ISSN 0024 · 7359

lumière & vie

la liberté chrétienne

l'épître aux galates

192

christian duquoc
michel gillet
paul-gerhard klumbies
andré méhat
timothy radcliffe
françois refoulé
philibert secretan
françois vouga

paraît
cinq fois
par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent au minimum un tiers des membres des deux comités.

COMITÉ D'ÉLABORATION : Monique ABADIE, André BARRAL-BARON, Roger BERTHOUZOZ, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Hugues COUSIN, Jean DELARRA, Michel DEMAISON, François DOUCHIN, François FOURNIER, François GENUYT (président), Pierre GIBERT, Michel GILLET, Antoine LION, François MARTIN, Luc MOREAU, Dominique MOTTE, Louis PANIER, Gabriele NOLTE, Jean-Jacques PÉRENNÈS, Réginald RINGENBACH, Marie-Paul SAULOU, Donna SINGLES, Cécile TURIOT.

COMITÉ DE RÉDACTION : Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, François GENUYT, Michel GILLET, Antoine LION, François MARTIN, Luc MOREAU, Louis PANIER, Réginald RINGENBACH.

Directeur : Antoine LION
Secrétaire de rédaction : Michel DEMAISON. **Adjoint :** Réginald RINGENBACH
Administrateur : Gabriele NOLTE. **Secrétaire administratif :** Marie-Paul SAULOU

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1989

191 Sens et non-sens de la vie
192 La liberté chrétienne : l'Epître aux Galates
193 Bouddhismes en Occident
194 Féminine et masculin : en société, en église
195 Résurrection ou réincarnation

---

lumière et vie
2, place gailleton 69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
tél. 78-42-66-83

Revue publiée avec le concours du Centre national des Lettres

lumière & vie

tome XXXVIII — juin 1989 — n° 192

la liberté chrétienne : l'épître aux galates

	libérés pour la liberté	2
michel gillet	vivre sans loi ?	5
françois refoulé	approches de l'épître aux galates	15
andré méhat	« quand kèphas vint à antioche... » que s'est-il passé entre pierre et paul ?	29
françois vouga	jean et paul : controverse sur la liberté	45
paul-gerhard klumbies	la liberté de penser dieu autrement paul et la théologie	65
philibert secretan	réflexions sur la liberté émancipation, indépendance, obéissance	73
timothy radcliffe	libres en église	85
christian duquoc	liberté chrétienne et institution ecclésiale	97
	repères bibliographiques : paul et la liberté	109
	comptes rendus	111
	lumière et vie invite jules ferry	115

libérés pour la liberté

« L'amour de la liberté ne suffit pas à un peuple, il lui faut surtout la science de la liberté ». Par ce cri, Claude-Henri de Saint-Simon, l'utopiste, tout vibrant de l'expérience de la Révolution française, convoquait les esprits éclairés de la planète à contribuer à un savoir nouveau dont il forgeait le nom, la « science de l'homme ». En ce bicentenaire de la plus prestigieuse date de l'histoire des libertés humaines, cet amour soulève même, cette année, le plus grand peuple du monde. Et si nous voyons revenir les terrifiantes images de chars écrasant des foules sans armes, nous savons qu'ils montraient l'avenir, ces étudiants de la place Tien Anmen, lorsqu'ils érigeaient leur propre statue de la Liberté face au portrait de Mao ; ou encore cet autre jeune Chinois de Paris, parlant à la télévision, le front ceint d'un bandeau portant le slogan : « La liberté guide le peuple ». Mais que leur chemin sera rude, et encore sanglant.

Tout autre, mais non sans connivence avec cette actualité, dut être la découverte que firent les premiers croyants, dans le souffle de Pentecôte. Montait en eux la joyeuse expérience d'une force neuve avec laquelle ils allaient affronter le monde. Le peuple élu avait connu et célébré la libération que lui offrait son Dieu ; mais maintenant individus et communautés découvraient un sentiment nouveau. Le premier, Paul écrit son nom : Liberté ! Il en construit, sinon une « science », du moins la première pensée. Des formules inoubliables jaillissent de sa plume. Au premier chef, l'essentielle tautologie qui fonde l'existence chrétienne : « C'est pour la liberté que le Christ vous a libérés ! » (Ga 5, 1). C'est elle qui charpente ce numéro de **Lumière et Vie** et en éclaire la structure : revenir au texte fulgurant de l'épître aux Galates, d'où jaillissent ces mots, et tenter, dans cette mouvance, de penser pour aujourd'hui la liberté chrétienne.

Michel Gillet lit en psychanalyste le texte de Paul. Il ne s'agit pas de coucher Paul sur un divan, mais de manifester des questions que la culture moderne se doit de poser à son rejet de la loi. Les exégètes viennent ensuite. François Refoulé promène le lecteur dans le chantier des questions ouvertes par les Galates, discute des opinions, argumente et tranche. André Méhat, lui, qui semble revenir tout droit de l'Antioche des années 40 tant il est informé sur ce qui s'y passe, offre des hypothèses ingénieuses pour comprendre l'affrontement de Pierre et de Paul. Hypothèses, certes,

et l'auteur est le premier à proposer qu'on en discute : mais, en tout cas, le débat de la loi et de la liberté en reçoit des lumières nouvelles.

Après Paul et Pierre, qui se sont bel et bien heurtés, la discussion, imaginaire, entre Paul et Jean est mise en scène dans l'étude de théologie biblique de François Vouga : les deux grandes pensées néotestamentaires de la liberté y sont inscrites dans les débats, non point juifs — on a dit que le thème n'était pas biblique —, mais grecs. Paul-Gerhard Klumbies, lui, pour manifester que Paul pratiquait cette souveraine liberté qu'il proclamait dans ses lettres, montre comment il eut l'audace de repenser la figure même de Dieu. La théologie est un terrain d'exercice de la liberté chrétienne : il est bon de le retrouver dès la naissance de l'Eglise.

On change de registre avec l'article suivant. Philibert Secretan conduit sur les voies de la pensée philosophique : bref résumé d'un sujet immense pour la pensée occidentale. Montrant que la liberté n'est pas l'absence de liens, mais le jeu de l'autonomie, de l'indépendance et de l'obéissance, il dessine ainsi ce dans quoi vont s'inscrire les deux derniers articles, qui nous ramènent à une théologie contemporaine. Timothy Radcliffe essaye, avec un humour dont les Britanniques gardent le secret, de dire ce qu'est aujourd'hui la liberté dans l'institution de l'Eglise catholique et comment elle nous lie à nos frères. Il n'esquive pas les difficultés, puisque c'est le terrain de la sexualité qu'il a choisi pour ce faire. Christian Duquoc, enfin, ayant lu l'ensemble du dossier, pointe vers la difficile articulation de la liberté et de l'institution : chacune est pour l'autre son épreuve — et aussi sa condition de vérité.

Penser la liberté chrétienne est chose délicate, même si Paul, et aussi Jean, en ont articulé les formules décisives. Mais la vivre est plus ardu encore. L'Eglise est l'institution de la liberté ; comment a-t-elle si souvent donné dans son histoire un visage d'oppression ? Pourquoi l'homme moderne a-t-il dû revendiquer d'être libre en dehors de la tradition chrétienne, et souvent contre elle ? La tâche des chrétiens, « inventer librement la vie » selon la parole de Guy Riobé qui clôt ce numéro, est toujours à reprendre. Parler de la liberté chrétienne n'a de sens que pour qui se sait « libéré pour la liberté » et entend faire grandir cette expérience en lui et autour de lui.

ont collaboré à ce numéro

Christian DUQUOC, dominicain, professeur de théologie dogmatique à l'Institut Catholique de Lyon et à l'Université de Genève, Lyon

Michel GILLET, psychiatre, Hôpital Edouard-Herriot, Lyon

Paul-Gerhard KLUMBIES, assistant en théologie à la Kirchliche Hochschule Bethel, Bielefeld ; pasteur à Bad Salzuflen (Allemagne Fédérale)

André MÉHAT, professeur honoraire à l'Université de Nancy-II, spécialiste de patrologie et de critique du Nouveau Testament, Strasbourg

Timothy RADCLIFFE, dominicain, provincial d'Angleterre, lecteur en théologie biblique à Oxford, Londres

François REFOULÉ, dominicain, exégète, ancien directeur de l'Ecole Biblique de Jérusalem, Paris

Philibert SECRETAN, professeur de philosophie aux Universités de Fribourg et de Milan, Genève

François VOUGA, professeur de Nouveau Testament à la Kirchliche Hochschule Bethel, Bielefeld (Allemagne Fédérale)

vivre sans loi ?

L'épître aux Galates semble faire table rase de la loi et exalter une liberté sans limites. Le psychiatre, sans cesse confronté dans son métier aux dégâts provoqués par la non-reconnaissance de la « loi du père », ne peut qu'être sur ses gardes. Une lecture conduite du point de vue psychanalytique révèle que ce texte paulinien est souvent marqué du sceau de la régression. Une liberté ainsi déliée de toute loi n'est-elle pas une illusion ou, plus gravement, une folie qui ne serait pas celle de la Croix ? Mais l'épître aux Galates a la force d'une tornade qui oblige à reconstruire autrement après son passage.

Il y a longtemps que la lecture de l'épître aux Galates fait naître en moi des réactions contradictoires et des sentiments ambivalents. Comment ne pas s'émerveiller devant l'énergie et la virulence de Paul, comment rester insensible à ce plaidoyer vibrant pour la liberté ? Comment, dans notre temps habitué à la soumission aux pouvoirs établis, marchander notre envie et notre admiration à l'indépendance radicale que proclame l'apôtre envers les autorités, qu'elles soient juives ou chrétiennes ? Pourtant, au sein même de cette fascination, une sourde inquiétude se fait jour... On ne peut adhérer sans arrière-pensée à cette bonne nouvelle, cet Evangile dont on nous prévient d'emblée qu'il « n'est pas à la mesure de l'homme » (Ga 1, 11). Cette démesure que Paul nous propose a de quoi séduire un adolescent. Elle m'interroge aujourd'hui, autrement que dans la lecture spirituelle que je pouvais en faire autrefois. Une formation psychiatrique et psychanalytique, un travail poursuivi depuis des années dans un service de Médecine légale, m'obligent à creuser ce discours paulinien sur la loi, la promesse et la liberté. J'y retrouve, intactes, les perplexités et les questions de ma jeunesse.

la loi qui opprime ou qui libère ?

Accepter d'être hors la loi... Difficile à imaginer pour le citoyen que je suis, qui s'arrête aux feux rouges, respecte le code de la route, déclare ses revenus et paye ses impôts, même si c'est avec un soupir. Facile à imaginer, impossible à réaliser quand on est, comme je le suis, agent de la fonction publique, enserré, emprisonné dans un carcan administratif où les règlements intérieurs, si lourds, s'agrémentent

de notes de service pour les renforcer ou les contredire, où les initiatives les plus simples ne peuvent s'exprimer qu'après avoir parcouru les chemins tortueux de la voie hiérarchique, où la spontanéité doit en permanence se soumettre aux impératifs catégoriques d'une règle jusqu'alors inconnue, qui surgit d'on ne sait où pour étouffer dans l'œuf toute velléité originale. Il y a bien là de quoi aspirer à la liberté et souhaiter la disparition des lois ! Mais, sans lois, tout un pan de mon activité s'effondre, peut-être même la plupart de mes activités... Mes argumentations rigoureuses, que me donne le pouvoir de l'expert dans certains domaines, deviennent, sans référence à la loi qui les fonde, totalement arbitraires. Car c'est au nom de la loi que je déclare M. X en congé de longue durée, Mme Y relevant d'une protection légale de son patrimoine, M. Z en invalidité parce que j'estime que sa capacité de travail est amputée de 80 %. En fonction de mes actes, des certificats que je vais rédiger, ces personnes auront ou non des compensations financières, des avantages sociaux, des soutiens prévus par la loi...

Nous voilà très loin des Galates ! Je n'en suis pas si sûr et m'en expliquerai plus loin. D'une certaine manière, Paul joue sur du velours. A première vue et de tout temps, le caractère obligatoire, coercitif et pénible de la loi rend, pour n'importe qui, son abolition souhaitable. La décennie qui s'achève a largement utilisé ce désir plus ou moins consciemment exprimé par tous en proclamant les bienfaits du libéralisme. Je pense que les mots ont leur importance, leur poids, leur sens... et leur pouvoir de mensonge. Le succès de cette doctrine économique relève, en partie au moins, d'une confusion avec le mot liberté. Son application politique, suivant en cela les oppositions pauliniennes, s'est traduite par une série de « déréglementations », en d'autres termes un assouplissement ou une abolition des lois. Du coup, jouant sur ces équivoques, un Reagan a pu se forger une popularité sans précédent, aussi bien aux USA que dans la plupart des pays occidentaux. Le slogan à la mode devient : A bas les lois, vive la liberté. Je ne sais ce qu'en dirait le Paul de l'épître aux Galates... Je sais ce que cela a signifié pour un psychiatre américain : les malades mentaux « libérés » par la politique reaganienne ont cessé d'être soignés, nourris et logés dans les hôpitaux. Ils sont libres de mendier dans les rues, de mourir de faim dans les grandes métropoles et de venir se réchauffer avec d'autres exclus en s'agglutinant sur les bouches d'aération du métro de New York. Un siècle

et demi avant le triomphe de Reagan et de ses disciples, Lacordaire, qui avait pourtant lu mieux que moi l'épître aux Galates, pensait que, pour les pauvres, c'est la loi qui libère et la liberté qui opprime.

On me dira, à juste titre, que je m'enfonce dans le confusionnisme que j'essaie de dénoncer, qu'il n'y a aucun rapport, aucune analogie entre les lois humaines qui organisent les différentes cités de la planète et la loi mosaïque promulguée par Dieu sur le mont Sinaï. Il est vrai que Paul ne dit rien des cités galates, de leurs modalités juridiques ou de leur organisation socio-économique. Il s'en tient strictement à une critique de la Torah qui demeure pour lui source d'esclavage face à l'évangile de la liberté. Mais cette évidence ne suffit pas à lever les équivoques. Il existe peut-être un mot hébreu permettant de distinguer la Torah des autres lois, des lois humaines. Je n'en sais rien, je ne suis pas exégète. Je sais que Paul écrit en grec et que le mot qu'il emploie (*nomos*) est celui qu'employaient Platon et Aristote quand ils rédigeaient leurs ouvrages politiques. J'accusais le libéralisme de séduire en jouant sur le mot liberté. Ne risque-t-on pas la même chose avec le mot loi ? Surtout après vingt siècles de droit romain, de droit canon, de lois diverses et changeantes, déposés dans notre mémoire collective.

l'imprescriptible loi du père

Je ne me permets une telle critique qu'à partir de mon expérience psychiatrique. S'il est un milieu où le terme de loi est en permanence galvaudé, c'est bien celui-là ! A partir de concepts psychanalytiques, généralement empruntés à Lacan, la loi est, si j'ose dire, mise à toutes les sauces, employée à tort et à travers au point de perdre toute véritable signification et de servir d'alibi respectable à n'importe quel arbitraire. Tout interdit émanant d'un psychiatre, d'un infirmier, d'un cadre administratif, même quand il n'est que l'expression pure et simple d'un mouvement d'humeur, d'une agressivité mal contrôlée envers un patient, se voit pompeusement paré du vocable de loi, préalablement vidé de sa substance. Ces confusions linguistiques n'existent pas dans l'épître aux Galates, au moins dans l'esprit de Paul. Pour ses lecteurs, en particulier ceux d'aujourd'hui, c'est une autre affaire... Mais c'est bien cette rigueur paulinienne qui pose question.

On m'excusera de faire un détour, un de plus, pour résumer, du moins mal que je puis, la place donnée à la loi dans les théories

analytiques, en réclamant l'indulgence du lecteur pour tout ce que cet exposé comportera nécessairement de rapide, d'incomplet, d'abstrait et même d'infidèle. Tout part de la relation primitive entre la mère et l'enfant. Relation indicible, en deçà des mots, qui restent prisonniers de ce corps à corps mère-enfant, évident pendant la grossesse, prolongé longtemps après la naissance pour le plus grand plaisir de l'un comme de l'autre. Il n'est pas excessif de penser que l'enfant est alors le prolongement de sa mère, qu'il est sa chose (son phallus...), qu'il la comble en lui offrant une plénitude inimaginable autrement. On parle abusivement de relation duelle tant le désir d'unité est violent, tant il est impossible de s'introduire dans ce monde fermé où mère et enfant, collés l'un à l'autre, ne laissent aucune ouverture. Il arrive, hélas, que ce bonheur ineffable persiste, que la mère continue à maintenir l'enfant qui grandit dans ce statut particulier de pur objet de son désir maternel, lui déniant objectivement tout autre droit, et surtout celui d'être lui, d'être différent d'elle. Le plus souvent, l'enfant réel, si dissemblable de l'enfant merveilleux qu'on avait rêvé, ne suffit pas à combler le désir maternel, tant le désir humain est incoercible, insondable, impossible à satisfaire. C'est à partir de cette déception consécutive à l'euphorie de la grossesse et des premières semaines vécues en corps à corps avec le nouveau-né que la femme retrouve le monde, l'autre, le désir de l'autre et du monde. C'est là que la figure paternelle, auparavant absente, lointaine, négligeable, trouve sa place, qui n'est jamais que celle que la mère va lui donner.

Révélation dramatique autant que salvatrice pour l'enfant qui se voit signifier son incapacité à combler le désir maternel, qui se sent expulsé de cette place grandiose où son omnipotence se donnait libre cours. Introduit en tiers dans la relation mère-enfant, appelé à formuler l'inéluctable séparation de ce duo primitif, le père va, du fait même, s'y retrouver comme porteur de la loi. Loi inflexible qui s'exprime auprès des deux partenaires par un double interdit, un double non : Non, tu ne garderas pas pour toi le fruit de la conception, tu n'en feras pas ta chose. Non, tu ne retourneras pas dans le sein maternel, tu dois exister séparément. Ce double non s'organisera plus tard dans l'interdit de l'inceste, prolongement de l'interdit primitif. Telle est, très grossièrement présentée, ce qu'on appelle, sans doute improprement, la loi du père. Il faut en effet préciser que, de cette loi créatrice de l'individualité et du sujet humain, le père

n'est que le représentant, qu'il y est lui-même soumis, qu'il ne peut se situer comme père que dans la mesure où il a lui-même reçu de son propre père cet interdit fondateur.

De cette « loi du père » découlent plusieurs limites pour l'enfant appelé par elle à devenir un homme, c'est-à-dire le sujet de son propre désir au lieu de rester l'objet du désir maternel. La première limite est celle du corps propre, auparavant vécu comme le prolongement, l'organe du corps maternel. Lacan explicitera cette reconnaissance du corps propre dans son article sur le stade du miroir, où le petit d'homme, à l'inverse du chimpanzé adulte, reconnaît comme sienne l'image du corps limité qui lui est renvoyée. De cette finitude naît déjà, imperceptible, fugace, la prescience de la mort. Autre limite, rude à accepter : celle de la filiation. Savoir que d'autres nous ont précédés, que d'autres nous suivront, que nous ne sommes que parce que d'autres ont été avant nous, qu'on est toujours le fils de quelqu'un. Enfin, limitation insupportable : le langage. Le désir comblant la mère, comblé par la mère, ne laissait pas de place aux mots. L'un et l'autre inventaient une langue incompréhensible pour ceux du dehors, faite d'onomatopées, de gazouillis, de surnoms, de silence. Désormais, pour se faire comprendre d'une mère séparée, différente, il faudra exprimer une demande, apprendre des mots qui nous préexistent et ne peuvent s'inventer, découvrir qu'ils peuvent porter la vérité en même temps qu'ils laissent la place au mensonge, à la dissimulation, rendant impossible définitivement ce temps où leur absence donnait l'illusion d'être en permanence compris. Ces limites infranchissables, le corps, la filiation, la langue, les psychanalystes les regroupent sous le terme barbare de « castration symbolique » signant la fin de la toute-puissance infantile.

Un dernier mot avant de revenir aux Galates. Lorsque la loi du père est vacillante, lorsque le père n'a pu symboliquement être introduit dans la bulle hermétique où la mère et l'enfant fusionnent corps et âme, des pathologies psychiatriques diverses peuvent se faire jour. L'une m'intéresse plus que d'autres. On l'appelle, depuis Freud, névrose obsessionnelle. Je la résumerais de façon abusive en disant que, devant la faillite de la loi du père, l'obsessionnel va passer sa vie à créer des lois, des lois propres, individuelles, personnelles, auxquelles il devra se soumettre dans un rituel pointilleux, envahissant, interdisant toute liberté, toute spontanéité. Dans ces actes obsédants, dans ces rites sans cesse renouvelés, Freud voyait une

reproduction assez fidèle des exercices religieux. On ne sait s'il visait alors la pratique catholique de ses concitoyens viennois ou l'observation rigoureuse des préceptes du Lévitique dans les milieux juifs qu'il fréquentait...

des marques de régression

Une certaine lecture de l'épître aux Galates (nous y voilà enfin !), une lecture spirituelle et apologétique, mais qui me semble superficielle, peut laisser croire que Paul s'élève contre les déviations obsessionnelles de l'église primitive. Au delà de la polémique historique entre les partisans et les adversaires de la circoncision, on peut lire dans cette dénonciation de la loi un appel à se libérer des rites aliénants pour retrouver la situation de sujet dans la relation avec dieu, un refus de laisser la religion coloniser et envahir la foi. Il me semble que Luther fait cette lecture et que la Réforme invite les chrétiens à ne pas se laisser submerger par l'avalanche des rites et des lois institués au cours des siècles, aussi bien par les successeurs de Pierre que par les disciples de Paul. Peut-être était-ce le projet de Paul lui-même, je veux dire son projet conscient ? Mais les mots qu'il trace, les paroles qu'il écrit aux Galates « sans intelligence », nous révèlent un autre projet, inconscient peut-être, où les déviations obsessionnelles ne sont nullement visées. C'est bien la loi qui est en cause, celle de Moïse et celle du père, c'est-à-dire notre statut de sujet, d'individu, de personne.

L'articulation signifiante qui court d'un bout à l'autre de l'épître aux Galates me paraît marquée du sceau de la régression, si on veut bien admettre que notre désir humain tente en permanence d'échapper à la loi du père et aux limites qu'elle nous inflige pour retrouver, fût-ce dans le rêve et l'imaginaire, cette omnipotence chérie qui fut le lot de nos premiers mois au prix de la fusion avec la mère. La phrase célèbre « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 20), aussi exaltante soit-elle pour le mystique, est bien révélatrice de ce désir fusionnel, d'autant plus que cette identification ne devient possible que lorsque Paul est « mort à la loi ». On comprend mieux l'avertissement liminaire d'un évangile qui n'est pas « à mesure humaine » ! On peut, certes, gloser sur cette identification au Christ, comprendre ce vocable comme désignant un symbole plus qu'une personne, l'oint du Seigneur plutôt que Jésus, aller jusqu'à

voir dans cette proclamation une accession à l'ordre symbolique très loin d'une fusion destructrice et mortelle. Soit. Cela ne saurait lever toutes les hypothèques.

A commencer par le paradoxe du chapitre 4 que je résume ainsi : il n'y a plus de loi, ce qui nous permet d'être des fils et de dire « Père »... De quoi interloquer n'importe quel psychanalyste ! Mais regardons le texte de plus près et voyons de quel père il s'agit, pour comprendre comment la faillite de la loi renvoie à la métaphore paternelle. Paul éprouve le besoin de laisser le grec pour l'hébreu, de renforcer le *pater* par cet *Abba* incongru, *Abba* et non pas *Ab,* nom générique du père en langue hébraïque. *Abba,* c'est le *papa* français, le *daddy* anglais, le nom familier, tendre, affectueux qu'on emploie quand le père gâte, console, nourrit, sourit, caresse... Belle image de Dieu ! Mais c'est un Dieu maternel... Ce n'est pas le nom que l'on donne au représentant de la loi, à celui qui formule les interdits. Ainsi, par un tour de passe-passe aussi subtil qu'inconscient, Paul arrive à transformer la métaphore paternelle en image d'une mère attentive... que l'absence de loi fait réapparaître. Cela cadre mieux avec ma logique. C'est peut-être également discutable si cela enferme les Galates et, à leur suite, les chrétiens dans cet univers maternel et sans loi. Paul ne s'en soucie guère. Sur sa lancée, dans la suite du texte, les images maternelles deviennent prévalentes, s'appliquant à l'apôtre lui-même : « Je suis près de vous, mes petits enfants, vous que j'enfante à nouveau dans la douleur... » (Ga 4, 19). Et l'apothéose, la comparaison avec Sarah, la femme libre, la Jérusalem d'en-haut, notre mère (Ga 4, 26).

Il y aurait beaucoup à dire sur la démonstration rabbinique de Paul opposant Abraham à Moïse, la promesse à la loi. L'argument de l'épître aux Galates tourne, on le sait, autour de la circoncision. Le geste qui consiste à enlever le prépuce de l'enfant mâle a souvent été considéré comme un équivalent de la castration, comme une « castration symbolique » dont j'ai dit plus haut à quel point elle structure notre vie humaine comme conséquence directe de la loi du père. Paul est parfaitement conscient de cette équivalence et le dit crûment : « Qu'ils aillent jusqu'à la mutilation... » (Ga, 5, 12). Or, c'est justement cette castration symbolique qu'il refuse, au point de solliciter le texte biblique de façon carrément malhonnête. Dans l'histoire d'Israël, la circoncision est liée à la Promesse comme à Abraham (Gn 17). Pour Paul, c'est une création de la loi mosaïque ! Il oublie (?)

sans vergogne dans sa comparaison entre les fils d'Abraham que le fils de la femme libre, Sarah, est né après la circoncision qui avait été le signe et le gage de la Promesse. De cela, il n'est plus question. Soyons enfants de la Promesse, incirconcis, sans loi, pour atteindre à la liberté. Si je traduis : refusons la castration symbolique, la loi du père, et retournons à la bienheureuse fusion avec la mère, suis-je vraiment très loin du discours de Paul aux Galates ?

