. Cela l'oblige à prendre au sérieux en particulier les textes difficiles que nous devons à Paul ou à Pierre, et à réfléchir en termes éthiques à la « juste » place des femmes dans l'Eglise, plutôt que de poser des règles dogmatiques.

Pour ce faire il prend son point de départ dans ce qu'il nomme le « plan de Dieu » pour l'homme et la femme en Gn 1 et 2. Il affirme à la fois l'égalité et la différence entre homme et femme, donc leur complémentarité fondamentale. Dans la structure du couple humain (et non dans son principe) l'homme assume l'autorité et la femme l'aide comme son vis-à-vis égal, partenaire semblable et en même temps différent, capable de le conseiller, l'inspirer, voire le corriger. La subordination au sens d'une « infériorisation » est comprise ici strictement comme une conséquence du péché. Or, ce mot de subordination réapparaît dans l'interprétation inspirée que Paul fait de Gn 2, comme un principe de l'ordre créationnel, de sorte que tout le parcours qui consiste à examiner la place de la femme dans l'A.T., puis dans la culture gréco-romaine, puis dans le N.T., aboutit à une discussion extensive autour des problèmes que soulève la participation des femmes dans la vie ecclésiale en matière de prise de parole, d'enseignement, de ministère et d'autorité.

Informé par la valorisation des femmes par l'A.T., et par la liberté de Jésus face aux attitudes de son temps envers les femmes, A. Kuen traite quatre domaines sensibles dans son milieu, relatifs à la place des femmes dans l'Eglise :

— Leur rôle au regard de la prière et de la prophétie, c'est-à-dire leur place dans le culte. Mais si elles ont le droit de s'exprimer, ont-elles le droit d'enseigner ? La discussion sera reprise plus loin. Les femmes ont-elles aussi le droit de présider la Cène ? En raison du sacerdoce universel, il n'est pas justifié de faire des catégories et d'instituer un ordre sacerdotal restreint qui réserverait aux seuls mâles la capacité de rendre grâce pour le pain et le vin de la Cène, par exemple. Mais le sujet étant « chaud », l'auteur ne s'y étend pas, indiquant que dans une ecclésiologie non sacramentaliste comme celle qu'il défend, le fait de réserver la présidence de la Cène aux hommes est peut-être la trace d'influences cléricales et sacramentalistes.

— La question de la tenue de la femme au culte. Ce point occupe une large section, puisque c'est la question du voile qui, dans les assemblées évangéliques, a divisé l'opinion. 1 Co 11,2-16 et 1 Co 14 sont soigneusement passés en revue, pour conclure que l'apôtre voulait maintenir la distinction des sexes dans l'assemblée, pour que l'autorité de chacun et de chacune puisse s'exercer. Ici encore la discussion rebondit sur la notion d'autorité propre à chaque sexe pour exercer la liberté chrétienne, alors qu'aujourd'hui le voile est souvent interprété comme un signe de dépendance. De cette discussion, l'auteur s'efforce de dégager des principes éthiques, et non juridiques, qui définissent la différenciation des sexes, leur respect mutuel et leur rôle respectif dans la vie sociale, sans rester prisonnier de la lettre du texte biblique.

— La question de la prise de parole des femmes. Ce point a été problématisé à partir de l'interdiction faite aux femmes de parler dans l'assemblée,

que Paul a énoncée en 1 Co 14,34, en contradiction d'ailleurs avec la liberté de prier et prophétiser, qu'il leur reconnaît entièrement par ailleurs. Kuen penche en faveur de la thèse qui donne le sens restreint de « se prononcer » au verbe *lalein*, c'est-à-dire de juger du contenu des prophéties faites dans l'assemblée. Cette interprétation admet une forme de soumission (mais non d'infériorité) de la femme à l'homme en vertu d'un principe de création, et renvoie le débat à la question des ministères, puisque ici Paul refuse de confier aux femmes une part du gouvernement doctrinal et éthique d'une communauté.