Je ne le crois pas et vais essayer d'argumenter encore. Plus haut, j'expliquais, ou tentais de le faire, qu'une des limites fondamentales de l'existence humaine s'originait dans la reconnaissance de notre filiation. De cette limite, Paul ne veut pas entendre parler, pas plus que de la loi ou de la circoncision. Au moins pour lui ! Il n'a pas reçu son évangile des hommes, mais de Jésus Christ lui-même (Ga 1, 12). Dès sa conversion, il se vante de ne pas consulter ses prédécesseurs (Ga 1, 16). Et le péché capital de la loi, c'est qu'elle a nécessité un médiateur (Ga 3, 20). Du coup, la filiation que Paul nous propose tout au long de l'épître (être enfants de la Promesse, fils d'Abraham, justifiés par la foi) prend d'étranges résonances. Elle n'est plus l'inscription dans une lignée, une généalogie. Elle devient, à l'exemple de Paul, apparition d'une « créature nouvelle » (Ga 6, 15), sans histoire, sans prédécesseurs et sans père. Quelle différence avec l'épître aux Romains où, sur les mêmes thèmes, Paul consacre trois chapitres à l'histoire d'Israël pour inscrire son christianisme dans une filiation !

Irais-je jusqu'au bout de ma lecture critique ? Je me demande s'il ne faut pas comprendre la classique opposition paulinienne entre la chair et l'esprit, tellement présente dans les Galates, même si on la retrouve ailleurs, comme un dernier argument contre la loi du père et la limitation corporelle qu'elle fait découvrir. Certes, le corps réel est bien là. Paul rappelle sa maladie lors de son premier séjour en Galatie et félicite les chrétiens de n'avoir marqué « ni mépris ni dégoût » pour ce corps infirme (Ga 4, 14). Est-ce donc que lui, Paul, méprise ce corps et en soit dégoûté ? Probablement. De là à considérer que les images de la chair et de l'esprit ne sont pas complètement métaphoriques, il n'y a qu'un pas. L'esprit, qui n'est pas sous la loi (Ga 5, 18), permet d'éviter toutes les faiblesses de la chair, « fornication, impureté, débauche, orgies, ripailles... » Et cela dans le chapitre 5, juste après que Paul ait dû, quoi qu'il en ait, rendre justice à la loi en rappelant le précepte qui la contient toute : « Tu aimeras

ton prochain comme toi-même ». Comme s'il voulait s'excuser, porter un dernier coup à cette loi paternelle qu'il vient, en quelque sorte, de rétablir !

galates : une épître de paille ?

Ce n'est pas facile d'être un homme. Ni pour Paul, ni pour nous. Peut-on pour autant éviter de l'être ? J'aimerais pouvoir dire, comme Paul le proclame : « Il n'y a ni juif, ni grec, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 4, 28). Mais il n'est pas en mon pouvoir, pas plus qu'au pouvoir de Paul ou de Dieu, de nier la différence sexuelle, la différence sociale, les différences raciales, religieuses ou nationales. C'est bien dans la reconnaissance de nos différences que peut s'établir une relation entre homme et femme, esclave et homme libre, juif et grec. Et cette différence, cette reconnaissance de la différence, naît de la loi. Paul le sait bien. Tellement bien qu'il cherche à abolir la loi pour faire disparaître la différence... Ce qui revient à nier notre humanité ! Si la liberté que Paul nous propose doit se payer du prix de la non-différenciation et de la fusion dans un dieu maternel suscité par l'absence de loi, je ne peux m'y résoudre. Ma pratique psychiatrique m'a trop appris à quel point l'absence de loi, de loi du père, au profit de l'arbitraire du désir maternel, devient la source de tous les esclavages, de toutes les aliénations. Les hommes libres que je connais, et ils ne sont pas légion, sont ceux qui ont intégré, non sans mal, la loi du père et ses limites, corps, mort, langage et filiation. Que nous regimbions sans cesse contre cette loi imprescriptible est un autre problème. Mais toute liberté en dehors d'elle n'est qu'un rêve, une illusion, un leurre de notre imaginaire déchaîné et tout-puissant. Une folie. La folie. Pas celle du Christ crucifié (1 Co 1, 24). Celle qui enferme aussi bien en soi-même que dans les asiles psychiatriques...

Faut-il brûler l'épître aux Galates ? Si elle était le seul témoin de la théologie paulinienne, si c'était le seul texte néotestamentaire fondant le christianisme, je répondrais oui sans hésitation. Pourtant, en dépit de mes réticences, j'aime le souffle qui la traverse, l'enthousiasme communicatif qui s'en dégage, et jusqu'à la folie qu'elle nous propose. Oeuvre de jeunesse (au moins relative, puisqu'il s'agit d'une des premières lettres de Paul), tout orientée vers une eschatologie

déjà présente, elle brûle les étapes, coupe à travers champs pour aller plus vite, refuse les lenteurs et les méandres de la vie. En cela, elle est aussi dangereuse qu'elle est séduisante. Mais ce n'est pas la seule lettre de Paul, ni le seul texte du Nouveau Testament. Il n'est que de voir, par exemple, comme l'épître aux Romains, plus sage, plus mûre, et sans rien renier de l'idéal de liberté des Galates, va plaider pour une loi intérieure, une filiation acceptée, une liberté conquise sur le péché au lieu de naître *ex abrupto* de l'absence de loi.

J'ai suffisamment marqué une résistance au message de l'épître aux Galates pour avouer, en terminant, la tendresse que j'éprouve pour le Paul de cette lettre-là. Il y a des jours où je me dis que le projet fou que ce texte révèle garde bien sa place dans le message évangélique ; où je pense que la folie qui est en moi, en nous, ces moments régressifs dans lesquels on ne saurait s'établir, trouvent là un soutien, un miroir et presque une justification. Oserai-je exprimer, au risque de passer pour un incorrigible nostalgique ou, pire, un ancien combattant, une comparaison qui s'impose à mon esprit ? L'épître aux Galates ressemble à Mai 68... Même refus du père et de la loi, même appel à la liberté sans entraves. Même folie. Et si rien ne peut se bâtir quand souffle la tornade, si rien ne peut s'édifier au cours d'un tremblement de terre, rien aussi ne pourra désormais se construire comme avant. Mai 68 détruit beaucoup et ne crée rien. L'épître aux Galates également. Mais tout ce qui se crée par la suite en sera fécondé.

michel gillet

approches de l'épître aux galates

De multiples problèmes soulevés par l'épître restent non résolus. On offre ici des aperçus sur quelques-unes des difficultés qui attendent son lecteur, évaluant les tentatives récentes pour les surmonter et proposant des solutions. Ayant rappelé les hypothèses actuelles sur les destinataires, la date et les résultats de la lettre aux Galates, on examine les questions suivantes : le texte vient-il d'un jaillissement de fureur ou se plie-t-il aux règles de la rhétorique ? qui sont ces adversaires auxquels Paul s'en prend avec violence ? le genre apocalyptique n'offre-t-il pas une paradoxale clef de lecture ? On signale enfin deux effets historiques de l'épître : son influence féconde sur Luther et son impact douloureux sur les relations entre les chrétiens et les juifs.

En dépit d'inlassables recherches menées depuis près de deux siècles, la lettre aux Galates, cette « épître extraordinaire » comme la qualifiait Loisy, demeure toujours énigmatique à bien des égards [1]. Nous ne savons *rien* de ces églises de Galatie (au pluriel) auxquelles s'adressait l'apôtre Paul : ni leur nombre, ni leur importance, ni leur composition, ni leur structure. Nous ne savons même pas si nous devons les chercher dans les villes de la Galatie du Nord ou dans la province romaine de Galatie qui, outre la Galatie du Nord, comprenait alors la Pisidie, l'Isaurie, la Pamphylie, la Lycaonie, la Phrygie orientale, la Paphlagonie et le Pontus Galaticus. Aujourd'hui, la majorité des exégètes opte pour la Galatie du Nord — et cette option

1. Les commentaires de l'épître aux Galates étant particulièrement nombreux, nous ne mentionnerons que les suivants : en français, M.-J. LAGRANGE, 1925 [2] ; F. AMIOT, 1941 ; D. BUZY, 1948 ; S. LYONNET (fascicule **Bible de Jérusalem**), 1953 ; A. VIARD, 1964 ; M. ZERWICK, 1965 ; P. BONNARD, 1972 [2] ; E. COTHENET (**Cahiers Evangile**, 34), 1980 ; en allemand, D. LÜHRMANN, 1928 ; F. MUSSNER, 1974. En anglais, H.-D. BETZ, 1979 ; F. F. BRUCE, 1989. Mentionnons aussi deux ouvrages anciens mais toujours suggestifs sur saint Paul : E. RENAN, 1869 (nous citerons d'après la 11e édition, 1880) ; A. SABATIER, 1881. Signalons enfin trois articles importants : A. SUHL, « Der Galaterbrief. Situation und Argumentation », **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II**, Berlin, 1987, pp. 3067-3134 ; G. BOUWMANN, « Die Hagar und Sara Perikope », **ibid.**, pp. 3135-3155 ; U. RUEGG, B. RORDORF, « L'épître de Paul aux Galates », **Bulletin du Centre Protestant d'Etudes**, Genève, décembre 1983. Ces livres et articles ne seront cités que par le nom de l'auteur et la page.

nous paraît fondée. Selon nous, l'argument le plus fort en faveur du Nord est le suivant, même s'il est rarement mentionné : dans cette épître, Paul ne s'adresse qu'à des chrétiens d'origine païenne, et nous n'avons pas le moindre indice de la présence de chrétiens d'origine juive [2]. Or, apparemment, il y avait de nombreux chrétiens d'origine juive dans les églises de la Galatie du Sud, notamment à Iconium (Ac 14, 1) et sans doute à Antioche de Pisidie (Ac 13, 43) [3].

Nous ne savons pas davantage quand éclata la crise que nous révèle le texte ni quand Paul le dicta. Les dates proposées se répartissent sur une dizaine d'années (entre 49 et 58 !). Pour notre part, nous avons récemment proposé, comme date probable, juillet-août 56 alors que Paul se trouvait en Macédoine [4], mais au même moment, A. Suhl proposait « autour de la Pentecôte 56 » (p. 3081). Ses arguments nous paraissent ténus, mais nous reconnaissons volontiers que les nôtres aussi sont problématiques.

Nous ignorons enfin si la lettre aux Galates a obtenu les résultats qu'en escomptait Paul ; B. Standaert le croit et son argument paraît solide : « Que la lettre nous soit conservée, n'est-ce pas le signe que l'apôtre a non seulement eu gain de cause, mais également été compris au niveau où il voulait être entendu ? ». En revanche, d'autres auteurs, par exemple R. Brown, estiment possible que « les exagérations enflammées de Paul lui aient fait perdre la partie en Galatie comme à Antioche » [5]. On a souvent relevé que, dans les *Actes*, Luc ne mentionne aucun représentant de la Galatie, parmi les délégués des églises accompagnant Paul à Jérusalem pour y remettre la collecte (Ac 20, 4). Mais l'argument du silence est toujours fragile.

2. Nous n'avons même pas d'indice de la présence de colonies juives importantes, cf. S. MITCHELL, « Population and the Land in Romans Galatie », **Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, VII**, Berlin, 1980, pp. 1053-1087.

3. Luc mentionne également une présence juive en Phrygie et en Pamphilie en Ac 2, 10 et cette mention semble crédible. Dans le récit de la Pentecôte, en effet, il semble utiliser une liste de peuples déjà constituée. Or, celle que nous connaissons ne comprend pas ces deux régions. Si Luc les a ajoutées, sans doute est-ce en connaissance de cause (cf. G. LÜDEMANN, **Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte**. Göttingen, 1987, pp. 46-47).

4. F. REFOULÉ, « Date de l'épître aux Galates », **Revue Biblique** 95, 1988, pp. 161-183.

5. B. STANDAERT, « La rhétorique antique et l'épître aux Galates », **Foi et vie** 84, 1985, p. 38 ; R. BROWN, J. P. MEIER, **Antioche et Rome**, Paris, Cerf, 1988 (Lectio divina 131), p. 149.

paul et la rhétorique

De toutes les épîtres de Paul, celle aux Galates est assurément la plus passionnante parce que la plus passionnée, la « plus frémissante » (F. Amiot), la plus « palpitante d'émotion » (S. Lyonnet), « sa plus belle fureur » (E. Trocmé), « le jaillissement brûlant d'une lave volcanique » (P. Benoit). Elle donne donc l'impression d'avoir été « dictée tout entière d'un seul trait » (E. Renan), « en toute hâte » (A. Feuillet), « dans un transport d'indignation » (A. Loisy), alors que Paul se trouvait encore sous le choc des mauvaises nouvelles reçues de Galatie. Elle présente de fait tous les signes de la colère et de la précipitation : de la colère, car elle commence de façon abrupte sans les actions de grâce usuelles ; quant aux signes de la précipitation, dès 1881, ils étaient relevés avec perspicacité par Sabatier : cette lettre « va toujours, surchargée, haletante, pressée, traînant les mots après elle. C'est un vrai torrent qui se creuse un lit toujours plus profond et passe renversant toutes les barrières : phrases non achevées, parenthèses à perte de vue et d'haleine, subtilités rabbiniques, paradoxes audacieux, apostrophes violentes, tout cela coule à flots pressés » (p. 133). Près de cent ans plus tard, M. Carrez ne dira rien d'autre : « La pensée y est tellement passionnée qu'elle va plus vite que les mots qui l'expriment ; suivant les moments, elle utilise tous les genres littéraires, *sans plan préconçu* (souligné par nous), selon les besoins de l'exposition. Paul mêle les souvenirs et les exemples autobiographiques, les avertissements vigoureux (avec parfois de véritables coups de boutoir), les apostrophes énergiques, derrière lesquelles se dissimule pourtant son affection pour ceux qu'il avertit » [6].

Tout ces traits sont incontestables et pourtant, l'impression de précipitation et d'improvisation ne serait-elle pas, malgré tout, fausse ou illusoire ? Dans son commentaire véritablement révolutionnaire, H. D. Betz estimait que Paul avait très lucidement suivi le modèle rhétorique prescrit par Quintilien pour le plaidoyer judiciaire et qu'on y retrouvait, à une exception près, toutes les parties fixées pour celui-ci : 1) Exorde (1, 6-12), 2) Narration (1, 13 - 2, 14), 3) Proposition (2, 15-21), 4) Preuve (3, 1 - 4, 31), 5) (Réfutation), 6) Péroraison (6, 11-17). Paul aurait seulement substitué à la « réfu-

6. M. CARREZ, « Paul et les Eglises de Galatie », dans A. GEORGE, P. GRELOT, **Introduction à la Bible**, III, vol. 3, Paris, 1977, p. 112.

tation » une exhortation morale, ou « parénèse » (5, 1 - 6, 10). Selon U. Ruegg, dans la même ligne, loin que Paul « fasse feu de tout bois..., l'apparent désordre a sa raison d'être ». Paul se révèle alors moins sourcilleux de son autorité qu'on se l'imagine habituellement. « Dans la fiction rhétorique, Paul assume le rôle d'avocat et non celui de juge. Il plaide un dossier, il ne dicte pas ses volontés... Au contraire. il place les Galates sur un siège plus élevé que le sien ; en plaidant sa cause, il leur attribue le rôle de juge » (p. 32). Toutefois, « Paul observe une liberté critique à l'égard de la rhétorique,... l'utilisant avec liberté et avec maîtrise » (p. 25) [7].

De façon indépendante, B. Standaert et, tout récemment, J. Smit ont contesté, non pas que Paul ait suivi un modèle rhétorique, mais qu'il s'agisse d'un plaidoyer [8]. Pour J. Smit, la lettre suivrait étroitement le plan prescrit pour une « délibération » : 1) Exorde (1, 6-12), 2) *Narratio* (1, 13 - 2, 21), 3) *Confirmatio* (3, 1 - 4, 11), 4) Conclusion I ou *conquestio* (4, 12-24), 5) Conclusion II ou récapitulation (4, 21 - 5, 6), 6) Conclusion III ou indignation (5, 7-13), 7) *Amplificatio* (6, 11-18). Toutefois la *divisio*, partie prévue par les manuels anciens, est manquante et l'*amplificatio*, non prévue par le modèle, a été ajoutée ; autrement, assure J. Smit, « la lettre de Paul répond entièrement aux normes des manuels de rhétorique indiquées pour le genre délibératif » (p. 23). Ces conclusions, comme déjà celles de H. D. Betz, sont dérangeantes : faudrait-il donc admettre que, loin d'être improvisée et spontanée, la lettre aux Galates suit un plan réfléchi et même classique ? Est-ce vraiment impensable ? [9].

Tous les exégètes ne sont toutefois pas convaincus par l'interprétation de H. D. Betz (le seront-ils plus par J. Smit ? Il est trop

7. Voir aussi J. ALLAZ, F. BOVON, etc., **Chrétiens en conflit : l'épître de Paul aux Galates**, Genève, 1987. Cette présentation recourt à la rhétorique selon H. D. Betz.

8. B. STANDAERT, **art. cit.**, pp. 33-40 ; J. SMIT, « The Letter of Paul to the Galatians : a deliberative Speech », **NTS** 35, 1989/1, pp. 1-26. L'un et l'autre se réfèrent à l'étude remarquable de G. A. KENNEDY, **New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism**, Chapel Hill-London, 1984.

9. En Rm 9, les versets 1 à 5 donnent eux aussi l'impression d'être un cri du cœur. Pourtant Paul y adopte sans doute un thème classique des écrits apocalyptiques. La fin du passage est construite avec un soin digne d'un bon rhéteur, cf. F. REFOULÉ, **« Et ainsi tout Israël sera sauvé »**, Paris, Cerf, 1984 (Lectio divina 117), pp. 86-88.

tôt pour le dire). Ainsi R. Kieffer estime-t-il que « Betz systématise trop les procédés, somme toute assez naturels chez un rhéteur né comme Paul. Il est peu pensable que celui-ci se plie aux règles artificielles des théoriciens » [10]. Du reste, d'autres plans ont été proposés, notamment par A. Suhl : pour lui, la lettre aux Galates apparaît beaucoup moins improvisée qu'on ne le pensait. Quoi qu'il en soit, qu'il ait ou non suivi des cours de rhétorique, Paul s'y révèle comme un remarquable orateur, sachant jouer sur tous les claviers : ironie, sévérité, appels, indignation, etc.

les adversaires de paul

Auguste Sabatier faisait déjà cette observation pertinente : « Ce serait se faire illusion que d'espérer comprendre l'épître aux Galates avant de s'être bien rendu compte du caractère de ces docteurs judaïsants, de la nature de leur agression et de la force de leurs arguments ». Il ajoutait : « Heureusement la lettre elle-même nous fournit sur ce point tous les renseignements nécessaires » (p. 115). Aujourd'hui, nous avons perdu ce bel optimisme. « Hélas !, assure G. Bouwmann, nous ne savons pas ce qu'affirmaient les adversaires de Paul, nous ignorons même leur identité » (p. 3137). De fait Paul, sans doute pour exprimer son mépris, se refuse à les faire sortir de leur anonymat. Saint Jean Chrysostome l'avait déjà relevé : « Remarquez, je vous prie, qu'il ne nomme jamais les séducteurs, de peur d'augmenter leur impudence » (c. 5, 2). Paul se contente donc de formules assez floues. « Il y a seulement des gens (*tinès*) qui jettent le trouble parmi vous » (1, 7), « ceux qui sèment le désordre parmi vous » (5, 12). Une fois, en 5, 10, il dit même : « *Celui* qui jette le trouble parmi vous en subira la sanction, quel qu'il soit ». Sans doute, s'agit-il tout simplement d'un singulier générique, comme le comprenait déjà Jean Chrysostome. Il se pourrait d'ailleurs que Paul lui-même ne fût pas parfaitement au fait de l'identité de ces agitateurs. Cela expliquerait qu'il semble — à tort ou à raison ? — les assimiler aux « faux frères intrus » d'Antioche (2, 4).

Quoi qu'il en soit, pour identifier ces agitateurs il nous faut d'abord identifier leurs doctrines ; or pour connaître celles-ci nous ne disposons que de la lettre de Paul. G. Bouwmann propose cette

10. René KIEFFER, **Foi et justification à Antioche**, Paris, Cerf, 1982 (Lectio divina 111), p. 27.

comparaison suggestive : « Nous sommes dans la situation d'un joueur d'échecs qui n'a devant lui que les pièces noires et qui doit, à partir de la position de ces dernières, deviner celle des pièces blanches » (p. 3167). C'est ce que G. Lyons nomme, pour sa part, un « *mirror reading* » [11]. Autrement dit, nous devrions comprendre les attaques de Paul comme des contre-attaques, des répliques et, à partir de là, retrouver les thèses des adversaires. Selon l'expression heureuse de M. Hubaut : « La lettre aux Galates sera donc lue non pas comme un développement original de la théologie paulinienne, mais comme un véritable *détournement* de la théologie adverse » [12].

Une telle manière de procéder comporte inévitablement une marge d'incertitude plus ou moins grande, ce qui explique que l'identification des adversaires de Paul ait donné lieu à de nombreuses hypothèses. Dans son commentaire, F. Mussner n'en énumère pas moins de onze (pp. 11-29). Le plus fréquemment, on voit en eux des judéo-chrétiens venant de l'extérieur, peut-être de Jérusalem. Récemment, M. Walter a voulu voir en ces agitateurs des juifs et M. Hubaut des « adversaires de type hellénistique » [13]. Mais nous ignorons à peu près tout des hellénistes. Il semble en tout cas certain que les adversaires de Paul en Galatie exigeaient des pagano- chrétiens la circoncision (5, 2 ; 6, 12), l'observance de la Loi et celle du calendrier juif (4, 9-10, 21 ; 5, 1).

Une des difficultés que rencontre toute tentative d'identification des agitateurs nous paraît être la suivante : à plusieurs reprises Paul évoque le motif de la persécution (4, 29 ; 5, 11 ; 6, 12). Quand Paul leur fait ce reproche : « Leur seul but est de ne pas être persécutés à cause de la croix du Christ », quelle persécution pouvaient-ils redouter au cas où ils n'exigeraient pas la circoncision ? Nous n'avons pas en effet d'indices de la présence d'importantes colonies juives en Galatie du Nord, ni de l'existence de synagogues en cette région. Et la Galatie du Nord, difficile d'accès, est bien éloignée de la Judée, plus de 1.200 kilomètres, donc à l'abri des extrémistes zélotes, à

11. G. LYONS, **Pauline Autobiography**, Atlanta, 1985, pp. 80-81.

12. M. HUBAUT, « L'originalité de Paul dans la lettre aux Galates », dans **La vie de la parole. Mélanges Pierre Grelot**, Paris, 1987, p. 408.

13. N. WALTER, « Paulus und die Gegner des Christusevangeliums in Galatien », dans **L'Apôtre Paul** (A. Vanhoye Ed.), Leuven, 1986, pp. 351-356. M. HUBAUT, art. « Paul », **Catholicisme**, fascicule 47, Paris, 1985, col. 882.

supposer que ceux-ci fussent déjà virulents. Paul songerait-il ici à la situation régnant en Palestine ? Serait-ce un indice de l'origine palestinienne des « agitateurs » ? Mais pourquoi ces derniers auraient-ils choisi la Galatie du Nord comme terrain de leur contre-mission alors qu'ils ne pouvaient compter sur le soutien d'importantes communautés juives et que les chrétiens étaient sans doute dispersés, la Galatie du Nord étant peu urbanisée ? Avec A. Suhl (p. 3082), il nous semble donc probable que Paul projette sur la situation en Galatie, ce qu'il a connu à Antioche. Il reste que l'identité des adversaires de Paul demeure dans un certain flou.

une clef de l'épître : « l'apocalyptique » ?

Le titre donné à ce paragraphe risque de surprendre. Sans doute Paul reprend-il dans l'épître aux Galates un certain nombre d'expressions typiques des écrits apocalyptiques : « monde présent, mauvais » (1, 4), « révélation » (1, 12-16 ; 2, 2), « plénitude du temps » (4, 4), « nouvelle création » (6, 15). Mais ces quelques mots suffisent-ils pour considérer cette lettre comme appartenant au genre apocalyptique ? Certainement pas ! Aussi comprend-t-on que P. Benoit, à la suite de R. Bultmann, ait pu affirmer que « l'apocalyptique proprement dite joue un rôle secondaire dans la pensée de Paul » [14]. Mais que doit-on entendre par « apocalyptique » ? Si l'on prend l'*Apocalypse* de Jean comme référence, il faut bien reconnaître que la lettre de Paul ne relève pas alors du même genre. On n'y retrouve aucun symbolisme ésotérique, aucun chiffre ou calcul mystérieux, aucune catastrophe cosmique, aucune vision du ciel ou de l'enfer, aucun voyage dans l'au-delà. La définition proposée par P. Benoit (« L'apocalyptique se soucie de déterminer les circonstances de temps et de lieu, le quand et le comment des événements futurs, de la fin des temps ») ne saurait pas davantage s'appliquer à notre épître.

Il en va différemment si les traits suivants sont effectivement ceux qui caractérisent l'apocalyptique et s'ils lui sont essentiels : 1) *Déterminisme* : l'enchaînement des temps (les « éons ») se trouve fixé dès le commencement et l'histoire déroule progressivement un plan de Dieu ; 2) *Dualisme* : l'attente apocalyptique porte sur

14. P. BENOIT, « L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien », dans **Apocalypses et théologie de l'espérance**, Paris, Cerf, 1977 (Lectio divina 95), p. 304.

l'éviction du « monde soumis à la puissance du mal » par le « monde de justice » ; 3) *Universalisme* : le vis-à-vis de Dieu, c'est le monde et non plus Israël et les nations comme chez les prophètes ; 4) *Thème de la dégénérescence* : l'histoire de l'humanité révèle un processus de dégénérescence, une croissance du mal ; les derniers temps étant caractérisés par le triomphe de l'iniquité et ce *jusqu'au point de rupture* [15]. Alors Dieu, au temps fixé, interviendra souverainement pour renverser la situation et établir son règne.

Dès que l'on prend en considération ces quatre traits caractéristiques de l'apocalyptique, on est amené à découvrir un tel schéma sous-jacent à la lettre. Si nous en croyons R. Brown, L. Martyn, dans son commentaire tant attendu de l'épître, mettrait en évidence « le contraste apocalyptique (établi par Paul) entre l'ancien règne de l'esclavage, du péché et de la malédiction, marqué par l'impuissance de la Loi, et le règne nouveau introduit par le Christ et marqué par la liberté et la grâce » [16].

Ce schéma apocalyptique donne aussi, croyons-nous, une clef pour interpréter nombre de passages de la lettre apparemment scandaleux. Paul, affirme en effet, non seulement que la Loi n'a pas été donnée pour faire vivre (3, 21), mais qu'elle avait pour fin de provoquer les transgressions (3, 19). Ce verset a son parallèle en *Romains* 5, 20 : « La Loi, elle, est intervenue pour que prolifère la faute ». Plus loin, Paul présente la Loi comme un gardien de prison (3, 23), un tuteur (4, 2), mais aussi comme un « pédagogue » (3, 24), terme que la TOB traduit par « surveillant ». Commentant Ga 3, 19, E. Cothenet n'hésitait pas à écrire : « C'est la formule la plus scandaleuse de toute l'épître. Alors que, pour le judaïsme, la Loi est l'arbre de vie, Paul semble en faire un instrument qui contribue au règne du péché » (p. 42). A propos de Rm 5, 20, Ch. Perrot s'exprime en termes similaires : « La pensée paraît de prime abord scabreuse. Non seulement l'apôtre déracine la Loi comme valeur de salut, mais il lui fait jouer un vilain rôle » [17]. Il est vrai qu'à la suite de saint Augustin, les commentateurs en grand nombre ont cherché à atténuer

15. Cf. J. MOLTMANN, **Théologie de l'espérance**, Paris, 1970, p. 144 ; J. Ch. BEKER, **Paul, the Apostle**, Edinburgh, 1980, p. 135 ; **Lumière et Vie** 160, « Ecriture apocalyptique » (novembre - décembre 1982), surtout les contributions de A. PAUL, P. PRIGENT et P. FRUCHON.

16. R. BROWN, **op. cit.**, p. 157.

17. Ch. PERROT, **L'épître aux Romains**, Cahiers Evangile 65, Paris, 1988, p. 35.

le scandale et à attribuer à la Loi un rôle moins négatif. E. Cothenet et Ch. Perrot ne font pas exception. Le premier propose cette explication : « La Loi de Moïse, comme toute loi selon Rm 7, a été donnée pour que les hommes prennent conscience de leur déchéance morale et soient ouverts à la venue d'un Sauveur » (p. 43). De même, S. Lyonnet : « Si elle provoque la transgression, la Loi, au sens propre du mot, ne saurait provoquer le péché, puisqu'elle le suppose... Elle n'est précisément donnée que pour démasquer le péché et permettre ainsi à l'homme d'éliminer ce poison mortel en recourant au remède unique : Jésus-Christ » (p. 63). Mais est-ce bien la pensée de Paul ? Il est permis d'en douter.

En *Galates* comme en *Romains,* son point de vue est universel et non pas individuel ; de plus, comment expliquer qu'il ait fallu attendre 1.200 ans pour que la Loi réalise enfin ce pour quoi elle aurait été donnée ? Certes, dans les temps qui ont précédé le Christ, le sentiment de culpabilité était devenu de plus en plus aigu. Comme le relève R. Bultmann, « la littérature juive fourmille de confessions des péchés et de prières de pénitence ». Mais la Loi avait elle-même prévu les moyens de réconciliation, d'où d'ailleurs l'importance croissante, depuis le temps des Maccabées, de Yôm Kippur, le jour des Expiations ou Jour du Grand Pardon (Si 50, 1-21 ; Jubilés 34, 18-19). Aussi, nous semble-t-il, le schéma apocalyptique permet de rendre compte de façon plus satisfaisante des passages scandaleux de *Galates*. La loi appartient entièrement au premier « éon », le monde mauvais. Cela est bien souligné en Rm 5, 20, où la Loi est dite « accolée » au règne du péché originel. Elle n'a pas pour finalité de combattre celui-ci. Dans la deuxième épître aux Corinthiens, la plus proche dans le temps de la lettre aux Galates, Paul attribue à la Loi les mêmes effets que le péché d'Adam (3, 6-9 ; cf. Rm 5, 15-21). Le rôle de la Loi est donc bien de multiplier les transgressions, de faire mûrir le mal et ainsi de hâter le temps où sera atteint le point de rupture, qui amènera l'irruption du Règne de Dieu. Comme le souligne J.-Ch. Beker, la Loi acquiert de ce fait une fonction sotériologique : « C'était le plan de Dieu d'assurer notre rédemption au nadir de l'histoire du salut, c'est-à-dire au point où la Loi scelle notre situation *no-exit* devant Dieu »[18]. Dans ce contexte, le chapitre 3

18. J. Ch. BEKER, **op. cit.**, p. 243. Cf. Michael THEOBALD, **Die überströmmende Gnade**, Echter - Würzburg, 1982, p. 117.

de la lettre aux Galates ne cesse pas d'être déconcertant, car le schéma apocalyptique de l'histoire nous est devenu étranger ; du moins nous devient-il intellectuellement compréhensible et cohérent.

les effets historiques de la lettre aux galates

Sur Martin Luther

De toutes les épîtres de Paul, c'est celle que Martin Luther préférait. Il disait d'elle : « C'est mon épître, celle que j'ai épousée, ma Keth de Borra » [19]. Cette prédilection ne s'explique pas seulement parce qu'il trouvait en elle la charte de la liberté chrétienne et l'expression la plus parfaite de la justification par la foi seule, mais aussi en raison d'affinités électives entre Paul et Luther ; or celles-ci se révélaient surtout dans cette lettre. « En somme, prétendait Renan, le personnage historique qui a le plus d'analogie avec saint Paul, c'est Luther. De part et d'autre, c'est la même violence dans le langage, la même passion, la même énergie, la même noble indépendance, le même attachement frénétique à une thèse embrassée comme l'absolue vérité » (p. 569). Il n'est donc pas surprenant que, dans son *Commentaire de l'épître aux Galates* de 1530-1531, Luther finisse par s'identifier à l'apôtre, surtout quand ce dernier, à Antioche, se dressait contre Pierre (le premier pape !) et sauvait la vérité de l'Evangile : « C'est chose étonnante que Dieu ait conservé la jeune Eglise et l'Evangile lui-même par le moyen d'une unique personne. Il n'y a là en effet que Paul ; il a perdu son compagnon Barnabé, et Pierre est contre lui » [20].

Dans *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,* Y. Congar souligne à plusieurs reprises l'influence de la lettre aux Galates sur Luther. Il reproche même à celui-ci d'avoir poursuivi « par une sorte de *galatisme unilatéral et exacerbé,* l'idée d'un christianisme qui fût pur évangile, pure intériorité : il a voulu une Eglise qui fût pure " nouvelle création ", réalité de l'autre monde, toute spirituelle » [21].

19. M. LUTHER, édition de Weimar, XL, 1, p. 2. Voir encore **WA** 72, p. 437 ; **Tischreden, WA, Ti** 1, n° 146, p. 69.

20. M. LUTHER, **Epître aux Galates,** sur ch. 2, v. 13 (**Oeuvres,** t. XV, Genève, 1986, p. 126).

21. Y. CONGAR, **Vraie et fausse réforme dans l'Eglise,** Paris, Cerf, 1969, p. 359. cf. aussi pp. 345, n. 53 ; 353, n. 72 ; 372.

Toutefois, s'il est certain que la lettre aux Galates a marqué Luther, il serait excessif de présenter Paul comme le faisait Renan, « en toute chose ancêtre véritable du protestantisme » (p. 327) et de « luthéraniser » Paul. Nous sommes un peu inquiet, nous l'avouons, quand, dans la préface de la deuxième édition de son commentaire, P. Bonnard assure : « En lisant cette deuxième édition, on constatera, peut-être, que nous avons encore renforcé notre orientation protestante » (p. 6). Nous croyons que l'exégète doit s'efforcer d'éviter de projeter sur le texte ses propres convictions confessionnelles et nous sommes pleinement d'accord avec J. Murphy O'Connor quand, dans sa longue recension du commentaire de H. D. Betz, il écrit : « Si Betz a des doutes légitimes sur le catholicisme romain de Paul, j'en ai aussi en ce qui concerne son luthéranisme » [22].

A propos des juifs et des judéo-chrétiens

« Paul expédia la lettre sur le champ », prétendait Renan, ajoutant : « S'il eût pris une heure de réflexion, on peut douter qu'il l'eût laissé partir » (p. 323). De fait, si Paul s'était demandé quelles répercussions aurait probablement sa lettre tant chez les judéo-chrétiens que chez les juifs, l'aurait-il envoyée ? Ce n'est pas évident. R. Brown souligne : « Paul force la note... Les chrétiens juifs de Galatie n'en auraient-ils pas profité pour envoyer à Jérusalem un rapport sur les opinions exprimées par Paul, sans omettre ses propos péjoratifs à l'encontre des principales figures de Jérusalem ? » [23]. Indépendamment, nous avions fait la même suggestion, ajoutant que les judéo-chrétiens avaient pu légitimement se demander si Paul n'avait pas rompu l'accord conclu à Jérusalem entre lui et les « colonnes » et pris ainsi l'initiative d'un schisme ; d'où l'accueil glacial qui lui fut réservé quand il se rendit à Jérusalem (Ac 21, 20-21) [24]. Il est donc regrettable que l'apôtre n'ait pas pris de recul ni respecté ses adver-

22. J. MURPHY O'CONNOR, **Revue Biblique** 89, 1982, p. 260. J. SMIT regrette également que, « bien qu'usant d'une nouvelle méthode, l'analyse que fait Betz de la lettre aux Galates demeure entièrement dans une perspective dogmatique luthérienne » (**art. cit.**, p. 7).

23. R. BROWN, **op. cit.**, p. 147.

24. F. REFOULÉ, **art. cit.**, pp. 172-179.

saires en reconnaissant « la gravité de leurs convictions »[25]. Il leur prête des intentions mesquines (4, 12.17 ; 6, 13)[26]. Il ne recule même pas devant ce que Loisy appelait « une plaisanterie gaillarde » : « Qu'ils aillent donc jusqu'à se mutiler tout à fait » (5, 12). Jusqu'à une date récente, on ne contestait pas le jugement porté par l'apôtre sur ses adversaires. M.-J. Lagrange, par exemple, disait de ceux-ci qu'ils étaient « des agitateurs *sans scrupule* qui veulent se concilier la faveur des Juifs ou du moins éviter leur vexation » (p. XLI). Selon D. Buzy : « L'attaque *la plus perfide* des judaïsants s'en prenait à la personne même de Paul. Malgré la leçon répétée des siècles, nous ne sommes jamais au bout de notre étonnement que la *jalousie,* la *haine* ressassent toujours les mêmes arguments » (p. 414). Mais sommes-nous autorisés à porter de telles appréciations sur les adversaires de Paul ?[27] Etaient-ils de mauvaise foi ? Ce n'est pas sûr. Dans un article paru dans cette revue en 1971, discutable mais stimulant et provocant, E. Trocmé mettait en garde devant le danger d'anachronisme[28]. En un sens, l'hérésie a toujours devancé l'orthodoxie. Au temps de l'épître aux Galates, la seule Ecriture faisant autorité était ce que nous appelons l'Ancien Testament, les

25. On songe ici au P. Alain COUTURIER, écrivant dans son Journal : « J'aimerais écrire un jour une apologie de nos divisions. Le monde entier nous dit : "Vous êtes si divisés". Et c'est vrai, nous l'étions. Mais quoi, nos divisions étaient graves de la gravité même de nos convictions. Quand on croit vraiment à certaines choses et qu'on les a solidement liées à sa vie, que reste-t-il à faire que de tout risquer, si ces choses-là sont attaquées ? ». Il ajoutait toutefois : « Seulement, si un jour on se retrouve en quelque lieu d'exil, dépossédés de tout par une défaite commune, et que ces divisions mêmes ont favorisée, il importe de rechercher ensemble, loyalement, fraternellement, ce qui, au cœur des divisions, aurait dû refaire l'unité, ou du moins, en préserver une autre, qui eût été plus haute. » (**Art et liberté spirituelle**, Paris, 1958, p. 97).

26. Il est vrai que jeter le discrédit sur les adversaires faisait partie de la rhétorique. « Face à un adversaire qui a pour lui la faveur des juges, si nous ne trouvons rien pour nous aider, cherchons au moins ce qui peut lui nuire. » (QUINTILIEN, **Institution oratoire**, IV, 1, 144).

27. Ne devrions-nous pas dire à leur sujet ce que Marcel SIMON disait des Juifs faisant du prosélytisme : « De quel droit supposer que les Juifs, lorsqu'ils recrutaient des prosélytes, n'en faisaient qu'une question de succès personnel et travaillaient pour leur propre gloire plutôt que pour la gloire du Nom et le salut de leurs convertis ? » (**Verus Israël**, Paris, 1983 2, p. 486) ?

28. E. TROCMÉ, « Naissance de l'unité ecclésiale », **Lumière et Vie** 103, juin-juillet 1971, pp. 5-17.

évangiles n'étant pas encore écrits. La diversité devait donc être grande. Etait-il alors évident de considérer la Parole de Dieu dans l'Ecriture comme subordonnée à la parole de Paul ? Etait-il évident d'estimer son autorité comme égale à celle de Pierre ou de Jean ? Paul assurément revendiquait cette autorité, mais était-elle manifeste pour tous ? Il est toutefois permis de regretter le caractère excessivement polémique de l'épître et les attaques violentes de Paul contre ceux qu'il considérait, peut-être à tort, comme ses adversaires et ses ennemis.

Paul ne se contente pas de discréditer les personnes, il cherche aussi à saper leurs convictions les plus vitales. Ancien pharisien, il ne pouvait ignorer la sensibilité des juifs, ni celle des judéo-chrétiens. Et pourtant, comme le relevait déjà le P. Bonsirven, il semble faire exprès de choisir les formules susceptibles de les blesser au maximum. Ainsi dénie-t-il l'origine divine d'une Loi « promulguée par les anges par la main d'un médiateur » ; il affirme, comme on l'a rappelé, que cette Loi non seulement n'a pas été donnée pour faire vivre, mais encore qu'elle avait pour fin d'enfermer tout dans le péché (3, 19-22) ; il ajoute même que prendre sur soi le joug de la Loi et observer le calendrier juif, c'est retomber dans l'idolâtrie (4-8-10), etc. ! Le sommet est peut-être atteint en 4, 30, avec la malheureuse formule : « Chasse la servante et son fils » qui, note E. Cothenet, « sonne ô combien tragiquement », même si, selon lui, Paul ne viserait pas ici les juifs comme tels, « mais seulement les judéo-chrétiens qui semaient le trouble en Galatie » (p. 51). Comme le faisait tout récemment M. Collin dans cette revue même, il faut plutôt comprendre que, en Ga 4, 21-31, « ce sont les chrétiens qui sont " enfants selon l'Esprit ", véritables " Isaac ", les juifs se trouvant " enfants selon la chair ", véritables " Ismaël " » [29]. Disculper Paul de tout anti-judaïsme nous paraît une tâche impossible, hélas !

Sur les rapports entre juifs et chrétiens

Nous l'avons dit, l'épître aux Galates a dû contribuer à la détérioration des rapports entre Paul et l'Eglise de Jérusalem ; mais n'a-t-elle pas aussi contribué à la rupture ultérieure de l'Eglise avec le judaïsme ? Depuis Vatican II s'est noué un dialogue nouveau

29. M. COLLIN, « La tradition des Pères dans le Nouveau Testament », **Lumière et Vie** 188, septembre 1988, p. 108.

entre juifs et chrétiens. Dans le cadre d'un tel dialogue, la lettre aux Galates devient embarrassante, elle constitue une pierre d'achoppement. Aussi est-il naturel que les exégètes engagés dans ce dialogue, qu'ils soient catholiques ou protestants, se proposent de disculper Paul de tout anti-judaïsme et qu'ils relèvent tout ce qui chez lui peut être porté positivement au compte du judaïsme. Ainsi soulignent-ils ce verset étonnant : « Nous sommes, nous, des Juifs de naissance et non pas des païens, ces pécheurs » (Ga 2, 15). Or, l'épître aux Romains dit exactement le contraire (Rm 2, 17-20 ; 3, 19-20 . 22-23). Mais Paul a-t-il vraiment affirmé en Galates que les juifs différaient sur ce point des païens ? Cela vient d'être mis en question avec des arguments sérieux. A. Suhl propose, en effet, cette nouvelle traduction de 2, 15 : « Nous, (bien que) Juifs par naissance et non des païens (sans loi), sommes pécheurs... » (pp. 3102-3104). Cette traduction s'harmonise assurément mieux avec le contexte.

F. Mussner souligne pour sa part que « Paul a développé sa doctrine de la Loi et de la justification, non contre les juifs mais contre les frères chrétiens. Il ne veut pas, par ses déclarations, détruire le judaïsme. Ce qu'il veut détruire, c'est un pseudo-évangile chrétien » [30]. Assurément sont visés dans l'épître les agitateurs de Galatie et les chrétiens tentés par le judaïsme ; mais il est également vrai, comme le relève H. D. Betz, que pour détourner les Galates de toute tentation judaïsante, Paul discrédite le judaïsme lui-même et présente ceux qui vivent sous la Loi comme étant dans la situation d'esclaves (5, 2). « Selon l'épître aux Galates, conclut Betz, le judaïsme est exclu du salut, en sorte que les Galates ont à choisir entre Paul et le judaïsme » (p. 252).

Paul aurait-il été moins polémique, les rapports entre juifs et chrétiens seraient-ils aujourd'hui plus sereins, plus confiants ? Il est difficile d'en décider. De toute façon on ne récrit pas l'histoire.

françois refoulé

30. F. MUSSNER, **Traité sur les Juifs**, Paris, 1981, p. 244.

"quand kèphas vint à antioche..."
que s'est-il passé entre pierre et paul ?

Le lecteur est invité à se déplacer à Antioche en l'an 44. Pierre, évadé de la prison de Jérusalem, a trouvé refuge dans la grande ville, parmi des chrétiens d'origine grecque, peu soucieux des lois juives. Arrivent ensuite à Antioche des notables de Jérusalem devenus chrétiens, fuyant peut-être aussi des persécutions, qui forment une autre communauté, respectueuse des obligations de la Loi. Entre ces deux tendances, Pierre craint une rupture. Il choisit de se rapprocher des nouveaux venus et de revenir aux observances juives. Survient alors Paul qui le lui reproche avec véhémence. Mais, contrairement à ce que des controverses théologiques y liront par la suite, l'incident n'aura pas de conséquences graves : quelques années plus tard à Jérusalem, s'élabore le compromis que rapportent les Actes des Apôtres. Tels sont quelques résultats de cet article qui part de l'hypothèse que l'on peut reconstruire de près les faits relatés au chapitre deuxième des Galates, et que cela n'est pas sans importance théologique.

Oui, que s'est-il passé ?

Pour l'épisode que nous connaissons seulement par le chapitre deuxième de l'Epître aux Galates (versets 11 à 14), faut-il parler d'« altercation », de « conflit », employer des mots plus durs encore ? ou au contraire traiter comme un « incident » passager l'opposition qui s'est manifestée à Antioche entre Pierre et Paul ? [1] Le choix du mot que l'on emploie est déjà une prise de position dans une discussion qui a commencé dès l'antiquité chrétienne et qui a connu une actualité nouvelle depuis la Réforme du XVIe siècle. Un débat théologique est sous-jacent à l'exégèse du passage, que les exégètes l'avouent ou non, qu'ils en aient conscience ou non. Pour les Pères de l'Eglise, la question portait d'abord sur Pierre : avait-il commis une faute, une erreur, un péché ? Beaucoup répugnaient à l'admettre. Clément d'Alexandrie allait même jusqu'à supposer que le Kèphas en cause était un homonyme de l'Apôtre Pierre.

1. Cet article traite sous une autre forme le sujet d'un chapitre de **Simon, dit Kèphas. La vie clandestine de l'Apôtre Pierre**, ouvrage à paraître aux éditions Zech-Lethielleux.

Dans son commentaire de l'Epître de 1531, Luther prit nettement parti pour Paul et soutint que Pierre avait commis, non seulement un péché, mais une erreur doctrinale. « *Hic audis Sanctissimum Apostolum errasse* » (Ici tu vois que le très saint Apôtre a erré), écrivait-il. Il pensait évidemment que ce n'était pas sans incidence sur la prétention des papes à l'infaillibilité. Sa prédilection pour l'Epître aux Galates a d'autres raisons, mais celle-ci est certainement entrée en ligne de compte. A tort ou à raison, des catholiques soupçonnent que des arrière-pensées de ce genre ne sont pas absentes lorsque des protestants leur proposent précisément cette Epître pour un dialogue œcuménique. Certains catholiques, dont je suis, leur sont reconnaissants de les avoir obligés à réfléchir aux questions difficiles que pose le début de *Galates* 2. Les protestants ne sont d'ailleurs pas les seuls à se réclamer de Paul adressant de sévères reproches à Pierre. Dans l'Eglise catholique, certains, sans craindre le ridicule, se croient en mesure de faire la leçon à Jean-Paul II sur le ton de Paul s'adressant à Pierre ; inversement, trop de théologiens plus ou moins conservateurs se sont crus obligés de se réfugier dans une apologétique laborieuse.

La recherche historique en a souffert. Trop de solutions des difficultés sont des lits de Procuste où le texte est soumis, soit à des extensions, soit à des raccourcis également discutables. Le passage, le seul du Nouveau Testament où il y ait nettement opposition entre Pierre et Paul, est la base fragile sur laquelle s'est construit autour de 1840 le système de F. C. Baur et de « l'école de Tübingen » : l'antithèse entre le « pétrinisme » et le « paulinisme ». Le système est abandonné, mais, comme l'a montré J. Munck, il a laissé des traces. En revanche, les panégyriques de S. Pierre ont tendance à gommer la sévérité de l'admonestation de Paul. Aucune des conjectures qu'on peut et qu'on doit faire n'est indifférente en matière théologique ; mais il serait de mauvaise méthode de choisir entre les conjectures d'après les conséquences théologiques qu'on peut en tirer. Il faut d'abord les examiner en elles-mêmes, autant que possible sans préjugé.

les faits et les questions

Les faits assurés sont les suivants. Pierre est venu à Antioche. Il a commencé par faire table commune avec les helléno-chrétiens. Des judéo-chrétiens viennent de Jérusalem. Pour leur complaire, Pierre se sépare des helléno-chrétiens ; Barnabé en fait autant. Paul

interpelle publiquement Pierre, lui reproche son inconséquence et la pression qu'il exerce sur les « Grecs » pour les amener à « judaïser ».

Les questions que le texte laisse dans l'incertitude sont nombreuses. En voici quelques-unes.

1. Pourquoi l'événement n'est-il pas relaté dans les Actes des Apôtres ?

2. A quelle date et dans quelles circonstances Pierre est-il venu à Antioche ?

3. Pourquoi a-t-il accepté de partager la table des « Grecs » ?

4. Les judéo-chrétiens venaient-ils « de chez Jacques », ou « de la part de Jacques » ?

5. Pierre « craignait ceux de la circoncision » (2, 12). De qui s'agit-il et quelle sorte de crainte pouvaient-ils lui inspirer ?

6. Que répondit Pierre à Paul, et comment se termina l'affaire ?

Nous essaierons de répondre à ces questions, de manière à combler les vides du récit par ce que Paul nous apprend, mais aussi en recourant aux Actes des Apôtres. Ce n'est pas ici le lieu de démontrer que, contrairement à une tendance actuelle, on peut faire confiance à l'historicité des Actes. Nous pouvons seulement demander qu'on nous l'accorde comme un *postulat*.

les silences des actes des apôtres

Notre première question porte précisément sur le rapport entre *Galates* et *Actes*. Pourquoi Luc passe-t-il sous silence l'incident d'Antioche ? Diverses réponses peuvent être proposées. Il est peu vraisemblable qu'il l'ait complètement ignoré. Cependant d'autres silences concernant Paul donnent à penser qu'il ne connaissait pas les Epîtres de Paul qui nous sont parvenues, telles que les deux Epîtres aux Corinthiens. Il en est sans doute de même de l'Epître aux Galates. Luc n'aura donc connu l'incident d'Antioche que par des informations orales, une vingtaine d'années au moins après l'événement. On attribue généralement à Luc une tendance irénique ; il se peut qu'il ait voulu éviter de parler d'une circonstance où ses deux héros, Pierre et Paul, se sont affrontés. Cependant l'irénisme de Luc a des limites. Du silence de Luc il n'est pas téméraire de conclure que l'incident n'a pas eu de conséquences graves et durables, du moins dans le

champ de la mission, dont il est l'historien. Ce n'est pour lui qu'un exemple entre beaucoup d'autres du conflit entre les judaïsants, stricts observateurs des préceptes mosaïques, et le parti dont Paul est le principal mais non l'unique représentant, et qui défend la liberté des « Grecs » convertis. Il y a d'ailleurs une autre raison à ce silence de Luc, qui n'est qu'un cas particulier d'un silence beaucoup plus curieux. A partir du chapitre 13 des Actes, il n'est pour ainsi dire plus question de Pierre ; il semble que l'auteur se soit interdit de parler de lui, ce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire s'il relatait l'affaire.

pierre à antioche : quand et pourquoi ?