— La question du ministère d'enseignement. Le texte le plus catégorique est 1 Ti 2,8-15, et son étude montre le lien existant au 1^{er} siècle entre le ministère d'enseignement et l'autorité doctrinale, avant la clôture du Canon* néotestamentaire*. Une exégèse* serrée montre que Paul interdisait à la femme mariée de prendre autorité sur l'homme son époux, de le dominer par le biais de l'enseignement doctrinal. Mais la question se posait aussi dans le domaine public, et Paul réservait aux dirigeants hommes de trancher les questions doctrinales ou éthiques, même si anciens et diacres hommes et femmes participaient ensemble à la direction de l'église locale. Comme on ne peut affirmer qu'il s'agisse d'un ordre circonstanciel, l'auteur considère qu'il a un sens restreint (pour éviter un abus autoritariste) et qu'aujourd'hui si la femme peut exercer toutes les fonctions pastorales, didactiques ou sacramentelles, c'est en équipe, sous la direction d'un dirigeant principal homme, et non de son propre chef, pour respecter l'ordre de création qui est encore valable pour nous. L'enjeu est aujourd'hui la redéfinition de la forme du ministère ecclésial, trop focalisé sur la figure du pasteur, qui s'est sensiblement éloigné de ce qu'il pouvait être dans le contexte des épîtres de Paul.

C'est ultimement la question de l'autorité dans l'église qui est mise en examen. Par ce biais l'auteur procède à la redéfinition des rôles de chaque genre. La prise en compte des enseignements de Gn 2 indique qu'il y a un ordre dans les rapports entre les sexes. Le privilège de l'autorité et de la représentation de Dieu se trouve du côté masculin, de sorte que dans l'église, c'est l'homme qui porte la responsabilité des décisions de direction et de l'autorité. A la femme est confié le rôle de représenter la communauté devant Dieu et de vivre l'obéissance librement consentie envers l'homme comme le Christ l'a vécue dans le mystère de l'union de sa volonté à celle de son Père. La nature de l'autorité dans l'Eglise est son caractère délégué par le Christ et par l'Eglise à une personne qui reçoit officiellement cette charge, qui doit être compatible avec ses charismes. Si c'est le ministère de l'enseignement, A. Kuen place des garde-fous lorsque il s'agit d'une femme, pour que son enseignement ne contredise pas la vocation masculine à exercer la responsabilité première en matière d'enseignement et de direction. Elle pourra agir et enseigner dans l'Eglise sous une direction masculine. Ce point de vue exclut les femmes de l'office de docteur et des charges de direction.

Comme l'autorité dans l'Eglise est exercée en d'autres lieux que l'enseignement seulement, il faudra voir comment la femme trouvera sa place en respectant le principe de l'égalité en même temps que la règle de ne pas prendre autocratiquement autorité sur l'homme. Mais justement les pratiques diffèrent sur ce point entre communautés évangéliques. Leur unité sera donc de s'accorder sur ce qui est explicitement interdit aux femmes, à savoir le ministère d'autorité, sur ce qui leur est permis, à savoir tout le reste, et à ne pas trancher dans la pluralité des

points de vue et des justifications bibliques qui sont plus permissives ou plus restrictives selon les lieux. Ces considérations terminent l'ouvrage.

Une bibliographie fournie fait l'inventaire des auteurs qui ont abordé du point de vue biblique la question de la place des femmes dans l'église, des années 1947 à 1993.

Les conclusions d'A. Kuen paraissent un peu en retrait de certaines libertés perçues au fil de l'ouvrage. Il termine sur une position de grande prudence et une forme de verrouillage doctrinal, tout en encourageant la pluralité des expériences concrètes d'accès par les femmes à des rôles mieux reconnus dans les communautés. Sa position maintient de fait une tension, dans le domaine des ministères, entre les églises évangéliques qui adoptent son point de vue, et refusent aux femmes l'accès au pastorat, et les églises réformées, anglicanes ou méthodistes, qui ont admis des femmes dans les fonctions dirigeantes de l'Eglise et les ordonnent au ministère pastoral, au nom de l'égalité entre hommes et femmes qui sont en Jésus-Christ.

Cet ouvrage est de nature à rassurer ceux qui craignent que le dialogue sur la place des femmes dans leur communauté leur fasse perdre leurs prérogatives masculines de direction et leur fonction de gardiens de la bonne doctrine, mais il est aussi de nature à interpeller ceux et celles qui pensent que les rôles des hommes et des femmes sont totalement interchangeables. L'examen de toutes les données bibliques oblige à s'interroger sur le sens actuel de l'égalité entre hommes et femmes et sur le principe de la primauté dans l'ordre de la responsabilité de l'homme par rapport à la femme, sans inférioriser ni dévaloriser celle-ci. Le pari est difficile, puisque le seul mot de subordination est porteur d'une connotation négative énorme dans le contexte actuel. Il aurait été souhaitable que l'auteur, avec la même liberté que l'apôtre Paul, se risque à inventer quelque nouvelle expression qui fasse positivement justice à l'apport des femmes en position de vis-à-vis, plutôt que de rester parfois prisonnier du vocabulaire de la subordination.