Nous sommes donc renvoyés à la question suivante, celle de la date de l'événement. Les historiens manquent de données précises. L'Epître aux Galates rapporte l'incident après avoir parlé de deux rencontres que Paul eut avec « Kèphas », l'une « trois ans après » sa conversion, l'autre « quatorze ans après ». La plupart des exégètes supposent que Paul continue à suivre l'ordre chronologique et placent l'incident après la seconde rencontre mentionnée, et peu de temps après. Or la seconde rencontre est généralement identifiée avec celle dont il est question au chapitre 15 des Actes, où est relaté ce qu'on appelle tantôt « l'Assemblée », tantôt « le Synode » ou « le Concile » de Jérusalem, et où fut prise une décision concernant les obligations des chrétiens non juifs. On situe cette assemblée entre 48 et 51. L'incident se placerait après cette date.

Cela ne va pas sans difficulté. En rétablissant la ségrégation entre juifs et non juifs, Pierre reviendrait sur la décision prise à Jérusalem, sur ses conseils semble-t-il, d'abolir cette séparation. Les faits s'expliqueraient mieux s'ils s'inscrivaient dans le cadre des conflits que l'Assemblée de Jérusalem s'était donné pour tâche d'apaiser, c'est-à-dire avant cette Assemblée.

A y bien regarder, le texte de Ga 2, 11-14 ne s'oppose pas à cette seconde hypothèse. Paul en effet n'a pas entrepris de raconter l'histoire de ses relations avec Pierre, mais de prouver qu'il a le droit de porter lui aussi le titre d'Apôtre, et que, sur les questions soulevées par les judaïsants, il a l'accord des Apôtres de Jérusalem, en premier lieu de Pierre. Il note donc très précisément, d'une manière claire pour ses lecteurs sinon pour nous aujourd'hui, les deux oc-

casions où cet accord s'est manifesté. Puis, sans aucune indication chronologique, sinon « quand Kèphas vint à Antioche », sans le « plus tard » ou le « ensuite » qu'on attendrait, il raconte comment il s'est, une fois au moins, opposé à Pierre. Le mot de liaison n'exclut pas une succession chronologique, mais il n'oblige pas à la supposer : *dé* est neutre de ce point de vue. La traduction la plus neutre serait « d'autre part » ; mais la traduction généralement adoptée (« mais », « *aber* », « *but* ») suppose une relation d'opposition, ce qui est le plus vraisemblable. Après avoir mentionné les circonstances où il a reçu l'approbation de Pierre, Paul en relate une autre où il s'est trouvé en conflit avec lui. La liaison est logique, non chronologique.

L'indication « quand Kèphas vint à Antioche » était sans doute une indication chronologique suffisamment claire à l'époque où Paul écrivait sa lettre. Que pouvait-elle évoquer ? Les Actes ne mentionnent aucune venue de Pierre à Antioche. Jusqu'au chapitre 12, il est l'homme de Jérusalem. Il n'en sort, au chapitre 8, que pour une mission confiée par l'Eglise de Jérusalem : « Apprenant que la Samarie avait accueilli la parole de Dieu, les apôtres qui étaient à Jérusalem y envoyèrent Pierre et Jean », apparemment pour information et contrôle, l'admission des Samaritains au baptême n'étant pas pour les apôtres une chose qui allait de soi (Ac 8, 14). Pierre et Jean ayant accompli leur mission, « retournèrent à Jérusalem en évangélisant de nombreux villages samaritains » (8, 25). On voit ensuite Pierre à Lydda, à Joppè, à Césarée, c'est-à-dire en Judée, dans un territoire dépendant de Jérusalem, où il retourne ensuite (11, 2).

L'Eglise de Jérusalem s'était émue, semble-t-il, de ce qui s'était passé à Antioche, mais elle n'y avait pas envoyé Pierre : « La nouvelle (des conversions survenues à Antioche) vint aux oreilles de l'Eglise de Jérusalem, et l'on députa Barnabé à Antioche » (11, 22). Celui-ci va rester à Antioche, et y organiser une Eglise avec l'aide de « prophètes-enseignants », auxquels il adjoint un nouveau converti, Schaoul de Tarse, celui que nous appelons saint Paul. Tout laisse à penser que l'Eglise d'Antioche s'est organisée elle-même, en liaison avec celle de Jérusalem qui lui avait envoyé, outre Barnabé, des « prophètes », mais dans une indépendance favorisée par la distance (plus de 500 kilomètres) et les origines plus diverses de ses membres. Pierre avait sans doute assez à faire avec l'Eglise de Judée. Il ne semble pas avoir été un coureur de routes comme Paul ; et n'oublions pas qu'il

était marié. Il est très probable qu'il n'était jamais venu à Antioche avant les événements rapportés au chapitre 12 des Actes.

un réfugié chez les grecs

On connaît le récit des Actes. Hérode Agrippa, devenu roi par la faveur de l'empereur Claude, cherche à complaire aux « Juifs », entendons au parti sacerdotal, très hostile aux chrétiens. Il fait exécuter Jacques, frère de Jean (le fils de Zébédée, donc), et emprisonner Pierre, en prévision d'un procès préfabriqué. Pierre est délivré par l'intervention miraculeuse de l'« Ange du Seigneur ». Il se rend chez la mère de Marc, d'où on le dirige vers « un autre lieu ». Le récit est considéré comme légendaire par beaucoup d'exégètes, malgré les précisions qu'il contient : le nom de la maison où Pierre cherche refuge, et dont il n'est question nulle part ailleurs ; celui de la servante Rhodè, qui le fait attendre à la porte ; la petite scène de comédie qui se déroule alors, et dont le Nouveau Testament ne contient pas d'autre exemple ; la vraisemblance des paroles de Pierre (« Prévenez Jacques et les frères »), tout nous semble porter la marque du vécu. Mais il y a l'ange. Dès qu'on voit apparaître le bout de l'aile d'un ange, ou l'ombre d'une vision, se déclenche le bombardement de la démythisation, *Entmythologiesierung*. Martin Hengel lui-même réduit les faits au minimum : Pierre, menacé, aurait quitté Jérusalem. Je ne vais pas discuter avec ceux que cet ange embarrasse ou irrite. Mais je ne vois pas de raison pour refuser d'admettre que Pierre a été emprisonné et s'est évadé.

Quel est « l'autre lieu » où il s'est réfugié ? Une seule chose est à peu près sûre : il a quitté au plus vite le territoire gouverné par Hérode Agrippa, dont toute la police a dû le chercher. Il est probable qu'il est allé en un lieu où il pouvait espérer trouver des « frères ». Or la plupart des lieux nommés dans les Actes avant le chapitre 12 faisaient partie du royaume d'Agrippa, à l'exception de quelques villes « grecques », dont la plus notoire est Antioche ; là en tout cas il trouvait, outre l'anonymat d'une grande ville, une communauté de « frères » en relation avec celle de Jérusalem. L'événement se situe sous le règne d'Agrippa, entre 40 et 44, sans doute peu avant la mort du monarque. Or, Eusèbe de Césarée dans sa *Chronique* place en 44 la fondation de la « chaire de Pierre à Antioche ». Quoi qu'il faille entendre sous cette expression, évidemment anachronique,

la coïncidence est à retenir ; Pierre est donc venu à Antioche, selon toute vraisemblance pour la première fois, vers Pâques de l'année 44, et Paul pouvait se contenter de cette indication pour dater l'événement.

On pourrait objecter ici que les temps des verbes semblent rattacher chronologiquement l'incident d'Antioche aux événements évoqués avant. Les traductions portent presque toutes : « Quand Kèphas *vint* à Antioche, je lui *résistai*... », avec des passés simples qui semblent s'enchaîner à ceux du verset précédent : « Jacques, Kèphas et Jean nous *donnèrent* la main... » En grec ces verbes sont à l'aoriste. Mais il faut se rappeler que les temps des verbes grecs expriment des « aspects » de l'action verbale, plus qu'ils ne la situent chronologiquement. Le grec en particulier n'a rien qui corresponde au plus-que-parfait français, lequel situe l'événement dans un passé lui-même antérieur à un autre événement passé. L'aoriste serait aussi le temps employé en grec, là où nous dirions : « lorsque Kèphas *était venu* à Antioche... », comme nous y invitent les considérations chronologiques ci-dessus.

Dans cette hypothèse, les faits s'expliquent assez bien. Pierre arrive en fugitif, heureux de trouver un asile. Il ne va pas discuter avec ses hôtes sur les conditions dans lesquelles on l'accueille. Or, l'Eglise d'Antioche a été fondée par des « Hellénistes », selon toute apparence en rupture avec la stricte observance de Jérusalem. Le récit de Paul suppose qu'on n'y respectait pas la ségrégation entre circoncis et incirconcis, qui était restée la règle dans la communauté des « Hébreux » de Jérusalem. Personnellement Pierre n'est pas un partisan farouche de cette ségrégation. A son retour de Césarée, il s'était entendu reprocher d'être entré chez des incirconcis et d'avoir mangé avec eux (Ac 11, 2). Il s'était cependant conformé à Jérusalem à la coutume de Jérusalem ; à Antioche, il se conforme à la coutume d'Antioche.

Tout indique en effet qu'il n'y est pas en passant. La formule de Paul, « il vint » ou « il était venu », s'applique mieux à un changement de résidence qu'à une visite rapide. L'imparfait qui suit, « il prenait ses repas », est un imparfait d'habitude, qui suppose un assez long séjour. Même si la mort d'Hérode Agrippa arrêtait en principe les poursuites dont celui-ci avait pris l'initiative, le parti qui était à l'origine de la répression était toujours en place et ne désarmait pas. Sa condition de prisonnier évadé rendait Pierre par-

ticulièrement vulnérable, surtout à Jérusalem. Il est donc probable que son installation à Antioche était prévue pour durer, et que son acceptation de la coutume d'Antioche n'était pas une concession provisoire.

les gens de chez jacques

La venue des judéo-chrétiens engagés dans l'affaire est rapportée par Paul avec les mêmes mots que celle de Pierre. Rien n'indique qu'ils soient venus pour un bref séjour. Il se pourrait que ce soient des négociants venus fonder une succursale, des fonctionnaires au service de Rome ou des communautés juives, etc. La similitude de l'expression pourrait aussi traduire la similitude des situations. La persécution d'Hérode Agrippa visait la communauté judéo-chrétienne ; elle ne s'est sans doute pas limitée aux deux chefs mentionnés par Luc : Jacques, frère de Jean, et Pierre. D'autres dirigeants, ou des membres notoires de la communauté, ont pu être inquiétés, ou se sentir menacés, et choisir Antioche comme lieu de refuge pour les mêmes raisons que Pierre. Mais, moins gravement, ou plus tardivement menacés que Pierre, ils sont arrivés plus tard, et il leur a fallu un certain temps pour s'installer et se regrouper. Ils avaient en commun de venir de Jérusalem, et d'être en relation étroite avec Jacques, « frère du Seigneur ». C'est ainsi que je comprends l'expression de Paul : « *pro toû eltheîn tinas apo Iakôbou* », « avant que certains fussent venus de chez Jacques » (Lagrange), « avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques » (Bible de Jérusalem). Mais Lagrange commente : « Ce sont probablement des personnages envoyés par Jacques ». Il écarte l'interprétation de Zahn et de Cornély : « Des gens de l'entourage de Jacques », pour cette raison que « leur arrivée n'eût point fait tant d'effet ». Dans notre hypothèse, leur situation dans la communauté de Jérusalem suffit à expliquer cet « effet » : Pierre ne pouvait ignorer ni leur conduite ni leur doctrine, surtout si elle était exposée publiquement et avec force.

Mais rien n'indique qu'ils aient eu un mandat précis de Jacques. A eux pourraient s'appliquer les termes du « décret apostolique » : « Sans mandat de notre part (entendez : de la part des Apôtres et des Anciens de Jérusalem) certaines gens venus de chez nous ont, par leurs propos, jeté le trouble parmi vous et bouleversé vos esprits... » (Ac 15, 24) ; il se peut même, nous le verrons, qu'il s'agisse

des mêmes personnes. Dans tous les cas, le parallélisme des expressions indique clairement qu'on peut « venir de chez quelqu'un » sans en avoir reçu aucune mission. Lorsqu'une mission est confiée à un mandataire, les Actes le disent en termes clairs (cf. 8, 14 ; 11, 22 ; etc.). Paul fait de même avec ses envoyés (2 Co 8, 6.15-19 ; 12, 18 ; Tt 1, 5 ; etc.). Certes Paul, qui traite toujours Jacques avec respect, aura pu employer une expression équivoque pour éviter de mettre en lumière son désaccord avec lui. Ce qui est très probable, c'est qu'il a voulu faire comprendre : « des gens de l'entourage de Jacques » et de la communauté dirigée par lui, mais non des émissaires de Jacques.

Il suffisait qu'ils fussent des membres éminents de la communauté de Jérusalem pour que Pierre se sentît obligé de tenir grand compte de leur opinion. Paul lui aussi a fait deux fois le voyage de Jérusalem pour s'assurer d'être d'accord avec les Apôtres. On pressent qu'il attache moins d'importance aux Anciens qui, d'une manière mal connue, avaient succédé aux Apôtres dans la direction de la communauté de Jérusalem, et dont il contestait le droit à régir les autres communautés. C'est sans doute eux qu'il désigne par l'expression un peu méprisante *hoi dokoûntès,* « ceux qui ont l'apparence », car en grec l'apparence s'oppose à la réalité. Il est probable qu'il a voulu les désigner sans leur donner un titre qu'il conteste ; on a trop peu remarqué, sinon pour en tirer des conclusions discutables, que Paul n'emploie ce mot « Ancien » (ou « presbytre », c'est le même mot en grec) dans aucune de ses Epîtres, sauf les Pastorales (dont il semble n'avoir pas été le rédacteur, mais seulement l'inspirateur). « Ceux qui ont l'apparence » sont ceux qui ont de l'importance dans la communauté de Jérusalem. Lorsqu'il applique l'expression aux Apôtres Jacques, Pierre et Jean, c'est en y joignant le mot de « piliers » (*stuloi*) qu'il ne reprend non plus jamais ailleurs. Il semble donc avoir voulu employer un langage parlé à Jérusalem sans prendre à son compte la distinction qu'on y faisait entre les *Presbuteroi* et les *Stuloi,* c'est-à-dire ces fondateurs sur lesquels repose l'Eglise, et sans reconnaître aux premiers une autorité *réelle* en dehors de Jérusalem ; tout au plus leur accorde-t-il une autorité de fait sur les gens qui l'acceptent, une autorité *apparente,* reposant sur l'opinion (*doxa,* de la même racine que *hoi dokoûntès*), non sur un fondement *réel.*

des chrétiens divisés

Les gens venus de chez Jacques pourraient donc avoir été revêtus de l'autorité et du prestige des Anciens de Jérusalem, non seulement dans la Ville Sainte, mais encore en tout lieu où le nom du Christ a été annoncé. Il est très probable qu'ils avaient des partisans à Antioche, des chrétiens d'origine juive, ou des « Grecs » qui étaient allés jusqu'à la circoncision, et qui voyaient d'un mauvais œil les innovations apportées par les « prophètes-enseignants », avec l'assentiment de Barnabé et les encouragements de ce Schaoul dont le passé n'était pas sans reproche... Leurs références étaient toujours à Jérusalem, où ils allaient sans doute en pèlerinage pour les fêtes. La venue des Anciens de Jérusalem avait renforcé leur parti, et leur avait donné l'audace d'affirmer leur position sur les trois points litigieux : la circoncision, le respect des interdits alimentaires et la ségrégation qui en était la conséquence.

Selon les Actes, Pierre n'était pas de ceux-là. Les expériences de Samarie lui avaient déjà ouvert les yeux sur les étroitesses du nationalisme juif. Envoyé pour mettre au pas cet imprudent Philippe qui avait évangélisé les Samaritains, et même baptisé des gens aussi suspects que Simon le Magicien, il avait constaté sur place que Dieu « ne fait pas acception de personne », comme traduisent faiblement nos Bibles ; on traduirait moins mal : « Dieu ne juge pas selon la tête du personnage » ; on serait tenté de dire : « Dieu n'est pas raciste ». Pierre a probablement renforcé son universalisme avec la naissance de la mission chez les païens, dont l'épisode de Césarée a été retenu par Luc comme l'exemple le plus significatif. Mais toute l'Eglise de Jérusalem ne l'a pas suivi. On lui a fait des reproches à son retour de Césarée ; ses explications n'ont pas convaincu tout le monde. C'est sans doute l'une des causes pour lesquelles la direction de l'Eglise est passée des Apôtres, dont il était le représentant le plus éminent, aux Anciens et à Jacques, leur homme de confiance. Il n'y a pas eu conflit ouvert. La différence entre Jacques et Pierre était plutôt entre des tendances qu'entre des opinions affirmées et affichées. Il se peut que le rôle joué par Jacques ait tenu à ce qu'il occupait une position intermédiaire entre Pierre et un parti extrémiste dont on devine l'existence et qui concentrera bientôt ses efforts contre Paul. Homme d'ouverture, Pierre s'est trouvé plus à l'aise à Antioche qu'à Jérusalem ; son indifférence aux scrupules religieux des intégristes de Jérusalem se traduisait dans son indiffé-

rence à l'appartenance de ses convives dans les repas, y compris à la Cène du Seigneur. Il mangeait donc avec les incirconcis, sans remords.

les craintes de pierre

La venue de quelques Anciens de Jérusalem n'a pas changé ses dispositions. Il reste convaincu, comme Barnabé, que le salut en Jésus est proposé aux nations païennes aussi bien qu'aux juifs. Mais il comprend les traditionalistes de Jérusalem. S'il n'en fait pas partie lui-même, c'est que Dieu l'a éclairé, par des visions peut-être, plus probablement par des révélations dans l'intime du cœur qui se traduisent en images visuelles pour certains, enfin par des expériences comme celles de Samarie et de Césarée, lorsque l'Esprit Saint « tombe » sur ceux auxquels ils annonce la Parole. Il n'a pas fallu moins que cela pour qu'il découvre que la Parole doit être annoncée aussi aux « Grecs », sans qu'ils soient obligés de subir une circoncision qui leur répugne. Mais, disciple de Jésus avant tout, il doit reconnaître que rien dans la vie et l'enseignement du Maître ne pouvait laisser prévoir ce développement, sinon des paroles énigmatiques dont on peut discuter l'interprétation. Le Maître avait observé la Loi, sans scrupule excessif, mais avec constance ; il disait vouloir l'accomplir, non la détruire. Il allait à la Ville Sainte pour les fêtes ; il prévoyait la destruction du Temple, mais il mettait un zèle ardent et actif à lui rendre sa pureté de maison de prière et non de trafic. Il n'a fait que de courts séjours hors de la terre d'Israël, pour échapper à ses ennemis, ou aux foules qui se méprenaient sur sa mission. En terre païenne il n'a fait que de rares miracles et s'il a essayé de prêcher, il s'est fait expulser de chez les Gadaréniens. Pierre ne discute pas avec les traditionalistes ; il se contente de leur rappeler les paroles et les actes dont il peut témoigner, et qui laissaient prévoir l'extension du Règne de Dieu au monde entier, conformément aux prophéties.

Les nouveaux venus ont été scandalisés par la coutume d'Antioche, la promiscuité dans la vie et les repas entre juifs et *goyim,* le peu de précautions prises pour manger *kasher* et ne pas risquer les pires contaminations, celles des viandes offertes aux idoles ou d'une sexualité mal contrôlée. S'en sont-ils ouverts en privé à Pierre ? Ont-ils fait un éclat public ou en ont-ils seulement menacé l'Apôtre ? Toujours est-il que celui-ci les prend au sérieux, les écoute. Il sait

qu'ils ont derrière eux un certain nombre de juifs convertis, à Antioche même, et la majorité des « frères » de Jérusalem. S'ils allaient les ameuter, provoquer une rupture, des bagarres peut-être ? La communauté de Jérusalem ne risquait-elle pas de se séparer pour toujours de celle d'Antioche, de lancer l'anathème contre elle ? Pierre ne saurait en prendre son parti. Le Royaume de Dieu ne peut souffrir division, avant même d'avoir commencé à prendre forme. Telles sont, à mon avis, les *craintes* de Pierre qui ont été selon Paul la raison principale de son changement de conduite.

Les amis de Jacques ont déjà commencé à faire sécession. Ils ont sans doute une maison à eux, où ils prennent leurs repas entre eux. Ils invitent Pierre à les rejoindre. Sous leur pression amicale, il accepte de plus en plus souvent, il est de plus en plus gêné de se rendre dans les maisons des « frères » où se célèbre sans exclusion la Cène du Seigneur, ce qui manifesterait à tous les yeux ses véritables sentiments. S'il essaye de s'y rendre discrètement, le parti a ses espions, qui dénoncent « la liberté que nous avons en Christ », dira Paul. Selon lui, ce sont de « faux-frères » ; mais Pierre ne peut se résoudre à affronter leurs reproches et leurs menaces. Il va rarement chez les « Grecs ». Barnabé, soumis aux mêmes pressions, fait de même. Un certain nombre de juifs convertis les imitent. Des craignant-Dieu qui avaient déjà pensé à la circoncision avant de devenir chrétiens, se posent de nouveau la question, encouragés par les gens venus de Jérusalem. Je pense que c'est là qu'il faut placer le discours que Luc attribue à des Pharisiens convertis : « Si vous ne vous faites pas circoncire, vous ne pouvez pas être sauvés ». Pour un Grec comme Luc, tout juif qui faisait du prosélytisme ne pouvait être qu'un Pharisien. Le parti ne devait pas être formé seulement d'anciens Pharisiens, mais il avait des affinités avec eux.

l'irruption de paul

L'admonestation de Paul est ce qui permet le mieux de se faire une idée précise des termes du débat, de son point de vue. Elle a été lancée « en présence de tous » : on aimerait pouvoir apporter des précisions à cette expression, claire sans doute pour les chrétiens contemporains de Paul, mais beaucoup moins pour nous. *Tous* les chrétiens d'Antioche : combien étaient-ils ? Fallait-il les compter par centaines, par milliers ? Même s'ils n'étaient que quelques centaines,

où trouvaient-ils un lieu pour se rassembler ? Continuaient-ils à se réunir par maisons, comme les premiers disciples à Jérusalem ? Tenaient-ils des réunions en plein air ? L'enquête de Murphy O'Connor sur les maisons de Corinthe a montré qu'il ne pouvait s'y tenir que des réunions restreintes, ce qui ne facilitait pas l'union des « membres du corps ». Il devait en être de même à Antioche. Dans ces conditions, la ségrégation pratiquée par les judéo-chrétiens aurait pu passer longtemps inaperçue s'ils ne s'en étaient vantés.

Il faut probablement imaginer la scène dans le local où se réunissaient les judéo-chrétiens, à l'exclusion des incirconcis, et où Paul, accompagné de quelques partisans, a fait irruption. « En présence de tous » s'oppose à une réunion privée, à une rencontre sans témoins. La première partie de l'interpellation fait allusion au fait que Pierre avait jusque là « vécu en *goy* », et non en juif pieux. Pierre mangeait donc avec les « Grecs », la chose n'est pas douteuse. En se séparant, il fait preuve d'inconséquence — Paul dira : d'hypocrisie — puisqu'il dissimule ses vrais sentiments.

La seconde partie de l'interpellation va plus loin : « Comment obliges-tu les païens à judaïser ? ». Pierre aurait pu répondre : « Je n'oblige personne à faire comme moi ». Cela n'aurait pas été vrai. Cesser de fréquenter les « Grecs », au vu et au su de tout le monde, c'était prendre parti dans un débat ouvert, le même qui reviendra à l'Assemblée de Jérusalem : faut-il « imposer à la nuque des disciples » le joug de la Loi, y compris la circoncision (Ac 15, 5.10. 19.28 ; cf. Ga 2, 3.6) ? L'exemple donné par Pierre, du fait de son autorité, était ressenti comme une pression par les « Grecs » et par Paul. Nous n'avons malheureusement pas la version des événements du point de vue de Pierre. Une seule chose est certaine : Pierre ne s'opposait pas à Paul au plan des principes, comme le soutenait encore Lietzmann ; il avait un temps vécu « comme un païen » (*ethnikôs*), pour parler comme Paul. Leur opposition portait sur les opportunités. Liée par la canonicité reconnue à l'Epître aux Galates, l'Eglise a, par la suite, donné raison à Paul, mais il est difficile aujourd'hui de décider si la prudence de Pierre avait ou non été excessive. Citons un auteur protestant, Pierre Bonnard : « Le contexte montre (...) que Pierre et Paul furent d'abord absolument d'accord, et que l'incident ne fut pas dû à un choc inévitable de deux fortes personnalités, mais à un comportement particulier de Pierre,

que Paul décrit avec grand soin, sans prononcer le moindre blâme général contre la personne ou l'apostolat de Pierre ».

du conflit d'antioche à l'accord de jérusalem

Pierre avait voulu à toute force éviter le schisme entre les judéo-chrétiens et les helléno-chrétiens. A long terme il a échoué : les fatalistes diront que c'était inévitable. Mais Paul n'a-t-il pas trop vite désespéré ? C'est sans doute ce qu'eût dit Pierre si son témoignage avait été conservé. Il faudrait mieux connaître ce qui s'est passé dans l'Eglise après 65 pour comprendre jusqu'à quel point « l'Eglise de la circoncision » s'est séparée de « l'Eglise des Nations » et si elle ne lui a rien légué ?

Dans l'immédiat, Paul ne dit pas comment l'affaire s'est terminée : à son avantage selon les uns, à l'avantage de Pierre selon les autres. La situation a dû rester assez longtemps confuse. Dans l'hypothèse que nous suivons, elle est résumée dans les Actes en 15, 2 : « Un conflit en résulta, et des discussions assez nombreuses opposèrent Paul et Barnabé » aux judéo-chrétiens extrémistes. Pierre, quant à lui, se rallia finalement à la position de Paul, comme le montre son intervention à l'Assemblée de Jérusalem telle que la présentent les Actes. Et Paul aurait-il parlé de l'incident s'il en était résulté que les « piliers » de l'Eglise n'étaient pas aussi pleinement d'accord avec lui qu'il le laisse entendre au verset 6 ?

On peut s'étonner que l'Epître ne donne pas la conclusion. On pense généralement que Paul, revivant la controverse passée, la soude à la controverse présente, et développe des idées qu'il considère comme toujours valables, aussi bien pour les Galates auxquels il écrit que pour les chrétiens d'Antioche une dizaine d'années plus tôt. Il aurait oublié la narration des faits et serait passé sans transition à la discussion. Dans notre hypothèse, il avait en réalité donné la conclusion au verset 9 : « Jacques, Kèphas et Jean (...) nous donnèrent la main, à moi et à Barnabé en signe de communion ». Le récit des versets 11 à 14 est un retour en arrière ; il n'était pas nécessaire de répéter que l'incident avait abouti à un accord. Il faut alors supposer que la controverse avait duré plusieurs années : la plus grande partie du temps qui va de 43 ou 44 (venue de Pierre à Antioche) à *48* (date la plus rapprochée pour l'Assemblée de Jérusalem). Ce qui n'a rien d'impossible.

L'hypothèse de la venue de Pierre à Antioche en 43-44 ne rencontre aucune difficulté majeure, et elle donne une solution simple à la plupart des problèmes soulevés par l'exégèse du ch. 2 de l'Epître aux Galates. On s'étonne qu'elle ait été écartée quand par hasard elle s'est présentée à l'esprit de certains chercheurs. Elle a pour conséquence, si on l'adopte, de concilier assez bien les données des Actes avec celles de l'Epître, et d'amener à concevoir les relations entre Pierre et Paul comme moins tendues qu'on les imagine souvent. Est-ce une raison pour rejeter cette hypothèse ? Nous ne le pensons pas. C'est un exemple de ce que la recherche chronologique est moins indifférente qu'on ne croit à qui veut se faire une idée de la primitive théologie chrétienne [2].

andré méhat

2. Bien qu'il propose des solutions à des problèmes exégétiques discutés, cet article se présente dépourvu d'annotations savantes. Les spécialistes n'auront aucune peine à retrouver les références sous-jacentes. Une bibliographie exhaustive devrait comprendre les commentaires de l'Epître aux Galates, les histoires de l'Eglise ancienne, les « vies » de S. Pierre et de S. Paul. Nous nous bornons à indiquer quelques titres, privilégiant les textes publiés ou traduits en français.

Un aperçu de l'histoire de la recherche sur Ga 2, 11-14 est donné dans un excursus du commentaire de F. MUSSNER (Freiburg i. Br., 1977 [3], pp. 146-167). Le commentaire du P. LAGRANGE (Paris, 1925 [2]) est toujours utile ; il est très marqué par sa critique de celui de A. LOISY (Paris, 1921). On dispose aussi de celui de P. BONNARD (Neuchâtel-Paris, 1972) et de F. VIARD (Paris, 1964), ainsi que du fascicule de la Bible de Jérusalem préparé par S. LYONNET (Paris, 1953).

L'incident d'Antioche a fait l'objet d'un brillant opuscule de H. M. FERET, **Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem**, Paris, 1955. On consultera avec profit O. CULLMANN, **Saint Pierre, disciple, apôtre et martyr**, Neuchâtel, 1952 (et le compte-rendu de ce livre dans **Revue biblique**, 60, 1953, pp. 565-579) ; R. PESCH, « *La position et la signification de Pierre dans l'Eglise du Nouveau Testament* », **Concilium**, 64, 1971, pp. 21-30 ; R. BROWN, K. DONFRIED, J. REUMANN, **Pierre dans le Nouveau Testament**, Paris, 1974 ; R. KIEFFER, **Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit**, Paris, 1982 ; R. E. BROWN, J. P. MEIER, **Antioche et Rome, berceaux du christianisme**, Paris, 1986.

La plupart des exégètes placent l'incident d'Antioche après le « concile » de Jérusalem. Certains préfèrent cependant, comme nous, le placer avant. C'est le cas de Féret (cf. **supra**) et de G. LÜDMANN, **Paul, Apostle to the Gentiles, I. Studies in Chronology**, London, 1984. Féret écarte cependant la date de 44, on ne sait pourquoi. A ma connaissance, cette date n'est donnée que dans une chronologie de Paul inédite de Ph. Rolland.

ESPRIT

Mai 1989

N° 150

LES VERSETS SATANIQUES

Premières leçons, *Jean-Louis Schlegel*

De l'islam à l'Iran et retour, *Olivier Roy*

CULTURES D'ALLEMAGNE

Vers l'après-Khomeiny, *Percy Kemp*

L'édition en Allemagne fédérale, *Aglaia Hartig*

Le chassé-croisé franco-allemand, *Lothar Baier*

Comment être un peintre allemand ?, *Françoise Gaillard*

Ode à Thomas Bernhard, *Jean-Philippe Domecq*

ENQUÊTE

La christianisation de la Shoah, *Bernard Suchecky*

ARTICLES

L'art de la pudeur, *Olivier Mongin*

Réflexions sur le sida, *Stanislas Lem*

ESPRIT : 212, rue Saint-Martin 75003 Paris CCP Paris 1154-51 W
Prix du N° : 68 F Abonnement annuel : 460 F (France) 470 F (Etranger)

jean et paul : controverse sur la liberté

Le concept de la liberté occupe une place critique dans la compréhension que les écrits néo-testamentaires offrent du christianisme. Héritage de la Grèce classique et des écoles philosophiques qui en sont issues, sa mise en œuvre par Paul d'abord, puis par Jean, reflète autant la diversité des premières théologies chrétiennes que leur rapports ambivalents avec le pluralisme du monde hellénistique. La première partie de l'enquête tente de rendre compte, sur cet horizon, des débats rassemblés par la clôture du canon. Significatives sont non seulement les formulations du discours chrétien dans le langage de la liberté, mais aussi les réticences et les refus qui en montrent, par la négative, l'emprise et l'efficacité. La seconde partie tente de mettre en scène une discussion, fictive, entre Paul et Jean. Le dialogue s'organise en trois parties consacrées respectivement au lieu de la liberté, aux adversaires de la liberté et à ses perspectives. Les enjeux mis en évidence devraient permettre de comprendre les inquiétudes exprimées, à des titres divers, par les épîtres de Pierre et de Jacques.

Il appartient à Paul d'avoir repris l'un des grands thèmes philosophiques et religieux du monde hellénistique pour rendre compte de sa compréhension du christianisme. Ce thème de la liberté, Xénophon, parmi d'autres, l'avait formulé avec clarté : « Dis-moi, Euthydème, dit Socrate, crois-tu que la liberté est un beau et grand bien pour l'individu et pour la cité ? Oui, répondit-il, et tout particulièrement. » (*Mémorables,* IV, 4, 2)

I

l'héritage de la liberté : histoire d'un débat

La double question attribuée par Xénophon à Socrate définit l'un des thèmes constants de la littérature et des écoles philosophiques

de la Grèce classique et de l'hellénisme [1]. Elle est d'abord politique, et définit le statut de l'homme libre dans le cadre d'une cité démocratique et indépendante. Elle décrit cependant aussi les aspirations de l'être humain confronté aux énigmes du destin, de l'opacité de sa propre existence, et d'un monde ressenti comme étranger et hostile. Ce déplacement de perspective est particulièrement perceptible dans les écoles de pensée de l'hellénisme. Les cités sont englobées dans les empires de Philippe, d'Alexandre et de leurs successeurs. La liberté détermine le statut social de l'individu (on est « homme libre » ou esclave) et exprime un idéal de vie de l'existence personnelle. Les chemins qui y mènent sont multiples.

Les prédicateurs cyniques, à la suite d'Antisthène, de Diogène puis de Bion, préconisent le renoncement aux richesses et la chance de l'existence itinérante. Qui a tout abandonné n'a plus rien à perdre et ne craint plus rien :

« Si l'on m'enlevait même ce que je possède actuellement, je ne vois aucun travail, aussi humble soit-il, qui ne puisse me procurer assez à manger. Ai-je en effet le désir de me régaler, je n'achète pas au marché des denrées de premier choix — cela revient trop cher —, mais c'est dans mon appétit que je les trouve. Et mon plaisir est bien plus grand lorsque j'attends pour manger ou boire d'en éprouver le besoin, que lorsque j'absorbe quelque chose de coûteux, comme par exemple maintenant ce vin de Thasos que l'on nous sert et que je bois sans avoir soif. J'ajoute qu'ils sont plus honnêtes — et c'est naturel — ceux qui recherchent la simplicité de préférence à l'abondance ; car mieux on se contente de ce que l'on a, et moins l'on convoite le bien d'autrui. Il vaut aussi la peine de remarquer qu'une richesse de ce genre rend généreux. Car Socrate ici présent, à qui je dois la mienne, ne calculait ni ne pesait ce qu'il me fournissait, mais tout ce que je pouvais emporter, il me l'a donné. A mon tour maintenant, je ne refuse rien à personne, mais j'étale aux yeux de tous mes amis mon abondance, et je fais participer celui d'entre eux qui le désire aux richesses de mon âme » (Xénophon, **Banquet** IV, 40-43) [2]. Les motifs de son choix, Antisthène les donne en tête de son discours : « C'est que j'estime, mes amis, que les hommes détiennent la richesse et la pauvreté, non dans leur maison mais dans leurs âmes. » (id., 34)

1. Présentation classique : Max POHLENZ, **La liberté grecque. Nature et évolution d'un idéal de vie**, Paris, 1956 (Bibliothèque historique). Sur l'histoire de la philosophie grecque et hellénistique : Karl PRAECHTER, éd., **Die Philosophie des Altertums**, Berlin, 1926 [12] (Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie I).

2. Cité d'après XENOPHON, **Banquet - Apologie de Socrate.** Texte établi et traduit par François OLLIER, Paris, 1972 (Association Guillaume Budé).

la liberté comme détachement

La même ascèse de distanciation domine la tradition stoïcienne :

« Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous. Dépendent de nous l'opinion, la tendance, les désirs, en un mot toutes nos œuvres propres ; ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les témoignages de considération, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres. Les choses qui dépendent de nous sont naturellement libres, sans empêchement; sans entrave ; celles qui ne dépendent pas de nous sont fragiles, serves, facilement empêchées, propres à autrui. Rappelle-toi donc ceci : si tu prends pour libres les choses naturellement serves, pour propres à toi-même les choses propres à autrui, tu connaîtras l'entrave, l'affliction, le trouble, tu accuseras dieux et hommes ; mais si tu prends pour tien seulement ce qui est tien, pour propre à autrui ce qui est, de fait, propre à autrui, personne ne te contraindra jamais ni ne t'empêchera, tu n'adresseras à personne accusation ni reproche, tu ne feras absolument rien contre ton gré. Personne ne te nuira, tu n'auras pas d'ennemi ; car tu ne souffriras aucun dommage ». (Epictète, **Manuel** I, 1-3) [3].

La liberté est affaire de connaissance et de discernement. Discernement entre la vraie et la fausse richesse ou, pour le stoïcien, entre ce qui dépend de nous et ce qui nous échappe. Le reste est une question de volonté. L'être humain est doué de raison et donc libre de juger et de se décider. Il est créé libre ; il est donc apte à réaliser ce que sa volonté et son jugement lui commandent.

« Qu'est-ce donc qui trouble et terrorise la plupart des hommes ? Le tyran et sa garde ? Et pourquoi ? Bien loin de là : il n'est pas possible qu'un être libre par nature soit troublé ou empêché par un autre que par lui-même ; ce sont ses propres opinions qui le troublent. Lorsqu'un tyran dit : "J'enchaînerai ta jambe", celui qui attache du prix à sa jambe dit : "Non, par pitié !", mais celui à qui sa volonté est précieuse, réplique : "Enchaîne-la, si tu trouves utile de le faire. — Tu ne t'en inquiètes pas ? — Je ne m'en inquiète pas. — Je vais te montrer que je suis le maître ! — Et comment ferais-tu ? Zeus m'a laissé libre. Crois-tu qu'il allait réduire son propre fils en esclavage ? Tu es maître de ce cadavre qu'est mon corps, prends-le. — Alors, lorsque tu viens à moi, tu ne prends pas soin de moi ? — Non pas, mais de moi-même. Si tu veux me faire dire que je prends soin de toi, oui, comme je le fais de ma cruche" » (Epictète, **Entretiens** I, 19, 7-10) [4].

La thématisation chrétienne de la liberté s'inscrit dans la lignée de cette tradition grecque et hellénistique. D'un côté, elle en est

3. Cité d'après **Les Stoïciens**, p. 1111. Textes traduits par Emile BREHIER, édités sous la direction de Pierre-Maxime SCHUHL, Paris, 1962, Bibliothèque de la Pléiade.

4. **Les Stoïciens, op. cit.**, p. 853.

dépendante : elle reprend à son compte un concept longuement discuté, dont les représentations ont été forgées par une longue histoire. On le sent dans ce sommaire que Paul donne de la liberté chrétienne :

« Le temps se fait court. Dès lors, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas ; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas ; ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas ; ceux qui achètent comme s'ils ne devaient pas garder, et ceux qui usent de ce monde comme si l'usage ne leur appartenait pas. Car la figure de ce monde passe » (1 Co 7, 29-31).

La liberté réside dans le détachement de la vie dans le monde présent. Le style et le thème de la recommandation de l'apôtre s'inspirent de l'enseignement stoïcien [5]. En apparence, les exhortations sont parallèles. La manière dont Paul fonde son discours éthique montre cependant la différence des structures de pensée. Le détachement préconisé par les stoïciens résulte de la pétition de principe posée par Epictète, en tête de son *Manuel* : « Il y a ce qui dépend de nous, il y a ce qui ne dépend pas de nous ». Cela étant, comment le sage pourra-t-il préserver sa liberté ? Pour Paul, la réalité de l'existence se présente dans une perspective différente. « Le temps se fait court, la figure de ce monde passe ». Le présent est déterminé par d'autres considérations.

Ce double constat nous conduit ainsi à poser une *première thèse : la thématisation chrétienne du concept de liberté, qui apparaît dans les lettres pauliniennes, fait sienne une question et une approche de l'existence humaine en discussion depuis cinq siècles dans la tradition intellectuelle de langue grecque* [6]. Du même coup, *elle s'en empare pour proposer dans le monde hellénistique une nouvelle conception de vie personnelle et communautaire.*

5. Ainsi Christophe SENFT, **La première épître de saint Paul aux Corinthiens**, Neuchâtel, 1979, p. 103.

6. Le concept de *liberté* fait significativement son entrée dans le judaïsme par le biais de la littérature juive hellénistique : la traduction des LXX, Philon, la lettre d'Aristée et le Testament des Douze Patriarches. Il n'y joue cependant pas le rôle clé qui est le sien dans la pensée grecque et dans les développements pauliniens et johanniques de la théologie chrétienne. Dans le Testament des Douze Patriarches et dans la Lettre d'Aristée, par exemple, le verbe *libérer* est employé une fois dans un sens sotériologique (Testament de Joseph 1). Sinon, le concept est essentiellement utilisé dans le premier sens qui oppose l'homme libre à l'esclave (Lettre d'Aristée 27 ; 37 ; 246 ; Testament de Juda 4 ; 21 ; Testament de Nephtali 1 ; Testament de Joseph 13 ; 14).

le pluralisme de la liberté chrétienne

Cette observation, à propos des lettres pauliniennes, pourrait être répétée au sujet de l'évangile de Jean : « Jésus dit donc aux Juifs qui avaient cru en lui : " Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous rendra libres " ». Ils lui répliquèrent :

« Nous sommes la descendance d'Abraham et jamais personne ne nous a réduits en esclavage : comment peux-tu prétendre que nous allons devenir libres ? » Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui commet le péché est esclave du péché. L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison ; le fils, lui, y demeure pour toujours. Si donc le Fils vous libère, vous serez vraiment libres. Je sais que vous êtes la descendance d'Abraham. Mais vous cherchez à me faire mourir, parce que ma parole ne pénètre pas en vous. C'est ce que j'ai vu auprès de mon Père que je vous dis ; et vous, donc, vous faites ce que vous avez entendu auprès de votre père " » (Jn 8, 31-38).

La liberté ne s'oppose pas, ici, à l'attachement au monde qui passe ou à ce qui ne dépend pas de nous, comme en 1 Co 7, 29-31 ou dans le *Manuel* d'Epictète. Les dialogues et les discours du quatrième évangile se meuvent dans un autre monde de représentations qui relit l'héritage apocalyptique juif à partir de catégories reçues du platonisme et qui caractérise les écrits dits gnostiques des premiers siècles [7]. Au monde d'en-bas correspond un monde d'en-haut (cf. Jn 8, 23). De ce dernier, le Fils a été envoyé par le Père, comme Révélateur (cf. Jn 8, 26.29). Sa fonction est d'apporter aux hommes la vie éternelle (cf. Jn 3, 16), c'est-à-dire de transmettre sa connaissance (cf. Jn 8, 38), de remonter vers le Père (cf. Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32) et d'attirer les hommes à lui (cf. Jn 12, 32).

« Mais, demandai-je encore, comment irai-je à la vie ? — (...) Je me tiens auprès de ceux qui sont saints et bons et purs et miséricordieux, auprès des pieux, et ma présence devient un secours et aussitôt ils connaissent toutes choses (...) — Mais parle-moi encore du chemin vers le Père, tel qu'il se produit. — D'abord, dans la dissolution du corps matériel, tu livres ce corps lui-même à l'altération, et la forme que tu avais cesse d'être perçue, et tu abandonnes ton moi habituel désormais inactif, et les sens corporels remontent à leurs sources respectives. (...) Et de cette façon, l'homme s'élance désormais vers

7. Ainsi Helmut KOESTER, **Introduction to the New Testament. Vol. I : History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age**, Philadelphia, 1982 (Foundations & Facets), pp. 381-389. Voir également Bentley LAYTON, **The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions**, New York, 1987 ; Raymond KUNTZMANN et Jean-Daniel DUBOIS, **Nag Hammadi. Textes Gnostiques**, Paris, 1987 (Supplément aux Cahiers Evangile).

le haut à travers l'armature des sphères (...) Et alors, dénué de ce qu'avait produit l'armature des sphères, il entre dans la nature ogdoadique (= le huitième ciel), ne possédant que sa puissance propre ; et il chante avec les Etres des hymnes au Père, et toute l'assistance se réjouit de sa venue » (Poimandrès, I, 21-26) [8].

Pas plus qu'il n'était question d'assimiler Paul au stoïcisme, il ne s'agit de considérer l'école johannique à partir de l'hermétisme. Dans l'immédiat, le constat d'une nouvelle parenté dans les représentations développées pour réfléchir à la condition humaine et élucider la question du sens de l'existence amène avec lui une *seconde thèse : la thématisation néotestamentaire du concept de liberté ne se situe pas seulement dans la continuité discontinue de la tradition intellectuelle de langue grecque. Elle en reflète aussi la diversité et les débats.* En d'autres termes : le discours chrétien sur la liberté et le faisceau de pratiques qui lui sont liées (confrérie et partage de la table sans distinction de classe, cf. 1 Co 11, 17-34, d'origine, de sexe et de statut social, cf. Ga 3, 28) ne se présentent pas seulement comme une nouvelle proposition dans le monde hellénistique. Sa diversité correspond au pluralisme d'une société ouverte et en découle en grande partie. La conception chrétienne de la liberté n'est, en somme, définissable que comme l'ensemble des interprétations qui, dans la multitude des écoles hellénistiques, se réclament de l'enseignement, de la mort ou de la résurrection de Jésus.

les conflits de la liberté

Le constat de la diversité des conceptions néotestamentaires de la liberté n'est pas d'abord l'affaire de l'approche moderne, historique et critique, des théologies paulinienne et johannique. Le problème de la pluralité est posé, de la façon la plus aiguë, par les auteurs du christianisme primitif. Il l'est, explicitement, sur les deux plans des systèmes de convictions des mouvements chrétiens et des pratiques communautaires. La *Première épître de Pierre* fournit, dans les dernières années du premier siècle, l'attestation des débats autour des normes de comportement chrétien :

« Soyez soumis à toute institution humaine, à cause du Seigneur ; soit au roi, en sa qualité de souverain, soit aux gouverneurs, délégués par lui pour

8. Corpus Hermeticum. Tome I, traités I-XII. Texte établi par A. D NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, 1960 (Association Guillaume Budé), pp. 14-16 = Poimandrès, Traité I, 21-26.

punir les malfaiteurs et louer les gens de bien. Car c'est la volonté de Dieu qu'en faisant le bien vous réduisiez au silence l'ignorance des insensés. Comportez-vous en hommes libres, sans utiliser la liberté comme un voile pour votre méchanceté, mais agissez en serviteurs de Dieu. Honorez tous les hommes, aimez vos frères, craignez Dieu, honorez le roi » (1 P 2, 13-17).

Cette exhortation au conservatisme pourrait choquer le sens critique, au même titre que la recommandation parallèle de *Romains* 13, 1-7, dont elle dépend visiblement. Ce serait négliger la perspective qui lui est propre. Son objet n'est pas de fonder une philosophie politique, mais d'assurer pragmatiquement la pratique de la liberté chrétienne. La confrérie des communautés chrétiennes et le partage ouvert de la table constituent une double transgression des jugements de valeur de la société hellénistique, indiquée explicitement dans le texte déjà cité de Ga 3, 28. Les femmes sont reconnues comme membres à part entière dans les maisons des églises chrétiennes. La promotion sociale qui leur est offerte n'est pas seulement un programme théorique, mais une réalité, comme le montrent tant la recommandation de Phoebé en Rm 16, 1-2 que les mentions de collaboratrices missionnaires de Paul (Prisca, Rm 16, 3 ; 1 Co 16, 19 ; Evodie et Syntichè, Ph 4, 2-3). Ce qui vaut pour le statut de la femme est aussi vrai, dans la communauté chrétienne, de celui des membres des classes inférieures. On le voit non seulement dans la requête présentée dans l'*Epître à Philémon*, mais aussi indirectement dans les mesures préconisées par 1 Co 11, 17-34. Aussi bien 1 Co 7, 14-21 que Ep 4, 15 - 5, 9 expriment la conscience du conflit entre les valeurs règnant à l'intérieur des maisons chrétiennes et celles ayant cours en dehors. Aussi bien Paul que l'auteur de l'*Epître aux Ephésiens* développent par conséquent une double éthique sociale : celle qui concerne l'espace communautaire, et celle destinée à régir les relations des chrétiens avec leurs maîtres, conjoints ou supérieurs non chrétiens. L'exhortation de *1 Pierre* 2, comme les mises en garde des épîtres pastorales contre le danger de désordre engendré par les débats doctrinaux (1 Tm 1, 3-11 ; 6, 20 ; 2 Tm 2, 18), relèvent de l'auto-censure des communautés qui, par le comportement exemplaire de leurs membres, entendent prévenir les réactions de la société contre les chrétiens (visée apologétique) et ménager l'extension des réseaux (visée missionnaire) [9].

9. Cf. Gerd THEISSEN, « Vers une théorie de l'histoire sociale du christianisme primitif », **EThR** 63, 1988, pp. 199-225.

La *Deuxième épître de Pierre* présente l'autre volet des conflits, à savoir celui de la pluralité théologique. Non sans une certaine lourdeur, l'expéditeur de cet écrit du deuxième siècle met en garde ses destinataires contre les enseignements concurrents : « Ces gens (des « faux docteurs ») sont des fontaines sans eau et des nuages emportés par la bourrasque : les ténèbres obscures leur sont réservées. En effet, débitant des énormités pleines de vide, ils appâtent par les désirs obscènes de la chair ceux qui viennent à peine de s'arracher aux hommes qui vivent dans l'erreur. Ils leur promettent la liberté alors qu'eux-mêmes sont esclaves de la pourriture, car on est esclave de ce par quoi on est dominé » (2 P 2, 17-19). Il est difficile, si l'on veut faire la part de la polémique, de reconstituer, au travers de l'argumentation de l'ensemble de l'épître, le point de vue de ceux qu'elle considère comme ses adversaires et ceux de ses destinataires. Ce qui est certain, c'est que ce que ces derniers considèrent être la liberté chrétienne n'est, selon les conceptions de l'auteur, qu'une parodie de liberté. Contre ces théologiens, l'auteur se prévaut de l'autorité de Pierre. S'il est vrai, comme on l'admet généralement, qu'il s'agit de gnostiques, sa position est difficile. Les gnostiques, eux aussi, se réclament de l'autorité de Pierre. Le Seigneur ressuscité prend Pierre et Jacques à part, selon la *Lettre apocryphe de Jacques* [10], pour leur transmettre les révélations secrètes qui ne pouvaient être comprises durant son existence terrestre. Dans la *Lettre de Pierre à Philippe,* il dévoile de sa voix céleste les mystères des origines du monde et du salut [11]. Dire que la *Deuxième épître de Pierre* s'appuie sur l'autorité apostolique pour contrer la gnose serait, on le voit, inexact. La réalité est plus complexe : et les uns et les autres s'en prévalent, à leur manière respective. Les gnostiques ayant mis à profit le genre littéraire des entretiens du Ressuscité pour fonder leur tradition, 2 P 1, 16-18 remonte dans le temps du Jésus terrestre pour revendiquer le témoignage de la voix divine de la transfiguration (2 P 1, 17-18 ; cf. Mc 9, 2-8).

Le rôle central joué par le concept de liberté tant dans le débat éthique que dans la controverse doctrinale nous conduit à cette

10. **L'épître apocryphe de Jacques (NH 1, 2) ; L'acte de Pierre (BG 4)**, par Donald ROULEAU et Louise ROY, Québec, 1987 (BCNH, Section « Textes » 18).