Par ailleurs, si A. Kuen insiste utilement sur la dimension collégiale de l'exercice de l'autorité dans l'église, et sur la complémentarité de l'apport des hommes et des femmes, le maintien formel du principe de l'ordre de la création, tel qu'il est réinterprété par l'apôtre Paul, conduit l'auteur à conclure sur le ministère féminin en termes d'interdit et de permis, tout en laissant ouvert un espace non défini, pluriel, qui touche justement à la place concrète que les femmes peuvent espérer habiter au sein de la communauté.

L'intérêt de cet ouvrage est de proposer un parcours biblique quasi exhaustif, guidé par la prise en compte rigoureuse des problèmes tels que les posent les communautés évangéliques en matière de place des femmes. Par contre, il se fait peu l'écho des attentes actuelles des femmes ou de leurs aspirations. Il clôt ainsi une partie de la discussion, avant de l'avoir entamée avec les personnes concernées, en particulier sur la (non) légitimité de certaines formes du ministère féminin, sans offrir à ces mêmes femmes la possibilité de s'exprimer comme vis-à-vis sur l'objet de la question. Cela conduit à penser que si les hommes continuent à décider pour les femmes de la place qui est la leur, même en le justifiant bibliquement, diverses variantes de féminisme ont encore de l'avenir dans l'église.

_____ Marc Gallopin

Elian CUVILLIER : *Qui donc es-tu Marie ? Les différents visages de Marie dans le Nouveau Testament*, Aubonne, Ed. du Moulin, 1994, 100 pp.

Jean-Marc PRIEUR : *Apocryphes chrétiens, un regard inattendu sur le christianisme ancien* Aubonne, Ed. du Moulin 1995, 89 pp.

Les éditions du Moulin publient depuis déjà quelques années de brefs ouvrages à destination d'un large public, et qui connaissent un succès croissant. Pour s'en convaincre, il n'est que de constater la multiplicité des titres disponibles (46 à ce jour), la fréquence des publications, et les rééditions nombreuses. Sans conteste, cette « collection de vulgarisation biblique » satisfait les attentes d'un lectorat peut-être trop négligé jusqu' alors. Certes, ces ouvrages ne sont pas destinés aux théologiens, mais à des membres d'églises et à toute personne s'intéressant à l'univers biblique. Les premiers seraient pourtant mal inspirés de les dédaigner, tant la vulgarisation théologique est à la fois indispensable et décisive pour la vie des communautés chrétiennes. A cet éloge appuyé, ajoutons cependant que l'approche du donné biblique fait une large place à l'exégèse* critique. Présupposés et positionnements théologiques n'y sont pas moins présents que dans un écrit érudit.

Avec *Qui donc es-tu Marie ?*, E. Cuvillier signe dans cette collection son troisième ouvrage. Après avoir discuté sur la littérature apocalyptique, puis sur la narration marcienne de l'Évangile, l'auteur traite ici un thème central du débat entre catholiques et protestants. Comme à son habitude, l'exégète* néotestamentaire* passe en revue les différents textes relatifs à Marie. S'il s'étend sur les récits évangéliques en montrant la diversité des projets théologiques de chaque écrivain, il donne également la parole à Paul et à l'auteur de l'Apocalypse, et élargit son tableau en évoquant la figure de Marie dans deux textes apocryphes*. Son projet n'est en aucune manière de reconstruire la figure historique de la mère de Jésus, ni d'en fournir un portrait cohérent à partir de la diversité des textes étudiés. Cette diversité reste, à ses yeux, indépassable et appelle notre réponse existentielle à la question de l'identité de Marie, et plus fondamentalement de celle de Jésus. Si l'ouvrage sur l'évangile de Marc avait pu mettre en exergue l'intérêt que porte l'auteur à la narrativité, le présent livre montre plutôt sa dette envers la théologie néo-piétiste à formulation lacanienne, telle qu'élaborée par Jean Anselmi. Aucun écrit ne peut manquer de s'inscrire dans une théologie particulière ; nous regrettons cependant l'aspect massif qu'elle revêt ici, ne prenant pas toujours garde à émerger de l'exégèse – même du texte.

Le second ouvrage est signé d'un autre professeur de la faculté de théologie de Montpellier, qui a soutenu et publié une thèse de doctorat sur les Actes apocryphes* d'André. C'est à ce titre que lui a été demandée une présentation générale des écrits apocryphes* chrétiens. Là encore, le théologien n'y trouvera pas son compte, alors que le néophyte appréciera la simplicité du propos, la brève anthologie et le lexique des termes techniques. Certains dédaigneront l'étude de textes qui ne font pas autorité pour leur foi. Le propos, modéré, de l'auteur est de montrer pourtant leur intérêt, ne serait-ce que parce que les tendances qu'ils représentent appartiennent à l'histoire de l'Église et ont marqué la conscience chrétienne.

Joël E. Geiser

Didier POTON et Patrick CABANEL : *Les Protestants français du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Nathan, 1994, 128 pp.

Si le protestantisme réformé de ces dernières années prend goût aux commémorations et aux lieux de son histoire, il apparaît que la mouvance évangélique francophone semble bien plutôt ignorante de son passé, et fait l'impasse sur son lien avec le mouvement réformateur issu du XVI^e s. Sans qu'on puisse nier les apports extérieurs (au XIX^e siècle en particulier), il est néanmoins patent que les uns et les autres partagent une histoire et une filiation communes. Pour dépasser une identité protestante seulement archéologique et pour en finir avec ce « déficit évangélique » chronique face à l'histoire, on ne peut que conseiller ce panorama alerte, documenté et en tous points excellent de l'histoire du protestantisme français, écrit par deux universitaires. Ce n'est pas une thèse nouvelle, ni un ouvrage de fond, mais une présentation à la fois succincte et fine des protestants de France, du XVI^e siècle à nos jours. Aux faits marquants, politiques, théologiques et ecclésiaux, s'ajoutent des données sociologiques et religieuses classées selon les périodes. Une chronologie, plusieurs biographies, un lexique et une riche bibliographie clôturent ce livre de poche qui devient après lecture un utile memento. D'aucuns contesteront la faible place accordée aux luthériens, ainsi qu'aux anabaptistes, méthodistes, baptistes, libristes, pentecôtistes, et j'en passe. Ils sont présents, quoique relativement à leur importance numérique et à la dimension du projet éditorial. Peut-être aussi les travaux historiques sur les Églises professantes font-ils cruellement défaut... Cette absence relative devient alors un appel à l'action !

Joël E. Geiser

Jaroslav PELIKAN : *La tradition Chrétienne. Histoire du développement de la doctrine.*

**5 volumes, Paris, P.U.F., collection « Théologiques », 1995.
ISBN 213-045-6103 / 6111 / 612X / 9129 / 9137. 2250 FF.**

Événement de première importance que la publication récente, par les Presses Universitaires de France, de l'ouvrage de Jaroslav Pelikan : *La tradition Chrétienne*, digne prolongement de *L'Histoire des dogmes* (1886-1889) d'Adolph Von Harnack, parue sous sa forme définitive en 1910 et qui fut longtemps l'ouvrage même de référence. L'auteur, luthérien américain d'origine tchèque, né en 1923, professeur à l'Université de Yale, et nourri également des traditions allemande et anglo-saxonne, a publié *La tradition chrétienne* de 1973 à 1989. L'ouvrage, dont la version originale anglaise est servie à merveille par des traductions d'une extrême rigueur, se présente sous la forme de cinq tomes somptueux, d'une grande lisibilité, aux marges émaillées de références qui en facilitent l'utilisation. Prolongement de l'œuvre de Von Harnack, disais-je, en ce sens qu'il représente semblablement un gigantesque et brillante réalisation intellectuelle, le travail de Pelikan constitue cependant une approche différente de la question.