11. **La lettre de Pierre à Philippe**, texte établi et présenté par Jacques E. MENARD, Québec, 1977 (BCNH, Section « Textes » 1).

troisième thèse : la thématisation néotestamentaire de la liberté n'a pas seulement été un outil opératoire, fourni par l'hellénisme, pour penser le christianisme. Elle est aussi un point de réfraction des conflits qui ont déterminé son évolution dans/dès les deux premiers siècles.

L'ensemble des données conflictuelles du problème se trouvent rassemblées dans les deux expressions, forgées par l'*épître de Jacques,* de la *Loi parfaite de la liberté* (Jc 1, 25) et de la *Loi de liberté* (Jc 2,12). Les deux expressions désignent tout simplement l'Evangile comme indicatif et comme impératif. Le fait que l'auteur ait recours à un ensemble aussi sophistiqué de métaphores pour en rendre compte reflète l'ensemble des débats jusqu'ici esquissés. Que l'Evangile soit présenté comme Loi prend à contre-pied les définitions pauliniennes du christianisme [12], que l'épître entende s'opposer à Paul ou, ce que je crois plutôt [13], à un type d'interprétation du paulinisme à la fin du premier siècle, cela récuse implicitement une compréhension de l'Evangile comme libération de la Loi. La liberté est au contraire indissociablement liée à la Loi. L'idée est fournie par le stoïcisme lui-même : la liberté humaine ne peut résulter que de l'observance et du respect des lois de la nature qui régissent le monde. Il ne s'agit cependant pas ici de n'importe quelle loi, mais de la Loi *parfaite.* L'expression distingue en Ps 19, 8 la Loi du Dieu d'Israël des lois des nations. Elle qualifie sans doute ici la tradition chrétienne (cf. Mt 5, 17-48 ; 11, 28-30 ; 22, 34-40, etc.) [14].

Cette dernière remarque nous ramène à la double question de départ, à savoir celle des compréhensions chrétiennes de la liberté, dans leur diversité et leur particularité dans le monde hellénistique, et aux deux théologiens néotestamentaires vraiment responsables de sa thématisation : Paul et Jean [15].

12. Voir, dans ce cahier, l'article de Paul-Gerhard KLUMBIES.

13. Argumentation détaillée dans François VOUGA, **L'épître de saint Jacques,** Genève, 1984 (CNT XIIIa), pp. 83-85.

14. Discussion dans F. VOUGA, **op. cit.**, p. 65-66 ; Franz SCHNIDER, **Der Jakobusbrief,** Regensburg, 1987 (RNT), p. 51.

15. Abstraction faite des textes déjà cités de Jc 1, 25 ; 2, 12 ; 1 P 2, 19 ; 2 P 2, 19, le substantif *liberté* n'est employé, dans le Nouveau Testament, que dans les lettres pauliniennes : Rm 8, 21 ; 1 Co 10, 29 ; 2 Co 3, 17 ; Ga 2, 4 ; 5, 1.13. L'adjectif *libre* se trouve en Mt 17, 26 (dans la controverse sur l'impôt : ce sont

II

jean en discussion avec paul : essai de mise en scène

La représentation proposée ici a, comme toute représentation, un caractère fictif. Paul et Jean appartiennent à deux générations différentes du christianisme primitif : la mission paulinienne, à laquelle se rattachent les lettres de sa correspondance, s'étend du début des années 30 au début des années 60. L'évangile de Jean laisse transparaître beaucoup moins d'indications sur les circonstances de sa composition [16]. La rédaction du texte canonique n'est guère concevable avant le tournant du siècle. L'élaboration des discours et des dialogues dans l'école johannique, qui l'a précédée, n'atteste aucune influence de la théologie paulinienne. Dans la rédaction même de l'évangile, celle-ci n'a laissé aucune empreinte. La rencontre de leurs deux lignes de développement du christianisme ne s'effectue que dans leur réception parallèle par les gnostiques et par les Pères de l'Eglise qui, face à face, les citent et les commentent [17]. La discussion entre Paul et Jean n'a pas eu lieu. Si elle a eu lieu, elle n'a pas laissé de traces. Elle est une construction de l'interprète intéressé à la thématisation chrétienne de la liberté.

la liberté comme décision

Un premier point de rencontre de la conversation imaginaire qu'il s'agit de mettre en scène ici concerne le lieu de la liberté. Les deux interlocuteurs en présence sont bien, à cet égard, hommes de

des étrangers que les rois de la terre perçoivent leurs impôts ; les fils, eux, sont libres), dans le texte déjà mentionné de 1 P 2, 16, dans l'opposition classique homme libre/esclave (Ep 6, 8 ; Col 3, 11 ; Ap 6, 15 ; 13, 16 ; 19, 18), mais, dans un sens théologique, en Jn 8, 33.36 et chez Paul : Rm 6, 20 ; 7, 3 ; 1 Co 7, 21.22.39 ; 9, 1.19 ; 12, 13 ; Ga 3, 28 ; 4, 22.23.26.30.31. Le verbe *libérer* n'est attesté que chez Jean (Jn 8, 32.36) et chez Paul (Rm 6, 18.22 ; 8, 2.21 ; Ga 5, 1).

16. Hypothèses et discussions dans François VOUGA, « The Johannine School : A Gnostic Tradition in Primitive Christianity ? », **Biblica** 69, 1988, pp. 371-385.

17. En ce qui concerne la réception de la théologie johannique, voir Jean-Michel POFFET, **La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains**, Fribourg, 1985 (Paradosis XXVIII) ; Elaine H. PAGELS, **The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John**, Nashville, 1973 (SBL Monograph Series 17).

l'hellénisme. Cette manière de considérer les choses n'est toutefois qu'une approche superficielle. Si la liberté, pour Jean comme pour Paul, est l'affaire d'un choix et d'une décision dans sa manière de comprendre son existence, ce n'est pas seulement en raison du déplacement déjà évoqué, ramenant les aspirations de l'être humain au domaine plus ou moins maîtrisable de la sphère personnelle. Ce n'est pas non plus simplement dû à la situation de pluralisme philosophique et religieux qu'offre, probablement pour la première fois dans la civilisation occidentale, le *melting pot* culturel de l'Empire romain. La raison tient en fait essentiellement à la conception qu'ils développent, chacun de leur côté, du christianisme.

Les interlocuteurs de Jésus, dans le discours de révélation johannique, ont pris une première décision : celle de croire en lui (Jn 8, 30). Il n'est guère besoin de chercher loin pour comprendre ce que Jean entend par là. Ils ont adhéré aux prétentions de celui qui se présente comme l'Envoyé du Père, descendu chercher quiconque croit en lui pour lui donner la vie éternelle (Jn 5, 19-30 ; 6, 36-65, etc.). Cette première décision, cependant, ne suffit pas. Visiblement, une seconde est requise d'eux, qui semble, à lire l'évangile, demeurer problématique : il s'agit de rester dans la parole du Révélateur (Jn 8, 31). Les raisons de cette insistance apparaissent en Jn 6, 60-71 : le narrateur a déjà fait l'expérience de disciples qui ont suivi l'enseignement du Maître, mais qui ont ensuite renoncé. La liberté est dès lors à ce double prix : que les auditeurs pris à partie adhèrent aux propositions du Fils qui leur dévoile le Père, et qu'ils se montrent fidèles à l'initiation qui leur est offerte.

La double condition ainsi définie laisse voir, à elle seule, que la tradition de l'évangéliste ne partage pas l'optimisme affiché par les prédicateurs cyniques ou par les moralistes stoïciens. Ces derniers pensaient pouvoir tabler, comme le faisait Socrate, sur la raison et sur la volonté humaines, aptes à discerner les bonnes décisions et à les prendre. Pour Jean, l'être humain, malgré sa raison et sa volonté, est d'en-bas, du monde (cf. Jn 8, 23). Il demeure dans l'obscurité, aussi longtemps que la lumière ne lui est pas révélée (Jn 8, 12). La liberté n'est pas un choix laissé à la discrétion de l'individu. Elle ne peut résulter que d'un appel, qui est celui du Fils de Dieu descendu du ciel. Cela encore, cependant, ne suffit pas. Le Fils a certes été envoyé afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle (Jn 3, 16-17). Mais tous ne croient pas. Ceux qui sont de la lumière

viennent à la lumière, tandis que ceux qui sont des ténèbres fuient la lumière et, dans leur esquive, provoquent sur eux le Jugement (cf. Jn 3, 18-21). Une solution simple de cette difficulté consisterait à expliquer que ceux qui n'adhèrent pas ou renoncent en ont tout bonnement décidé autrement. Jean ne procède pas ainsi. Ce serait faire peu de cas, sans doute, de la nécessité du Révélateur, qui seul donne la condition de la liberté. Si tous ne viennent pas à la lumière, c'est que le Fils a reçu pour mission de donner la vie *à ceux que le Père lui donne* (Jn 6, 39.40.44.65). En d'autres termes : la liberté est promise à ceux qui croient, c'est-à-dire à ceux qui ont reçu de croire. Cela n'implique pas que soit levée l'exigence de la décision. Celle-ci est cependant interprétée à partir du système de conviction du christianisme johannique, qui se comprend comme la communauté qui, dans le monde, a été retirée du monde par le Révélateur descendu du ciel [18].

Dans notre discussion fictive, Paul déclarerait sans doute son accord sur deux questions décisives. La première concerne l'événement de Jésus comme moment déterminant de l'histoire spirituelle de l'humanité. Toute l'histoire de Jésus est focalisée dans l'instant de la Croix. Celle-ci est décrite comme la mise en échec de la recherche humaine d'une justification obtenue dans l'accomplissement des œuvres (Ga 3, 13) et comme la *manifestation de Dieu* : Dieu se révèle à la Croix comme celui qui n'a jamais justifié l'existence humaine autrement que par sa grâce, qui ne la justifie pas autrement et qui ne la justifiera jamais autrement (Rm 3, 21-31). Ce renversement de l'image de Dieu définit la compréhension que la liberté paulinienne a d'elle-même. Celle-ci est d'abord libération de l'existence sous la Loi (Ga 4, 21-31 ; 5, 1.13) et de la domination de la puissance du péché (Rm 6, 15-23 ; 8, 1ss.18-30). Pour Paul comme pour Jean, la place de la liberté est celle de l'individu, et son thème, encore plus clairement que dans le quatrième évangile, est l'anthropologie. Là s'arrêtent, cependant, les parallélismes.

La première divergence, qui est due non seulement au genre littéraire des lettres pauliniennes, adressées à des destinataires déjà plus ou moins convaincus par l'Evangile paulinien, mais aussi au système de pensée de l'apôtre, concerne le *temps de la liberté*. La

18. Cf. Wayne A. MEEKS, « The Man from Heaven in Johannine Sectarism », **JBL** 91, 1972, pp. 44-72.

liberté paulinienne n'est pas seulement promise à ceux qui suivent l'initiation du Révélateur, comme chez Jean. Elle est déjà la réalité dont Paul et ses destinataires vivent : ils ont été libérés (Rm 6, 18.22 ; 8, 2 ; Ga 5, 2) et sont donc d'ores et déjà libres (Rm 6, 20 ; 7, 3 ; Ga 4, 21-31). C'est que la liberté, pour Paul et pour Jean, représente deux choses différentes. Elle est pour Jean libération du monde et retour vers le Père (Jn 12, 32), tandis qu'elle relève chez Paul du don déjà accompli et de l'éthique qui en découle pour le présent (cf. 1 Co 7, 17-24). La conséquence de cette première différence touche au rapport de la décision individuelle des croyants à la destinée de la création. Le monde n'a un sens positif, chez Jean, que parce que le Père y envoie son Fils pour en libérer ses élus [19]. Il en va, pour Paul, bien autrement. Selon une conception héritée de la pensée stoïcienne, la création elle-même, dans son ordonnance, laisse percevoir la volonté de Dieu (Rm 1, 18-32 ; 2, 1-3, 8) et, dans son impatience, attend la manifestation des enfants de Dieu (c'est-à-dire : la manifestation de sa justice, Rm 8, 18-30 ; cf. Rm 1, 18 et 3, 21). Alors que le johannisme développe une pensée ésotérique, l'apôtre réfléchit la décision de la liberté devant l'horizon du monde.

les ennemis de la liberté

De par lui-même, le concept de liberté requiert un complément : la liberté n'est saisissable que définie, explicitement ou implicitement, comme liberté *de*. Elle part du présupposé que le sujet pourrait ne pas être libre et être lui-même assujetti aux hasards et aux nécessités de sa situation. Paul, on l'a vu, est très explicite à ce sujet. La liberté résulte de la libération, dont lui-même et ses divers destinataires ont fait l'expérience, de l'existence sous la Loi et du péché. Le lien entre les deux thèmes n'apparaît pas nécessairement au premier abord.

L'apôtre l'élabore lui-même dans une analyse développée en *Romains* 7. En quoi la Loi et le péché font-ils affaire commune, dans la mesure où la fonction de la Loi serait précisément de résister à l'emprise du péché ? La réponse à cette question s'élabore en deux temps. Le premier est l'histoire d'une tromperie, qui n'est, en somme, que l'expérience de la répétition du récit de Genèse 3. En soi, le

19. Analyse des emplois de *kosmos* chez Jean : N. H. CASSEM, « A Grammatical and Contextual Inventory of the use of *kosmos* in the Johannine Corpus with some Implications for a Cosmic Theology », **NTS** 19, 1972, pp. 81-91.

commandement est saint, juste et bon. Mais le péché s'est saisi/se saisit de la Loi pour conduire à la mort (Rm 7, 7-12). La seconde partie tente d'effectuer l'analyse du phénomène. L'existence (le *je*) se trouve pris dans la dialectique malheureuse suivante : ce qu'elle veut faire, elle ne le peut pas, et ce qu'elle veut éviter, elle l'accomplit. Confrontée à l'exigence du commandement, elle se trouve en effet divisée en elle-même. D'un côté, elle reconnaît la légitimité de l'impératif oui lui est adressé. De l'autre, elle se découvre régie par une autre Loi qui détermine son *faire*. D'où vient cette situation ? Du détournement que le péché opère de la Loi à l'intérieur du sujet lui-même (Rm 7, 13-25). Comment sortir de ce cercle vicieux ? Plus le *je* tente de résister au péché à l'aide de la Loi, plus il se trouve enfoncé sous le péché. La solution ne peut être trouvée qu'en sortant du système. C'est ce qui est rendu possible, selon Rm 8, 1-3, par la manifestation de la Croix : libérée de l'obligation de la Loi, l'existence est du même coup libérée de l'emprise du péché. Libérée de l'emprise du péché, elle est rendue à même d'accomplir les impératifs de la Loi (Rm 8, 4). Dans ce sens, Christ est aussi bien le but que la fin de la Loi, l'un présupposant l'autre et réciproquement (Rm 10, 4).

De quoi la liberté paulinienne est-elle liberté ? Une première réponse serait : de la Loi ; on a vu, cependant, que ce n'est qu'une apparence du problème. Ce qui est en jeu, c'est la relation de l'individu (du *je*) avec la Loi. La Loi elle-même n'est pas en cause (selon l'épître aux Romains en tout cas ; il en va autrement dans les essais d'explication de Ga 3, 19-29), pas plus que la continuité qui lie l'Ecriture de l'Ancien Testament à l'événement christologique. Abraham est le modèle (dans l'épître aux Galates) et le père (dans l'épître aux Romains) des croyants, parce qu'il illustre le rapport de liberté à la Loi que préconise l'apôtre. En langage systématique : l'Ecriture bien comprise, c'est-à-dire relue à partir de l'événement de la Croix, témoigne de la justice de Dieu sans la Loi (cf. Rm 3, 21) ; réciproquement, l'Evangile restaure la Loi comme impératif éthique de la liberté (cf. Rm 3, 31).

Pour Jean aussi, l'anthropologie est le lieu où la question de la liberté doit être discutée. Pour lui aussi, l'existence humaine est un champ déterminé par des puissances qui s'opposent. Cet accord sur le *serf arbitre*, déjà enregistré, ne doit pas faire oublier les différences de perspective. La liberté johannique n'est pas, comme la liberté

paulinienne, libération de soi-même, mais libération du monde d'en-bas, des ténèbres, du mensonge et de l'erreur. Les Juifs de la narration prétendent être fils d'Abraham et n'avoir, pour cette raison, aucun besoin de libération (Jn 8, 33) [20]. Selon le point de vue du récit d'initiation, ils ont sans doute raison dans leur première affirmation. Mais Abraham, comme Jacob (Jn 4, 4-26) et Moïse (Jn 6, 32-59), appartient à l'histoire de ce monde. Leur prétention à n'avoir jamais été asservis par personne est illusion. L'histoire du salut dont ils se prévalent n'est d'aucune pertinence dans le monde de représentation de l'évangéliste pour lequel ne s'oppose au péché de ce monde que la révélation du Fils descendu du ciel. Ils sont d'en-bas, et le fait qu'ils soient d'en-bas se confirme dans leur refus des promesses du Révélateur. En fait, ils sont du diable (Jn 8, 44), parce qu'ils se réclament d'être les fils d'Abraham pour rejeter la vérité alors qu'Abraham lui-même s'est réjoui à la perspective de la libération promise (Jn 8, 40-41.56-58).

L'ennemi de la liberté est, pour Paul, le *je* lui-même, lieu de la mainmise du péché sur l'indicatif de la grâce et sur l'impératif de la compréhension de soi qui en découle. Pour Jean, l'ennemi de la liberté est l'ignorance, l'incompréhension et l'incrédulité qu'illustrent tour à tour les Juifs et le monde devant l'appel du Révélateur : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'Homme, vous saurez que Je Suis et je ne fais rien de moi-même, mais, ce que m'a enseigné mon Père, je le fais » (Jn 8, 28-29). Le drame de l'Evangile est que la Lumière est venue dans les ténèbres, mais que le monde a préféré les ténèbres à la Lumière (Jn 1, 5 ; 3, 19-21).

« Je vais remonter vers le lieu d'où je suis venu. Mais vous, quand je me suis hâté de partir, vous m'avez rejeté et, au lieu de m'accompagner, vous m'avez poursuivi. Prêtez plutôt attention à la gloire qui m'attend et, quand vous aurez ouvert votre cœur, écoutez les hymnes qui m'attendent là-haut dans les cieux » (**Epître Apocryphe de Jacques**, NHC I, 2, p. 14 1, 20-29).

20. Le rôle « négatif » des Juifs dans l'évangile de Jean s'explique, à l'intérieur du récit lui-même, par les conflits attestés entre le cercle johannique et la synagogue (cf. Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2). Le scénario le plus probable est le suivant : des sympathisants (païens) de la communauté juive se sont ralliés ou ont été tentés de se rallier aux communautés johanniques. Les menaces d'exclusion rapportées par l'évangéliste font écho aux menaces de non-retour possible adressées à ces renégats.

l'avenir de la liberté

Aussi bien les promesses johanniques de la liberté que la proclamation paulinienne s'accompagnent de recommandations qui en sont la condition ou la conséquence, et qui définissent des normes de comportement dans lesquelles s'extériorisent les systèmes de conviction en présence dans notre mise en scène imaginaire.

Les recommandations du quatrième évangile, qui consistent en l'appel à rester fidèle aux paroles du Révélateur (Jn 8, 31), sont largement commentées par le second entretien d'adieu de Jésus avec ses disciples (Jn 15-17) [21]. Le genre littéraire est celui du testament laissé par le Maître pour assurer la continuité du mouvement après son départ. La mise en scène a, là aussi, un caractère fictif, et l'on admet généralement que le rédacteur a repris ici des entretiens du Ressuscité (tels que l'on peut en lire dans l'*Epître Apocryphe de Jacques* ou dans le *Dialogue du Sauveur,* NHC III, 5) élaborés par la tradition de révélation johannique [22]. Trois thèmes conjoints y sont développés, qui rapprochent sans doute l'école johannique des docteurs mis à l'index par la *Deuxième épître de Pierre*. Le premier est l'injonction adressée aux disciples de rester dans l'initiation du Révélateur, de sorte que celui-ci reste en eux et qu'ils portent du fruit (Jn 15, 1-8). Le second réside dans la version johannique du commandement d'amour (institution : Jn 13, 34-35 ; développement : Jn 15, 9-17). Le commandement est qualifié de « nouveau ». La raison en est que la tradition de révélation n'entend pas reprendre à son compte le précepte vétérotestamentaire et chrétien hellénistique de Lv 19, 18 ; Mc 12, 28-34 ; Rm 13, 9 ; Ga 5, 14, mais lier au retour du Fils vers le Père une règle qui assure l'identité du cercle

21. La seconde partie de l'évangile (première partie : l'envoi du Fils dans le monde, Jn 1-12 ; seconde partie : le retour du Fils vers le Père, Jn 13-21) commence par deux entretiens de Jésus avec le cercle de ses disciples. Le premier (Jn 13-14) est composé essentiellement de dialogues. Il se termine par la transition de Jn 14, 31. Le second en reprend les thèmes sous la forme de discours de révélation (Jn 15-17).

22. Le récit johannique fait intervenir des *nous* (Jn 1, 14.18 ; 3, 11 ; 9, 4 ; 21, 24, cf. 1 Jn 1, 1-3.5 ; 4, 6.14) représentant, sans doute, le groupe porteur de la tradition de révélation développée successivement dans l'évangile, sous l'autorité du disciple bien-aimé (Jn 21, 24-25), et dans les épîtres (sous l'autorité, dans les deux dernières, de l'Ancien).

johannique après le départ du Révélateur. De même que le Père a aimé le Fils, le Fils a aimé les disciples que le Père lui a donnés, et les disciples sont appelés à s'aimer les uns les autres. Le commandement d'amour mutuel qui régit les rapports communautaires a pour fonction de maintenir l'unité du cercle des élus que le Fils est venu chercher dans le monde et qui constitue, dans le monde, mais comme n'étant plus du monde, la communauté céleste [23]. Cela nous amène au troisième thème, développé dans la révélation confidentielle de la prière sacerdotale : que les adeptes du mouvement johannique restent dans le Révélateur et qu'ils s'aiment les uns les autres, atteste, par l'unité qu'ils manifestent, l'unité du monde céleste et leur unité avec le monde céleste (Jn 17, 9-26). Alors que le Révélateur n'est plus dans le monde, eux sont encore restés dans le monde (cf. 1 Jn 4, 17). Leur participation à l'amour et à l'unité du Père et du Fils manifeste d'ores et déjà leur véritable appartenance.

Il n'est guère besoin d'insister longuement sur les points de désaccord que fait valoir ici la mise en scène de notre débat fictif. La liberté se définit tout d'abord, pour Paul, comme liberté par rapport à la Loi. L'analyse proposée par l'épître aux Romains a déjà permis de prendre en compte l'enjeu anthropologique de cette thèse. L'épisode que rapporte l'apôtre dans l'épître aux Galates (Ga 2, 11-14) et la thématisation qu'il en fait (Ga 2, 15-21) en montrent la pertinence sociale. La limite de la liberté chrétienne est donnée, pour Paul, par la restauration discriminatoire des exigences de la Loi. Qu'est-ce qui est remis en jeu par les émissaires de Jacques qui s'insurgent, à Antioche, contre le fait que judéo-chrétiens et pagano-chrétiens fassent table commune ? Pour les délégués venus de Jérusalem, le christianisme est à comprendre comme un mouvement de réforme à l'intérieur du judaïsme. Seule une fidélité exemplaire des Israélites à la Tora est à même de préluder à la miséricorde eschatologique de Dieu à l'égard des païens. L'Eglise n'est ainsi à même d'accomplir sa vocation missionnaire qu'en se distinguant strictement du monde non-juif.