Dans *L'Histoire des dogmes*, Harnack (1851-1930) voit l'histoire du dogme chrétien comme une lente hellénisation*, sur les territoires de l'empire gréco-romain, du kérygme* de Jésus. Pour lui, rappelons-le, loin d'être le centre de

la religion chrétienne, le dogme accable sous un amas d'inutiles oripeaux la clarté et la simplicité originelles du message du Christ ; et le travail du théologien consiste précisément à dégager l'Évangile du carcan dogmatique qui l'enserme et le déforme.

Ce point de vue, qui est celui du libéralisme classique, et que Karl Barth a définitivement révoqué, n'est pas celui qui initie la démarche de Jaroslav Pelikan : chez lui, aucune grille de lecture n'est privilégiée, et son œcuménisme culturel le porte à une objectivité toute scientifique (encore qu'il n'y ait point de science sans présupposés...). Il fait de son ouvrage un outil de chercheur, propre à éclairer dans divers domaines : théologie, histoire, art, philosophie, sur vingt siècles de christianisme, avec égalité de traitement pour les différentes doctrines et confessions.

Ce sont deux mille pages d'une réflexion nourrie par une érudition sans pareille, puisqu'elles se fondent sur l'étude détaillée de 3200 ouvrages et puisent aux sources d'une vingtaine de langues anciennes et modernes. Cette somme intellectuelle sera l'outil fondamental des décennies à venir.

Les cinq tomes se partagent comme suit : 1. *L'émergence de la tradition catholique*, 100-600. 2. *L'esprit du christianisme oriental*, 600-1700. 3. *Croissance de la théologie médiévale*, 600-1300. 4. *La réforme de l'Église et du dogme*, 1300-1700. 5. *Doctrines chrétiennes et culture moderne*, depuis 1700.

On le voit, l'ouvrage allie étude chronologique et approche thématique, puisque certaines périodes s'y chevauchent.

Le Tome I (trad. Pierre Quillet, Françoise Vinel, révision par Jean-Yves Lacoste) présente en sept chapitres l'évolution de l'Église depuis la rédaction des textes du Nouveau Testament et l'établissement canonique des principales doctrines chrétiennes, en passant par la détermination du christianisme par rapport au judaïsme et à l'antiquité classique. Y sont évoquées, à travers les conciles œcuméniques* de Nicée et de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine, la fixation du dogme trinitaire, celle du dogme christologique, et l'élaboration d'une orthodoxie qui aboutira au consensus fragile de l'Église patristique.

Le Tome II (trad. Jean-Louis Breteau, Françoise Vinel, révision J.-Y. Lacoste) parcourt magistralement « onze siècles d'histoire intellectuelle de l'Orient chrétien » en quelque 323 pages : schismes, apport byzantin à la christologie, théologie de l'image, réponse de Grégoire Palamas à la question du Salut et de l'avenir absolu de l'homme. Les doctrines s'y côtoient dans un impressionnant bouillonnement intellectuel, et la naissance de l'Islam y est évoquée en ces termes : « ... mais ce fut aussi au cours de ce siècle (le septième) qu'apparut sur les territoires de la chrétienté orientale l'alternative au christianisme la plus puissamment organisée qui ait vu le jour jusqu'à la constitution du Komintern au XX^e siècle, et à nouveau en orient [...]. C'était un défi auquel la théologie chrétienne n'était pas bien préparée. » (p. 246).

Le Tome III (trad. Anne-Sophie Martin, Joëlle Portet, Marc Ozilou et Pascal Montaubin, révisé par Rémi Brague) aborde partiellement la même période : 600-1300, mais en Occident. La période de VII^e au XIII^e siècle y est présentée comme une progression linéaire de la pensée chrétienne, de Grégoire le Grand, pour lequel « ceux qui excellaient en vertu n'étaient en aucune façon inférieurs à ceux qui étaient remarquables pour leurs miracles » (p. 193) à Thomas d'Aquin défendant par exemple la légitimité du *filioque** (p. 7). Entre les deux, nous

partageons les préoccupations d'Abelard, de Bernard de Clairvaux et de bien d'autres sur l'œuvre du Christ et l'interprétation du Salut. Le XIII^e siècle est présenté comme l'âge d'or d'une scolastique nourrie de la multiplicité des doctrines.

Le Tome IV (dont nous devons la version française aux talents conjugués de Pierre Rusch, Jean-Yves Lacoste et Vincent Carraud) nous transporte de la théologie triomphante du Moyen-Âge au seuil du siècle dit des « Lumières ». La Réforme, on le pense bien, y tient une large place : « La plupart de ces changements sont reliés, d'une manière ou d'une autre, à la Réforme du XVI^e siècle, qui, pour cette raison, focalise habituellement l'étude savante et la discussion théologique » (p. 1). Le début de la période moderne y est signalé avec l'œuvre de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), professeur à Hambourg. Il est le premier à se former « une vision historique de la vie de Jésus. [...] Lorsque cette œuvre se fut imposée, la question de l'humanité de Jésus-Christ s'était transformée, d'un problème de christologie chalcédonienne, en un enquête historico-critique sur la biographie de Jésus. » (pp. 395s).

Quelques lignes ne peuvent donner qu'une idée incomplète des 332 pages du Tome V (trad. par Pierre Quillet, révisé par J.-Y. Lacoste), comme des quatre précédents d'ailleurs. Achéons cependant. Ce dernier tome retrace la période où une chrétienté affaiblie sans doute par ses divisions se voit battue en brèche, en ce siècle des philosophes, par les objections de la « raison éclairée ». L'auteur évoque le refuge que constitue la théologie du cœur, la remise en question de la véracité des doctrines, en même temps que la réaffirmation de la réalité de Dieu. C'est la réponse du XIX^e siècle au siècle des Lumières. Enfin, on y aborde la nouvelle souffle qu'apporte à la chrétienté le mouvement œcuménique du XX^e siècle. Y est ainsi signalée la présence d'observateurs non catholiques romains au Concile Vatican II. Aux attaques contre la foi, les diverses Églises répondent par un réflexe d'union.

Ce ne sera pas dénigrer cet admirable ouvrage que de déplorer sa discrétion quant aux théologiens pré-libéraux (tels Samuel Vincent, Athanase Coquerel père), libéraux (tels Auguste Sabatier, Eugène Menegoz...), aux grandes figures des réveils franco-suisse (César Malan, Adolphe Monod, Alexandre Vinet) et à de grands théologiens plus récents (comme Gaston Frommel ou Auguste Lecerf...).

Ces silences n'empêchent point *La tradition chrétienne* d'apparaître comme l'ouvrage attendu, l'instrument de travail exceptionnel et sans égal du professeur, de l'étudiant et de l'érudite féru d'histoire et de théologie.

Jean-Marc Daumas

Glossaire

Anthropologie, anthropologique : Conception, vision de l'homme propre à un courant philosophique ou religieux, un auteur ou un ensemble de textes déterminé (« l'anthropologie de l'Ancien Testament »).

Apocryphes : (grec : « mis de côté ») Ecrits religieux juifs ou chrétiens qui n'ont pas trouvé place dans le *canon** biblique.

Canon, canonique, canonicité : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par *canon* l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux *apocryphes**.

Chiasme, chiasmique : Procédé de style typique de la poésie hébraïque, qui consiste à disposer « en miroir », souvent autour d'un « pivot » central, des mots ou des idées symétriques ou antithétiques (ex. A B C B' A').

Contingence, contingent : caractère de ce qui, dans la vie, peut être conditionnel, accidentel, hasardeux, incertain, en opposition à ce qui est nécessaire. Désigne donc le côté tragique des choses ou des faits de l'existence soumis au changement, qui peuvent arriver ou ne pas arriver, être ou ne pas être, qui sont finalement sans importance, non essentiels.

Conciles œcuméniques : Conciles antérieurs au grand schisme de la chrétienté et dont les dogmes et symboles de foi font donc autorité pour toutes les Eglises.

Dialectique : En théologie et en philosophie, forme de pensée qui progresse par la tension entre des propositions ou idées contradictoires.

Dogmatique : Relatif aux doctrines. En tant que discipline, c'est l'étude systématique des grands thèmes de la théologie, c'est-à-dire des doctrines.

Exégèse, exégétique, exégète : L'*exégèse* consiste à dégager le sens d'un texte et donc à l'expliquer. Etape précédant l'*herméneutique**. L'*exégète* est le spécialiste de l'*exégèse*.

Filioque : (lat., « et du fils ») Formule latine ajoutée par l'Eglise d'Occident au texte du Symbole œcuménique de Nicée, « l'Esprit Saint procède du Père *et du Fils* », alors que les Eglises d'Orient s'en tenaient à la version originelle. Cette importante modification de la doctrine trinitaire est une des raisons du grand schisme de 1054.