Cette compréhension de la foi chrétienne s'inscrit dans la continuité directe de la vision prophétique du Second Esaïe ou du livre

23. Pour l'interprétation de la sotériologie johannique, voir Ernst KÄSEMANN, **Jesu letzter Wille nach Johannes 17**, Tübingen, 1966.

des Jubilés. Pour Paul, Christ est fin de la Loi. Il n'y a plus ni Juif ni Grec, ni homme ni femme, ni homme libre ni esclave. La Croix définit le monde de la mission paulinienne comme société ouverte. Constitutif de celle-ci est le pluralisme encouragé par l'apôtre (voir sa collaboration avec Apollos, qui représente visiblement des traditions de théologie sapientiale qui ne sont pas les siennes, cf. 1 Co 1, 4 ; 16, 12), la mise à profit des diversités (voir ses collaborations avec Timothée et, pour la collecte, avec Tite) et la reconnaissance mutuelle. C'est la défense de cette conception de l'église comme société ouverte, fondée sur la thèse de la justification, qui explique la mise en garde contre l'exigence des judéo-chrétiens (Ga 2, 11-14 et 5, 1-12), la rupture avec Barnabas (Ga 2, 11-21), la protestation contre les missionnaires hellénistiques qui mettent en cause la collecte (et par là la manifestation de l'unité des églises, 2 Co 12, 14-19) et, fondamentalement, l'affirmation du christianisme comme libération des exigences discriminatoires de la Loi [24].

la liberté et le commandement

Le second point de désaccord, qui est lié au premier, touche aux rapports de la liberté à l'éthique. Le commandement d'amour ne sert plus de principe d'identification, comme chez Jean et comme, d'une certaine manière, chez Matthieu (Mt 5, 43-48), mais d'orientation de l'éthique. Comme la tradition hellénistique reprise tant par les évangiles synoptiques que par l'*Epître de Jacques*, Paul cite Lv 19, 18. L'amour préconisé n'est pas limité aux frères (et sœurs ?), comme dans les confréries johanniques, mais règle l'ensemble des relations interpersonnelles, selon le principe d'élargissement figuré par la parénèse de Rm 12, 1 - 13, 7. Le rapport logique du commandement d'amour à l'indicatif de la liberté est thématisé, de façon parallèle, en Ga 5, 13-14 et en Rm 13, 8-10, selon la dialectique : justifiée par la grâce de Dieu, l'existence est libérée de la Loi, de

24. Une claire distinction entre assertions et jugements de valeur, telle qu'elle est opérée selon les règles de la logique formelle par R. M. HARE (**The Language of Morals**, Oxford, 1952), conduit à un constat surprenant : l'Epître aux Philippiens met bien en garde contre des gens dont elle déjuge les points de vue (3, 2ss), mais ne mentionne aucun fait les concernant. La question doit rester ouverte : Paul a-t-il des adversaires à Philippes, ou le ton de polémique, dont la fonction est d'introduire la présentation que l'apôtre fait de lui-même, ne vise-t-il qu'un danger potentiel ?

sorte que le chrétien est libre de toute chose. Or, libéré de toute chose, il est asservi à la justice (cf. Rm 6, 15-23). Les présupposés des recommandations de l'éthique sont ainsi posés, en même temps qu'est remplie la condition d'accomplir la Loi. Quelles sont ses exigences ? Elles sont définies dans la proposition : celui qui aime a accompli toute la Loi. En découle la seconde thèse de la liberté chrétienne : par le commandement d'amour, le chrétien est asservi à tous.

françois vouga

échanges

Mai 1989 N° 232

LES CHRÉTIENS ET LA RÉVOLUTION

Eglise et Révolution ..... *Marc Boissieu*

Pensée politique et catholicisme .... *Christian Baboin-Jaubert*

Pourquoi l'Eglise ne serait-elle pas une démocratie ? ..... *Pierre de Locht*

L'autonomie du politique dans le protestantisme ..... *Marcus Kreis*

Le numéro : 20 F. - ECHANGES, 49 rue du Fbg Poissonnière - 75009 PARIS

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1989/3

Pierre Luigi DUBIED, L'avenir de la mort
Daniel LYS, Contre le salut par les œuvres dans la prédication des talents

Doctorats HONORIS CAUSA
à la Faculté de Théologie Protestante de Paris

Laurent GAGNEBIN, A Mme Madeleine Barot
Madeleine BAROT, Ethique et conjoncture
Jean-Daniel DUBOIS, A M. James Barr
James BARR, La foi biblique et la théologie naturelle
Françoise SMYTH, A Mgr Georges Khodr
Georges KHODR, La communication du message en terre d'Islam
Olivier ABEL, A M. Paul Ricœur
Paul RICŒUR, Eloge de la lecture et de l'écriture

LA CRÉATION

André BIRMELÉ, Création et procréation
Jean-Louis KLEIN, L'homme à l'image de Dieu

13, rue Louis-Perrier 34000 MONTPELLIER CCP 268-00 B Montpellier
Prix de ce numéro : 45 FF (franco 50 FF)
Abonnement : France 120 FF - Etranger 140 FF

ÉTVDES

Juin 1989

Birmanie, quelle démocratie ?
La démocratie chrétienne en France
Vassili Grossman
L'expérimentation sur l'homme
Paysans en Amérique latine
Juifs de France aujourd'hui
Théologie des religions et pluralisme

Etudes, 14 rue d'Assas - 75006 Paris
Le numéro : 40 F (Etranger : 46 F)

la liberté de penser dieu autrement :
paul et la théologie

Paul n'a pas inséré sa christologie dans le cadre d'un discours sur Dieu déjà constitué : aucune théologie disponible, ni celle du judaïsme, ni celles des premiers chrétiens, ne pouvait lui convenir. Il a donc pris la liberté de modifier profondément le sens de certaines formules que lui léguaient ces traditions. Ainsi oriente-t-il vers une doctrine du salut les formules chrétiennes qui liaient le Père à la résurrection de Jésus. Il change aussi la portée des expressions juives relatives au Dieu Unique. L'apparente continuité que manifeste son vocabulaire ne doit pas faire oublier ces discontinuités qu'il introduit dans le sens des formules théo-logiques. Et Paul manifeste ainsi, dans sa pensée même de Dieu, cette liberté qu'il atteste par ailleurs pour tout chrétien.

Pour qui veut réfléchir au sens de la liberté chez Paul, le terrain de l'éthique semble s'imposer. Il faudrait alors s'interroger sur la signification pour lui de la Torah, la Loi juive, et développer les fondements christologiques de l'éthique paulinienne.

L'étude qui suit va procéder tout autrement. Elle est consacrée à un thème *théologique,* au sens strict de ce mot. Nous nous intéresserons au discours de Paul sur Dieu. Nous montrerons comment cette conception de Dieu se situe par rapport aux discours juifs et chrétiens que connaissait l'auteur des Epîtres. Nous verrons ainsi comment, au cœur même de sa réflexion théologique et dans son rapport avec les traditions judéo-chrétiennes, Paul met en œuvre ce qu'il entend par « liberté ».

le point de départ

Le christianisme primitif n'aurait développé aucune compréhension de Dieu qui lui soit spécifique, mais il n'aurait fait que perpétuer la pensée du judaïsme sur ce point : telle est l'opinion largement répandue parmi les théologiens. Il aurait uniquement introduit comme son *proprium* la confession que Jésus est le Messie, la compréhension de sa mort comme événement de salut et la foi en

sa résurrection [1]. De même, pour Paul, on affirme fréquemment que la christologie est au centre de sa pensée : il l'insère dans le cadre d'une notion de Dieu déjà constituée, qu'il reçoit de la tradition, quitte à ce que le cadre théologique lui-même soit modifié au besoin en raison de l'événement du Christ [2].

Quant à nous, nous soutenons la thèse opposée : Paul présente justement dans ses discours sur Dieu une conception originale. Il la développe en se situant, que ce soit pour s'y rattacher ou pour s'en distinguer, par rapport aux manières de parler de Dieu du christianisme primitif et du judaïsme qu'il retravaille constamment [3]. La visée de son débat avec la tradition chrétienne apparaît nettement aux endroits où il réutilise dans son argumentation des formules traditionnelles : il les transforme de telle sorte qu'elles correspondent à ses propres intentions ; ainsi, en les introduisant dans un nouveau contexte, il les réinterprète. Sa relation au discours juif sur Dieu devient particulièrement claire lorsqu'il en reprend des *theologoumena* (des propositions sur Dieu), les met au service de son propre point de vue et, de temps à autre, va même jusqu'à retourner leur signification première. Ainsi s'exprime la liberté de Paul envers la tradition théologique qui lui a été transmise. Il faut l'illustrer par quelques exemples.

1. H. CONZELMANN, **Grundriss der Theologie des Neuen Testaments**, 1987 [4], 178 ; H. D. BETZ, Art. « Theos », **EWNT** II, 1981, 346-352 ; F. HAHN, « Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament », **Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus**, Festschrift R. Haubst, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Band 13, 1978, 281-291.

2. Cf. E. FASCHER, Art. « Gott. Im Neuen Testament », **Religions Geschichte in Gegenwart** II, 1958 (Studienausgabe 1986), 1715-1717 ; F. J. SCHIERSE, Art. « Gott. Im Neuen Testament », **LThK** IV, 1960, 1078-1080 ; W. THÜSING, « Das Gottesbild des Neuen Testaments », **Die Frage nach Gott**, hg J. RATZINGER, (Quaestiones Disputatae 56), 1972, 59-86 ; W. SCHRAGE, « Theologie und Christologie bei Paulus und Jesus auf dem Hintergrund der modernen Gottesfrage » **Evangelische Theologie** 36, 1976, 121-154.

3. Pour de plus amples renseignements, je renvoie à ma thèse de doctorat : **Die Rede von Gott bei Paulus vor dem Hintergrund des Gottesverständnisses in den vorpaulinischen Traditionen und jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit**, Bielefeld-Bethel, 1988.

1

paul et la tradition du christianisme primitif

Paul rassemble dans ses lettres une série de formules du christianisme primitif dans lesquelles il est question de Dieu. Il s'agit d'une formule de résurrection, transcrite sous différentes formes en 1 Th 1, 10 ; Ga 1, 1 ; 1 Co 6, 14 ; 15, 4.15 ; 2 Co 4, 14 ; Rm 4, 24.25 ; 6, 4.9 ; 8, 11 a.b ; 10, 9 [4]. Sa forme de base est la suivante : « Dieu a ressuscité Jésus (d'entre les morts) » ; ou sous forme participiale : « celui qui a ressuscité Jésus (d'entre les morts) » [5]. Au passif, on a : « Christ a été ressuscité d'entre les morts » ; ou dans une construction participiale : « Christ, ressuscité d'entre les morts ».

La formule d'expiation en Rm 3, 25-26a présente un autre élément traditionnel. A cela s'ajoutent la formule « Dieu est unique » de 1 Co 8, 6, celle où Jésus est présenté comme victime expiatoire (Rm 4, 25 ; 8, 32), ainsi que l'hymne au Christ de Ph 2, 6-11. Déjà à ce stade pré-paulinien, toutes ces formules parlent de Dieu dans le cadre de sa relation à Jésus ou au Christ. Ce qui manque encore ou, du moins, est faiblement exprimé, c'est une relation immédiate aux êtres humains. Certes, on trouve bien ça et là une visée sotériologique (concernant le salut) dans des ajouts du genre de « pour nous » (Rm 8, 32) ou « pour nos fautes » (Rm 4, 25), mais elle reste finalement formelle et secondaire, comme si elle venait s'ajouter à une expression close sur elle-même pour en tirer une application. La relation du croyant à Dieu ne s'y reflète pas encore expressément. Dans les formules traditionnelles, le rapport entre Dieu et le Christ est de subordination : Dieu apparaît comme le sujet actif, Jésus ou le Christ comme l'objet de l'action divine. Dans ce type de relation, le concept de « Dieu » en tant qu'absolu est « christianisé » pour ainsi dire après coup.

Si, dans le détail, la réception de ces formules par Paul laisse voir des différences, leur remaniement exprime bien une intention cohérente. Tout d'abord, l'intérêt de Paul se concentre sur la soté-

4. En 2 Cor 5, 15 ; Rm 7, 4 et 8, 34, Paul suit la formule traditionnelle.

5. Il n'est pas certain que l'expression « *d'entre les morts* » ait fait primitivement partie de la formule à la forme active.

riologie. Ce n'est pas l'événement du salut comme fait du passé, Dieu ayant alors agi dans le Christ, qui caractérise sa prédication, mais l'homme présent qui est actuellement atteint par le salut de Dieu. Au centre de sa réflexion, il y a l'actualisation de l'acte de Dieu dans le Christ et son appropriation par les hommes. Comme dans les formules pré-pauliniennes, Paul continue de définir Dieu par le Christ. Mais il explicite sa christologie dans une sotériologie ; ainsi fonde-t-il sotériologiquement la compréhension christologique de Dieu qu'il partage formellement avec la tradition qu'il utilise.

Dieu, compris à partir du Christ, est considéré sous l'aspect de sa bienveillance salutaire pour les hommes. Paul explicite ce don du salut dans les catégories de la justification (Rm 3, 25-26 ; 5, 1.9), de la réconciliation (2 Co 5, 18-21 ; Rm 5, 10-11) ou dans la ligne de la théologie de la croix (Ph 2, 8). En dépassant la formule célèbre de Rudolf Bultmann, « chaque allégation sur Dieu... (est) en même temps une allégation sur l'homme et inversement » [6], nous devons constater qu'ici Paul ne parle pas uniquement de Dieu en parlant de l'homme. Il parle tout aussi peu de Dieu pris en lui-même quand il adopte la perspective de l'action de Dieu dans le Christ, à l'inverse de la tradition qui le précède. Il parle de Dieu sous l'angle du salut donné à l'homme et il explique le contenu et les modalités de ce salut à partir de l'événement du Christ.

II

l'interprétation nouvelle de la tradition juive

Face à la tradition juive, Paul prend position de façon différenciée : à la fois il s'y attache et s'en détache. L'emploi de l'expression « *Dieu est unique* » en est un exemple caractéristique.

En 1 Co 8, 4.6 et Rm 3, 30, Paul reprend le terme courant dans les écrits juifs [7] ; mais il ne veut justement pas dire que les juifs et les chrétiens parlent du même Dieu. Les contextes dans lesquels il parle du Dieu unique montrent plutôt que la séparation avec la compréhension juive de Dieu est en train de se faire.

6. R. BULTMANN, **Theologie des Neuen Testaments**, 1984 [9], 192.
7. En Ga 3, 20, le contexte est différent.

1 Co 8, 4 et 8, 6 sont étroitement liés. La négation des idoles ne se fonde pas sur l'affirmation théorique du monothéisme. Ici, Paul ne reprend pas purement et simplement une affirmation comme celle de Dt 6, 4 ; tout au plus garde-t-il un lien formel avec elle [8]. Il ne s'arrête pas non plus à définir le contenu conceptuel du mot « Dieu » tel que la tradition du christianisme primitif le comprenait. Cette tradition liait déjà l'expression courante « Dieu est unique » à la confession de « l'unique Seigneur Jésus-Christ ». Désigner Dieu comme le père de Jésus-Christ, c'était lui donner une qualification christologique. La relation entre Dieu et Christ était de subordination et elle résultait du rapport différent de chacun d'eux avec la création et avec la rédemption.

Mais ici Paul va plus loin. Ce qu'il veut dire en parlant du Dieu unique découle du début du v. 6. Avant la formule traditionnelle, il emploie la tournure « mais pour nous ». Ainsi il applique de manière immédiate le contenu de la tradition aux chrétiens : ceux-ci ont un rapport salutaire avec Dieu compris à partir de Jésus-Christ. Le « Dieu unique » de la formule est interprété au sens de Dieu « pour nous », à savoir en relation avec les croyants.

Avec cette nouvelle notion de Dieu, Paul parvient à le comprendre d'un point de vue sotériologique et christologique. Bien que la formule pré-paulinienne ait déjà conçu Dieu à partir du Christ et que la dimension sotériologique n'en ait pas été absente (elle s'exprimait par : « nous sommes par lui » et « nous sommes pour lui »); la nouveauté de la pensée paulinienne est évidente : Dieu est saisi à partir de sa relation de salut avec l'homme croyant. Paul assume ainsi l'interprétation christologique de Dieu selon la tradition dont il est l'héritier, mais il en fait porter tout le poids sur l'agir salvifique de Dieu.

Si l'on passe maintenant à l'épître aux Romains (v. 3, 30), la compréhension de la formule « Dieu est unique » y est préparée par les deux versets précédents. La forme passive « être justifié » (v. 28) renvoie à Dieu comme à celui qui justifie l'homme. Du côté de l'homme, c'est la foi qui correspond à cet acte de Dieu. Si la foi seule établit la relation entre la justification de Dieu et l'homme, Dieu n'est alors identifiable que comme celui qui justifie par la foi.

8. Cf. A. LINDEMANN, « Die Rede von Gott in der paulinischen Theologie », ThGl 69, 1979, 357-376, 365.

Or, pour Paul, la foi est liée à l'événement du Christ [9]. C'est pourquoi il interprète aussi la justification en termes christologiques, le Dieu qui justifie étant celui qui agit en Christ pour le salut des hommes. Ce Dieu s'ouvre à l'homme dans la foi.

En ce qui concerne les hommes, l'interprétation christologique de la justification par Dieu conduit à niveler la diversité des présupposés anthropologiques ainsi que les différences nationales et religieuses. La foi qui s'adresse au Christ ouvre pour tous les hommes, sans distinction, l'accès au Dieu justificateur. Concrètement, l'acte de Dieu qui justifie par le Christ met en échec l'accès exclusif que les juifs sont censés avoir au salut grâce à la loi. La possibilité d'entrer en relation avec le Dieu justificateur, sans les œuvres de la loi, est donnée par la foi à chacun, y compris à celui qui jusqu'ici était considéré comme païen, indépendamment de sa provenance. Sur cet arrière-plan, Paul parle expressément de Dieu au v. 29. L'assertion sur la justification de l'homme par la foi qualifie maintenant la notion de Dieu [10]. Dieu n'est plus réservé à un groupe particulier d'hommes, les juifs. Son acte de justification qui est offert à tout homme dans la foi et sans les œuvres de la loi, fait de lui le Dieu de tous, des juifs et des païens.

Le v. 30 renoue avec la compréhension de Dieu acquise au v. 28. La proposition relative du v. 30b indique que le Dieu unique est celui qui justifiera par la foi les circoncis et, au moyen de la foi également, les incirconcis. Par la formule courante « Dieu est unique », Paul peut se référer à un consensus. Mais en même temps, c'est lui qui donne son sens plénier à cette expression : en effet, dans une perspective monothéiste, il va de soi qu'il n'y a qu'un seul Dieu, pour les juifs et pour les païens. Mais parce que, selon la conception juive, il faut être en possession de la loi pour avoir accès à Dieu, seuls les juifs en sont capables : Dieu ne serait que le Dieu des juifs, les païens resteraient exclus. C'est pourquoi, selon Paul, c'est précisément la confession au Dieu qui justifie les juifs et les païens de la même manière, sans les œuvres de la loi, qui donne toute sa valeur à l'affirmation traditionnelle de la foi : « Dieu est unique ».

9. Cf. R. BULTMANN, op. cit., 316-317 .

10. Le simple renvoi à Dt 6, 4 et au *shema* d'Israël ne sert à rien pour comprendre le concept de Dieu chez Paul.

Il n'est vraiment le Dieu unique de tous les hommes que s'il rejoint les deux parties de l'humanité par la même action salvatrice.

III

continuité et discontinuité

Quant aux traditions dont Paul est l'héritier, on peut observer que, dans son discours sur Dieu, il se réfère aussi bien aux formules du christianisme primitif qu'aux formules traditionnelles juives. Il se rattache aux deux courants, mais il prend ses distances par rapport à chacun d'eux de manière significative. Sa liberté envers la tradition, même sur le thème central de la conception de Dieu, prend naissance dans sa compréhension de l'événement du Christ. Ce n'est pas le Christ qui est interprété à partir d'une notion préétablie de Dieu, mais l'inverse : Dieu doit être compris à partir du Christ. La théologie nouvelle de Paul part de la connaissance de la relation par laquelle Dieu sauve l'homme et qui a son fondement dans l'événement du Christ. Pour Paul, Dieu est cette relation qui prend forme et contenu par le Christ.

Ici se pose la question de la continuité et de la discontinuité de cette compréhension de Dieu par rapport à l'Ancien Testament et par rapport au judaïsme. Une continuité au sens d'une reprise de la conception juive de Dieu est exclue, du fait de la réinterprétation sotériologique et christologique de Dieu. Comme le montre l'usage de la formule « Dieu est unique », on ne peut parler de continuité avec le judaïsme que du point de vue de l'histoire des traditions, mais nullement pour le contenu. Si Paul peut reprendre cette tournure, c'est parce qu'il la comprend autrement que les juifs confessant le Dieu unique, et qu'il l'interprète en fonction du salut et du Christ.

A travers le Christ, Paul en est venu à reconnaître Dieu comme celui qui entre en relation de salut avec l'homme. A partir de là, il concède aux juifs leur zèle pour Dieu, tout en remarquant que ce zèle « est sans connaissance » (Rm 10, 2) : ce qui signifie qu'il *oppose* sa propre connaissance de Dieu à celle des juifs. Il en est convaincu, il y a discontinuité entre les deux théo-logies. C'est seulement en regardant en arrière que la foi peut retrouver une continuité avec la conception juive de Dieu. Rétrospectivement, l'apôtre constate que Dieu a toujours été tel qu'il s'est révélé en Christ. Mais à cette

continuité correspond la reconnaissance d'une discontinuité apportée par l'exercice actuel de la foi : d'où la séparation avec la manière juive de parler de Dieu. On ne peut parler de Dieu que comme lui, ainsi qu'il l'a compris à travers le Christ. La perspective juive, selon laquelle la relation entre l'homme et Dieu est médiatisée par la loi laisse, à son avis, les hommes en dehors du salut.

Malgré cette prise de position très nette par rapport au judaïsme sur la question de Dieu, parler d'un « antijudaïsme paulinien » serait d'une faible valeur heuristique. Car, sur ce point, Paul prend une position semblable à l'égard de ce courant et à l'égard du christianisme primitif. Il se rattache aux deux courants, mais il élabore en même temps une théo-logie nouvelle qui s'écarte d'eux. C'est son interprétation de l'événement du Christ qui lui donne, même sur la question de Dieu, la liberté d'aller vers une compréhension qui lui est propre. *

paul-gerhard klumbies

* Je remercie Philippe Kneubühler et Eberhard Schwarz pour la traduction de ce texte.

réflexions sur la liberté

émancipation, indépendance, obéissance

*La pensée philosophique de la liberté s'inscrit ici dans un parcours vers la conquête de la liberté heureuse. On part de l'*émancipation, *cette phase du non. Dans une dimension collective s'ouvre alors l'accès à l'*indépendance. *Pour l'homme qui est « né libre », le chemin va vers cette nouvelle forme de liberté qu'est l'*obéissance *: acceptation de la liberté d'autrui comme limite de la mienne ; déprise de moi pour entrer dans le jeu de l'autre ; libre acceptation de la loi à laquelle, comme autrui, je suis soumis. Au delà se découvre l'obéissance à une personne : pour le chrétien, l'accueil de celui qui est Amour permet que s'harmonisent enfin ces deux requêtes fondamentales, la liberté et le bonheur. La liberté heureuse passe par l'obéissance.*

La liberté est sans doute l'une des postulations les plus fondamentales de l'homme moderne. Non seulement elle se pose comme le premier des droits de l'homme, mais c'est l'histoire mondiale elle-même qui apparaît comme chargée du sens du « devenir libre » de l'humanité, et c'est par la liberté qu'aujourd'hui l'homme se définit et se comprend ; c'est pour la liberté qu'il est le plus immédiatement prêt à mourir.

Cette vue générale permet de développer une première conséquence. Il y a deux antithèses dans lesquelles la conscience moderne vit le plus essentiel de la condition humaine : l'antithèse de la liberté et du déterminisme — que nous appellerons l'antithèse « théorique » —, et l'antithèse « pratique » de la liberté et de la servitude. C'est parce qu'elle est conscience de l'ensemble des déterminismes qui pèsent sur l'homme qu'elle est une conscience malheureuse ; et parfois si malheureuse qu'elle en oublie qu'il y a plus de bonheur à se « déterminer », donc à se couper de certains choix, que d'être en constant état de choisir. Et c'est parce qu'elle fait l'expérience, en soi ou par autrui, de la servitude, qu'elle est une conscience révoltée.

Ce constat, dont le raccourci ressemble fort à un bilan spirituel, ouvre pourtant sur une interrogation. L'appétit de *bonheur*, qui ne

s'est jamais démenti en humanité, peut-il s'articuler à une semblable postulation de liberté, si celle-ci est de soi porteuse du tragique de l'existence ? Effectivement, de deux choses l'une. Ou bien il faut reconnaître au tragique que signale la liberté un étrange goût de bonheur — celui qu'Albert Camus attribuait à Sisyphe, ou que Sartre convertissait en ironie mordante. Ou alors, il faut que la liberté, par quelque aspect de sa réalité, touche aux conditions d'un bonheur de joie ou d'abandon, sans pourtant se démentir comme liberté. C'est à ces questions, et à la conquête d'une liberté heureuse, que nous vouons ce modeste travail.

I

de l'émancipation

Dire avec Rousseau que l'homme est né libre, c'est affirmer que la liberté est constitutive de l'homme. « Libre » signifie alors qu'étant un *esprit,* ou un être spirituel, il n'est pas l'esclave ou la simple résultante de déterminismes cosmo-biologiques — que reproduiraient diversement les formes irrationnelles, ou de pure motivation de puissance, des déterminismes socio-politiques ultérieurs. Autant dire que l'homme est toujours déjà, ontologiquement — ce que signifie *né,* dans la formule de Rousseau —, émancipé de la nature en tant que système de déterminismes nécessitants. Ce n'est que dans la liberté que l'homme peut avoir à la nature une relation elle-même spirituelle, la relation dont Rousseau parle comme d'un retour à une vérité essentielle.

« L'homme est né libre » : cette formule donne donc à penser que, selon sa nature propre, l'homme est un être émancipé de la nature déterminante, mais que chacun doit en quelque sorte ratifier cette émancipation dans son existence singulière et par ses choix politiques. De même qu'Aristote enseigne que chaque individu doit devenir personnellement ce qu'il est déjà génériquement, la postulation rousseauiste laisse entendre que l'individu doit effectuer existentiellement — pour son compte propre et dans l'entente sociale — ce qu'il est déjà essentiellement. C'est en entrant dans un processus d'émancipation que la liberté donnée, ou de nature, peut devenir une liberté réelle, effective et pratique.

En ce sens, Rousseau est l'un des piliers de la théorie moderne de la liberté. Mais pourquoi, dans ce contexte où la figure de Rousseau est évoquée à très gros traits, parler d'*émancipation* ? Pour la raison très simple que la pratique, juridique à Rome, par laquelle un enfant ou un esclave passaient de la dépendance à l'indépendance, de la tutelle du père, ou du maître, à la seule dépendance de sa volonté et des lois de la Cité, est le paradigme de tous les processus d'accession à la liberté, de tous les processus de *libération*.

raison et maîtrise

Ce processus de libération qu'est l'émancipation peut, il est vrai, revêtir deux formes passablement antithétiques. La première forme est celle de l'apprentissage de la domination de la nature, ce qui équivaut au passage de la position d'esclave à celle de maître de la nature. Dans ce passage « civilisateur » (dont Hobbes et Rousseau ont aussi donné la formule politique), la *raison* apparaît comme l'instance même de la maîtrise, et comme le lieutenant de l'esprit. C'est alors le rationalisme qui s'impose, jusqu'à nous, comme l'idéologie de cette émancipation.