Hégélien : Appartenant ou ressemblant à la pensée du philosophe Hegel.

Helléniser, hellénisation : Introduire des éléments (de pensée, par exemple) grecs dans un texte, une culture, etc.

Herméneutique : (Cf *exégèse*) Discipline qui s'intéresse à l'interprétation des textes, en partant de leur nature, des conditions de leur rédaction, des questions qu'ils posent, en vue de dégager leur actualité, ce qui fait d'eux une parole de Dieu pour nous aussi aujourd'hui.

Immanent, immanence : Indique ce qui est contenu dans la nature même des choses, ce qui réside comme cause dans un sujet agissant. Par exemple, le Panthéisme est une représentation de Dieu comme immanent au monde. S'oppose à *transcendant**.

Kérygme : (grec : *kerugma*, « proclamation » ; le *kerux* était le crieur public.) Noyau de la prédication primitive de l'Évangile : la croix et la résurrection du Christ.

Leçon : (lat. : *Lectio*, « lecture ») Terme de critique textuelle. Forme d'un passage propre à tel ou tel manuscrit, version, etc., divergeant des autres témoins du texte.

Lectio difficilior : (lat. : « Leçon la plus difficile »). Terme de critique textuelle. Leçon*, variante la plus difficile d'un texte, la moins représentée dans les manuscrits disponibles.

Manichéisme, manichéen : (Cf *gnose*) Mouvement religieux missionnaire gnostique fondé par Mani ou Manès, et concurrent du christianisme, dont il a mêlé la doctrine avec les religions iraniennes et indiennes et qui a perduré jusqu'au Moyen-Âge (dans le catharisme, par exemple). Dualiste, il explique le mal par la coexistence de deux principes opposés, l'un bon et l'autre mauvais.

Néotestamentaire : Qui a rapport au Nouveau Testament.

Orant : Celui qui prie. Le terme désigne en particulier la personne désignée par « je » dans les poèmes bibliques.

Sémantique : Relatif au sens, à la signification.

Transcendant, transcendance : caractère de ce qui est supérieur à un niveau moyen ou donné, ou encore qui dépasse universellement toutes les catégories de réalités déterminées. Est transcendant ce qui est éminent, radicalement supérieur à, extérieur à, au-delà de. On parle volontier de la transcendance de Dieu. S'oppose à *immanent**.

RENSEIGNEMENTS

Tarif 1995, port compris

La revue *Hokhma* publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

| ABONNEMENT | Suisse | France et Autres Pays | Belgique |
|---------------|--------------|-----------------------|---------------|
| réduit | 27 FS | 80 FF | 520 FB |
| normal | 34 FS | 100 FF | 650 FB |

Tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.

PRIX DU NUMÉRO : (à partir du n° 52)

| | | | |
|---------------|--------------|--------------|---------------|
| réduit | 10 FS | 30 FF | 200 FB |
| normal | 12 FS | 40 FF | 260 FB |

Réduction de 30 % sur le prix normal à partir de l'achat de 5 numéros.
Réduction de 50 % sur le prix normal à partir de l'achat de 10 numéros.
Pas de réduction sur les 6 derniers n° parus.

SÉRIE 1976-1993 (n° 1-54) :

200 FS 650 FF 4500 FB

Hors-série (index 1976-1992 : numéros 1-51)

| | | | |
|-------------|---------|---------|---------|
| Abonnés | gratuit | gratuit | gratuit |
| Non-abonnés | 3 FS | 10 FF | 65 FB |

Il est possible de verser un abonnement plus élevé pour soutenir la revue. Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes :

SUISSE : *HOKHMA*
Mme Claudine Gentizon
Isabelle de Montolieu 107 CH-1010 LAUSANNE
CCP 10-24712-6 *Hokhma*

BELGIQUE : *HOKHMA*
M. Claude Vilain
Clos des Chênes 60 B-1170 Bruxelles
Versement direct au compte *Hokhma*,
C.G.E.R. 001 1324462.03 (préciser le motif du paiement).

FRANCE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
70 rue Négrier F-59540 Caudry
CCP : 10 258 19 K Marseille Chèques à l'ordre de : *Hokhma*
Pour les autres pays : virement postal sur le CCP ci-dessus.

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.