D'autre part, cette libération par la raison est censée réaliser culturellement ce que l'homme est ontologiquement, en figeant la définition de l'homme comme « animal raisonnable ». Or, cette maîtrise a largement engendré son propre contraire, à savoir de nouvelles formes de servitudes que nous appelons « structurelles ». La rationalité de la maîtrise ayant induit un système considérable de moyens et de finalités qui impliquent une gestion sociale rigoureuse, c'est la Société qui vient à hériter — d'abord sous forme de la souveraineté de l'Etat, puis sous forme des nombreuses modalités de la puissance économique — d'une liberté qui apparaît aux individus comme une nouvelle source de servitudes. Les individus sont contraints, pour s'insérer dans le système de la société industrielle, de se soumettre à une logique d'organisation et de production finalement plus contraignante que ne le sont les lois de l'Etat. Contrevenir aux lois, c'est affronter une sanction pénale ; se soustraire à la logique du système, c'est se condamner à la marginalité.

L'émancipation de ce système de techno-structures a notoirement revêtu la forme d'un « retour à la nature », soit sous les aspects d'une contre-culture (« alternative », comme on dit en Allemagne), soit

sous la forme, proprement impuissante, d'évasions aux visages multiples, soit encore sous la forme, raffinée ou vulgaire, de la révolution sexuelle.

Nécessairement vouée à l'irrationnel, ou contrainte d'inventer une nouvelle rationalité, cette seconde émancipation *d'une part* emprunta à la première (c'est-à-dire à l'émancipation de l'*Aufklärung*) les armes de la critique, notamment sous l'égide de l'école de Francfort. Mais les armes de la critique furent aussi celles du terrorisme organisé, qui devait inventer, sous les traits d'un Prolétariat imaginaire, le sujet du processus d'une émancipation dont il prétendait tirer sa justification. *D'autre part*, on a vu s'engendrer jusque dans le domaine de la science, une conception nouvelle du travail de la recherche, et une nouvelle représentation du rapport entre la raison et l'esprit. Le *New Age* de la science n'est pas, par ailleurs, sans relation avec l'Art Nouveau et les engouements pour les vertiges de la Vienne de 1900.

Mais peut-être la forme la plus spectaculaire de la seconde émancipation — après celle des Juifs, qui donna son statut moderne à la notion d'émancipation, et qui fournit à Marx le modèle de l'émancipation de l'humanité — est l'émancipation de la femme. Son histoire est celle-même de l'émancipation moderne en général. Cherchant à se libérer en tant qu'être humain, la femme a d'abord rencontré l'obstacle de la soumission à l'homme (père ou mari), puis l'obstacle de sa condition domestique sans débouché sur un marché du travail supérieur vraiment socialisé, et enfin l'obstacle de sa féminité biologique et des contraintes de la maternité. Après avoir invoqué l'égalité de la femme en humanité et en capacités, le féminisme extrême revendique contre la propre « nature » de la femme une émancipation qui nécessairement porte l'arme de la négation jusque dans les propres racines de son être.

la phase du non

Ces émancipations, même contraires entre elles, révèlent dans la liberté un moment négatif de première importance : l'homme n'est pas ultimement déterminé par la nature ; l'homme émancipé n'est plus l'esclave de son milieu, ou un rouage du mécanisme social ; l'émancipation passe par la *critique*, qui est nécessairement la « phase du non » d'un processus qui souvent ignore l'aboutissement possible

de son déroulement ou qui le pose à l'infini d'un idéal. C'est en ce sens que le terrorisme est par excellence l'idéalisme violent.

Cette négativité de la liberté n'en est pas une déformation, un moment répréhensible ; elle n'en est pas la face maléfique, car ce n'est pas en raison de ce moment négatif que la liberté consiste en la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Elle en est l'essence même, en tant que la liberté se réalise sous les formes diverses de l'émancipation. C'est peut-être en cela aussi que réside la vérité de la logique hégelienne : la dialectique est la logique de la liberté d'émancipation en ce qu'elle est une négation d'une position « naturelle » ou culturelle, mais qui contient la possibilité de son propre dépassement.

Chez Hegel ce dépassement tend à une réconciliation de la liberté et de la nécessité. Pour aboutir à une réconciliation de la liberté et du bonheur, il faut emprunter une problématique intermédiaire : celle de l'auto-détermination et de l'indépendance, c'est-à-dire des luttes qu'elle a suscitées et qui s'inscrivent dans notre histoire comme autant d'effets de la liberté.

II

de l'indépendance

1. L'indépendance est une forme particulière de liberté, puisqu'elle concerne essentiellement les *collectivités* politiques ou religieuses. Seuls un peuple, une nation, ou une communauté de croyants, peuvent être « indépendants ». Accédant à l'indépendance, ils constituent un moi propre et prennent une identité distincte. Libéré (par exemple, d'un colonisateur ou de toute autre puissance tutélaire), un peuple ne peut pourtant articuler son identité culturelle et historique aux systèmes politiques régionaux et mondiaux qui l'environnent, qu'à la condition que cette indépendance se double du statut de souveraineté, en principe réservé aux Etats.

L'analyse de l'indépendance, en tant qu'indépendance « nationale », porte à la distinguer tant des libertés individuelles (privées ou publiques) que de la souveraineté de l'Etat. Un individu n'est jamais indépendant au sens d'un peuple ou d'une nation, car un individu ne légifère pas. Il trouve toujours des lois instituées (de droit naturel coutumier ou positif) qui posent des conditions ou des

limites à des décisions et des actions librement engagées. D'autre part, seul l'Etat est souverain. Parler de souveraineté populaire n'a de sens que dans la mesure où le peuple constitue l'assise et la substance de l'Etat. En effet, dès son indépendance un peuple peut constituer un Etat, et, par l'intermédiaire de l'Etat, se constituer lui-même souverain. Telle est l'essence de la démocratie.

2. Les mouvements de libération conduisent en principe, parfois à travers un processus d'autodétermination, à l'indépendance. Ils manifestent par une détermination qui n'est pas seulement un choix volontaire, mais qui précisément a puissance d'institution, la vocation d'un peuple (en armes) à constituer un Etat, donc à entrer dans une servitude volontaire. Pour que cette servitude demeure volontaire, il faut que le peuple passé à l'indépendance reconduise périodiquement le processus libérateur, ce qui risque parfois de le soulever contre l'Etat institué à la faveur de cette libération, si celui-ci a engendré un régime trop pesant, voire tyrannique. Si la démocratie est le régime politique qui institutionnalise le mieux cette mémoire de l'indépendance, c'est aussi — pour des raisons qui en découlent — le régime le plus sensible aux pressions de l'Etat : la démocratie oscille nécessairement, dans ses contenus, entre le « plus d'Etat » socialiste et le « moins d'Etat » libéral.

Par ailleurs, il peut se faire que la véritable démocratie exige non seulement certaines indépendances internes (comme celle du pouvoir judiciaire) dans l'organisation des pouvoirs, mais que l'Etat lui-même se libère, en tant que source du Droit et en tant que premier agent politique, des contraintes ou pour le moins des pesées de puissances économiques ou financières trop indépendantes, ou de partis trop enclins à se substituer à lui. Et selon les circonstances historiques, les peuples hésitent à savoir si leur salut est dans un Etat plus indépendant, ou dans un régime économique plus émancipé de l'Etat. Autrement dit, le problème de la liberté politique ne se limite pas à la définition des libertés des citoyens ; la question de la liberté se pose aussi et différemment lorsque l'autorité de l'Etat, les pouvoirs publics et les puissances de production et d'argent sont en jeu, c'est-à-dire en recherche d'équilibre. L'essentiel reste néanmoins, par delà cette recherche des équilibres politiques, de savoir dans quelles conditions l'obéissance aux lois nécessaires, émanant d'un législateur indépendant, reste conforme à la raison et à la morale, et ainsi à une loi et à une lumière supérieures ; donc de savoir

comment la liberté réelle peut intégrer une obéissance qui ne soit pas un agent de sa corruption, ni pour elle un signe de contradiction, mais l'indice vivant et réel de la nature même de la liberté *en tant qu'humaine.*

3. Le divorce entre les enthousiasmes de l'indépendance, trop souvent reportés sur le comportement individuel, et l'affrontement des difficultés de la vie collective régie par un Etat nécessairement anonyme et parfois outrageusement captateur des attributs de la Nation, rend dramatiquement sensible le hiatus entre le processus d'émancipation et cette autre forme de la liberté qu'est l'obéissance. Mais ce n'est sensiblement pas au niveau politique ou juridique que l'obéissance peut apparaître comme une authentique forme de réalisation de la liberté. Il faut donc dépasser ce qu'il y a de toujours contestable dans la proclamation double de l'indépendance des peuples *et* de leur nécessaire soumission aux pouvoirs et aux lois de l'Etat, pour atteindre à une obéissance qui soit à la fois une réalisation de la liberté et une condition du bonheur.

Pour ce faire, il faut surtout traverser la problématique de la soumission, marquée au sceau de la loi, pour atteindre celle de l'obéissance, marquée du signe de l'Amour.

III

vers l'obéissance

L'homme est né libre : cette proclamation n'oppose pas simplement aux contraintes sociales un individu isolé, elle ne confronte pas non plus une société lourde d'institutions irrationnelles avec une nouvelle rationalité sociale (du Contrat social à la Communication idéale) ; elle établit également entre les personnes des relations que définit la liberté elle-même : *la liberté de l'un s'arrête là où commence la liberté de l'autre.*

la libre relation à autrui

Cette description des espaces de liberté en mutuelle limitation implique, d'une part, l'entrée en obéissance sous forme du *respect* de la liberté de l'autre ; mais, d'autre part, la liberté s'y présente comme une *force,* un rôle ou un pouvoir, qui rencontre sa limite dans une contre-force, un contre-rôle ou un contre-pouvoir. La liberté ainsi

conçue et définie n'a pas de normes limitatives internes ; elle s'exprime selon un élan de spontanéité qui, encore, pourrait ressentir toute restriction comme une atteinte, mais qui se heurterait alors à la situation limite d'une liberté si entière et si solitaire qu'elle n'aurait finalement plus rien sur quoi s'exercer. C'est donc bien à l'intérieur de la socialité fondamentale de l'homme, et non dans une solitude abstraite, que peut se construire un champ de libertés dont nous disons que s'y *réalise* la liberté donnée, transcendentale, qui nous définit comme des êtres spirituels, mais qui n'est pas de soi indice d'immersion dans la société et l'histoire.

L'acceptation de la liberté d'autrui comme limite de la mienne est un moment décisif : il casse le mouvement par lequel cette limite pourrait être le motif d'une révolte irrationnelle ; et irrationnelle parce qu'elle interdirait que la liberté puisse mûrir en raison, et parce que se poserait ainsi une inimitié foncière entre liberté et communication. (C'est bien ce que signifie la condamnation du langage à laquelle aboutit finalement le Solitaire de Stirner.)

La liberté peut se développer au delà du schéma de la rencontre des forces, dans un réseau d'échanges et de communication. Ceux-ci impliquent une nouvelle capacité : celle d'entrer dans le point de vue, le projet, la position de l'autre, non pas nécessairement pour l'adopter dans son contenu, mais au moins pour l'essayer comme point de vue alternatif au mien. La caractéristique de cette attitude « dialogique » est dans la capacité du sujet de se libérer de ses propres positions, au moins à titre expérimental, en vue d'un gain de rationalité du système communicationnel. On peut appeler « ironique » cette liberté de distance hypothétique à l'égard de soi-même. Elle recouvre un champ de réflexion qui va de Socrate à Kierkegaard. C'est pourtant à Pascal que je voudrais emprunter les éléments essentiels d'une systématisation de ce passage de la reconnaissance de la « force » établie dans la liberté de l'autre, à la capacité « spirituelle » d'entrer dans le jeu de l'autre en relâchant la pression de ma position, établie sur le regard que je prends de l'ensemble des perspectives dans lesquelles je me situe.

Pascal pose « l'esprit » à « distance infinie » de la « force ». Ce qui nous intéresse ici est l'aspect « scientifique » ou « théorique » de cette déprise, par laquelle un sujet entre, d'une manière très spéculative, dans la perspective de l'autre. Alors que la liberté-force fait

encore allusion à cette forme intériorisée et subjective de la « nature » que représente la puissance que j'exerce sur autrui, tout en acceptant que la puissance qu'il exerce sur moi limite mes initiatives et me renvoie à moi-même, la liberté-esprit opère un renversement de tendance, puisque le sujet se déprend de soi et se déplace, au moins par « empathie », vers la position de l'autre, éventuellement au point d'entrer dans une relation négative avec soi-même ; l'auto-critique au profit de l'autre est en effet une forme supérieure de la liberté.

Cet échange dialectique peut encore se dépasser dans ce qui est une forme ultérieure de la liberté : la liberté d'obéissance à la loi en ce que celle-ci représente l'intérêt général auquel autrui et moi-même nous sommes communément soumis.

la libre soumission à la loi

La loi ne peut se présenter comme telle qu'à un esprit libre. Telle est, très exactement, la position de Socrate dans la « Prosopopée des Lois ». La notion de loi n'a de sens que pour des esprits libres : les esprits serfs ne peuvent y reconnaître que le visage de l'ordre auquel il faut se soumettre, à la limite en esclave. Autrement dit, la loi, en ce qu'elle exprime ce qui est juste, ne s'adresse comme telle qu'à un esprit capable de se libérer de son intérêt immédiat et individuel — que représente pour Socrate la possibilité, que lui offrent ses amis, de se soustraire à l'injuste justice d'Athènes —, pour entrer dans cette perspective d'ensemble qui s'appelle l'Ordre des choses, de la Cité, de la Communauté humaine.

Il faut être libre pour vivre intelligemment cette exigence d'un Ordre qui transcende les intérêts sectoriels ou particuliers, et que l'Etat devrait toujours être en mesure de faire prévaloir. Il y a dans cette obéissance à la loi quelque chose qui consonne à la liberté dialogale, en ce que, là aussi, je dois dépasser mon point de vue individuel pour entrer dans la préoccupation du tout et pour épouser le sens du bien commun. Mais il y a là, également, quelque chose qui dépasse la dimension dialogale, car la loi n'exprime pas seulement une « perspective » générale dans laquelle je dois entrer, pour laquelle j'ai à me libérer et vers laquelle j'ai à m'ouvrir, mais un *impératif* dont la rationalité en soi (*ratio rerum = ordo rerum*) n'a de sens et de vérité que pour un esprit, donc pour une liberté d'intelligence.

La démocratie n'a pas d'autre sens fondamental que de conjoindre dans un système politique les deux dimensions constitutivement humaines de la raison et de la liberté. Pourtant, d'une part, l'idée du « gouvernement par le peuple » n'est qu'une variante, passablement *utopique*, d'une théorie de l'organisation du pouvoir. Elle manque trop de profondeur philosophique pour résister à des critiques de fond, et dépend de trop de facteurs contingents (par exemple, de l'extension des techniques de communication) pour pouvoir prétendre à une validité universelle. Et d'autre part, cette utopie reflète et révèle une évidence : à savoir que même la soumission à la loi ne permet pas de joindre à la liberté, sans faille aucune, une autre détermination fondamentale de l'homme. Jusque dans l'Etat de droit et la démocratie idéale, l'homme réel est divisé entre liberté et raison.

la libre obéissance à une personne

C'est ici que l'on se heurte, par rapport au projet de réconcilier liberté et bonheur, à une interrogation critique : qu'en est-il du bonheur dans cette conjonction toujours plus étroite de la liberté et de la loi, ou de la liberté et de la raison ? Cette question fait tout l'intérêt du stoïcisme, où l'on voit interférer l'un sur l'autre un bonheur de pacification et la conformité au Logos universel, qui est à la fois l'Ordre universel théorisable et la loi commune praticable par l'homme. Or, ce bonheur de pacification semble bien se résoudre dans celui d'une sérénité que guette une secrète tendance à se retirer sur soi, au point que la raison, par principe ouverte sur l'ordre universel, doit s'accorder à un bonheur que finalement chacun doit goûter dans la solitude du moi. De l'un à l'autre, la loi commune propose des conditions de bonheur trop universelles pour être vécue personnellement en toute liberté, ou pose une liberté si individuelle qu'elle se désharmonise de la raison commune.

Il faut donc creuser en direction d'une liberté d'obéissance non à une loi mais à une personne, telle qu'en elle, selon la fameuse définition de Boèce, le particulier (*individua substantia*) et l'universel (*rationalis natura*) coïncident parfaitement. Et d'une liberté si entière qu'elle comprend comme condition de possibilité de l'obéissance le renoncement à poser des actes libres. En d'autres termes : ce n'est qu'au moment où la liberté cesse d'être une liberté d'action pour devenir une liberté d'accueil, que cette suspension demeure une liberté. A l'obéissance à une Personne doit donc s'ajouter qu'elle est

offerte *par amour* ; c'est alors que cette liberté d'accueil sera sauve ; comme, selon Kant, à la soumission à la loi doit s'ajouter le « par devoir » pour que l'autonomie morale soit sauve.

La liberté selon l'ordre des corps, puis selon l'ordre de l'esprit, est alors dépassée par la liberté selon l'*ordre du cœur*. Pour que s'harmonisent au delà des fragilités humaines liberté et bonheur, il n'y a pas lieu d'imaginer une autre condition que celle de l'obéissance à un Amour inépuisable. Quelques reflets s'en rencontrent en humanité, mais le principe en est de foi et de charité.

conclusion : vers la liberté heureuse

Nos contemporains ne connaissent pratiquement plus que la liberté d'émancipation. L'obéissance leur paraît entachée d'une soumission ou abjecte, ou imposée du dehors, donc aliénante. Il faut pourtant admettre que, si le processus d'émancipation emprunte nécessairement les voies plus ou moins brutales ou violentes de la négation, pour finalement ne retenir que le « propre » du moi, c'est aussi la liberté définie comme « néant » qui contient la puissance de sa propre suspension.

La plus grande liberté est dans la suspension de l'exercice de la liberté dans laquelle je choisis, je me détermine ou je cherche à poser ma marque *contre* ce qui déjà existe, refusant de me laisser marquer par l'Autre. Il ne suffit pas d'opposer au « libéré de... » de l'émancipation, le « libre pour... » de l'engagement. Car l'engagement aussi peut être une manifestation de la volonté de puissance, ou une forme de liberté qui rencontre sa limite dans l'engagement de l'autre.

Obéir, c'est se laisser librement marquer ; et dans la mesure où l'obéissance se creuse par amour, il devient évident que la liberté heureuse passe par l'obéissance.

L'obéissance étant l'*éthos* de la foi, il n'y a pas de liberté chrétienne sinon dans ce que la foi a de libérateur. La *liberté religieuse* est aussi, mais non pas d'abord, le droit de choisir sa croyance. En tant que liberté de choix, la liberté religieuse entre dans le domaine des droits de l'homme. Mais lorsqu'on songe aux droits de Dieu, la liberté de l'homme est celle de se soumettre, d'aimer en se vidant de soi et en suspendant la liberté d'émancipation, qui n'est autre que la venue, nécessaire et radicalement provisoire, du moi. Car *là où je suis, Il doit venir* me libérer de moi-même.

philibert secretan

CENTRE THOMAS MORE

MICHEL DE CERTEAU ET LE CHRISTIANISME

Colloque du 22 au 24 septembre 1989

avec la participation de

Dominique Bertrand, Christian Duquoc,
Claude Geffré, Pierre Gibert, Joseph Moingt, Louis Panier,
Guy Petitdemange, Joël Roman...

une appréciation du projet théologique et mystique de Michel de Certeau, de sa pensée du christianisme contemporain ; un effort pour penser plus loin dans le sillage qu'il laisse ouvert.

Le colloque se déroulera dans le couvent des Dominicains construit par Le Corbusier à L'Arbresle, près de Lyon
Inscriptions : 500 F. Etudiants et assimilés : 50 F.
Renseignements : Centre Thomas More, BP 105, F. 69210 L'ARBRESLE
tél : 74 01 01 03

FOI et VIE

1988/5
CAHIER BIBLIQUE 27

LES PSAUMES : PAROLES SUR DIEU, CRIS VERS DIEU

A. LELIÈVRE, *Qui parle dans les Psaumes ? La ronde des paroles (Ps. 19)*
J. TRUBLET, *Le motif de la création dans les Psaumes*
F. CASSOU, *En quête de Dieu (Ps. 69)*
D. GUICHARD, *La reprise du Ps. 22 dans le récit de la mort de Jésus en Marc 15*
B. COTTIN, *Seigneur, attaque ceux qui m'attaquent !*
C. DIETERLÉ, *Plainte et louange dans les Psaumes (autour d'un livre de C. Westermann)*

A paraître :
Apport de la théologie féministe à l'exégèse **Cahier Biblique 28 1989/5**

Prix du numéro : 45 F
Abonnement : 150 F (France) 180 F (Etranger) 120 F (Pasteurs, prêtres)
FOI et VIE : 139, bd Montparnasse - 75006 PARIS - CCP Paris 274 62 F

libres en église

Vivre en Eglise et être libre, serait-ce incompatible ? Ceux qui le croient en restent à une étroite conception de la liberté, celle du choix ou du « tout est permis ». La vraie liberté, c'est d'appartenir aux autres dans les liens de l'amitié. Là se manifestent les plus profonds désirs de l'homme. On le vérifie par deux approches : la liberté du corps dans l'éthique sexuelle, de saint Paul à nos jours, qui peut manifester la vérité du don à l'autre ; la liberté de l'intelligence dans l'acceptation des dogmes, surtout Chalcédoine, qui peut mettre en mouvement la foi et ouvrir à la plus vaste des communions. Il reste à vivre cela avec une pointe d'humour britannique et en sachant que nous est offerte une extraordinaire liberté, celle d'échouer. Comme Jésus. *

« Libres en Eglise », cela ressemble à une mauvaise blague. Chacun sait que, dans l'Eglise catholique, tout est interdit jusqu'à ce que cela devienne obligatoire. L'Eglise se caractérise par l'obéissance et non par la liberté. Etre catholique, cela veut dire qu'on n'a pas le droit d'avoir des relations sexuelles avant le mariage, d'utiliser les préservatifs, de se marier si on est prêtre ou de devenir prêtre si on est femme... et qu'il faut croire tout ce que dit le pape, ou au moins le cardinal Ratzinger. Si l'on dressait une liste des organisations que l'opinion publique associe au terme « liberté », on peut penser que l'Eglise serait en queue, avec le K. G. B.

Je ne veux pas nier qu'il y ait des questions très concrètes qui touchent la liberté dans l'Eglise, des questions surtout de pouvoir : le pouvoir des évêques et des prêtres, l'impuissance des laïcs et des femmes. Mais je pense que nous devons commencer par poser une question plus fondamentale : qu'est-ce que la liberté ?

les liens de l'homme libre

Si notre société pense que l'Eglise est une organisation essentiellement opposée à la liberté, c'est, pour une part, du fait de la défi-

* Nous remercions la communauté dominicaine de Froidmont, Rixensart, en Belgique, de nous permettre de reproduire ce texte d'une conférence qui fut donnée chez elle par le Provincial d'Angleterre des Dominicains.

nition courante de la liberté. Etre libre, c'est avoir la possibilité de choisir entre des alternatives. C'est la liberté du marché, celle de choisir ce savon ou un autre. C'est tout simplement la liberté de la volonté d'un individu hors de toute contrainte. L'homme libre, c'est celui qui est libre de toute intervention d'un autre. Cette conception de la liberté est foncièrement individualiste. Elle suppose que la société est une juxtaposition d'individus indépendants, chacun doté de sa libre volonté. C'est une idée capitaliste de la liberté, chère à Madame Thatcher.

Pour citer un de mes frères dominicains, Herbert McCabe : « Notre société ne fait pas attention à ce qu'un homme pense ou à ce qu'il croit, mais elle luttera jusqu'à la mort pour qu'il ait le droit de faire ce qu'il veut ou de dire ce qu'il pense. Elle juge qu'elle aurait tort de s'occuper de savoir si la conduite de quelqu'un est bonne ou mauvaise ou si ses opinions sont vraies ou fausses. La seule chose qui compte est que cet homme soit libre de faire ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense, à condition qu'il reconnaisse la même liberté aux autres. Le seul crime est de priver un autre de sa liberté. Notre société est un libre marché des volontés comme elle est un libre marché des biens. » Si l'Eglise apparaît contre la liberté, c'est en partie à cause de cette conception capitaliste, celle de l'individu solitaire, loin de toute pression.

Il existe une autre conception de la nature humaine, plus ancienne. L'idée que la société est faite d'un ensemble d'individus négociant les uns avec les autres dans le libre marché du monde, est une idée très moderne et décevante. Or, ce que tiennent la Bible, le monde classique et la théologie, c'est que l'on n'est pas vraiment un individu en étant libéré des autres, mais en leur appartenant. Il n'y a pas de « moi », sauf par participation à toutes sortes de communautés. Je suis, littéralement, le produit de la communauté de mon père et de ma mère. Je suis façonné par ma participation à des communautés, par exemple celle des Anglais, celle des Dominicains, en y ayant des amis, des frères et des sœurs. Je suis le point d'intersection de toutes ces relations et c'est au sein de ce réseau que je suis libre.

Dans la Grèce ancienne, par exemple, l'homme libre n'était pas celui à qui personne n'avait le pouvoir de dire ce qu'il devait faire : il était l'esclave des lois de la cité. Sa liberté était d'appartenir aux autres, de participer à la direction des affaires de la cité, à des

compétitions athlétiques, à l'armée... Son esclave n'était pas esclave simplement parce qu'il ne pouvait pas suivre sa volonté propre, mais parce qu'il appartenait à un seul homme, tandis que l'homme libre appartenait à tous les autres hommes libres. La servitude de l'esclave tenait à ce qu'il ne pouvait appartenir aux autres par ce que nous appelons « l'amitié ». Être homme, c'est toujours appartenir à d'autres, mais la question est de savoir si nous leur appartenons comme un objet ou bien dans l'amitié. L'amitié est la plus claire expression de notre liberté d'hommes.

Lorsque saint Paul parle de la liberté, ce n'est jamais la simple liberté de choisir, celle du consommateur, mais c'est une liberté à laquelle on arrive par une transformation, le résultat d'une renaissance. Comme il le dit aux Corinthiens : « Le Seigneur est l'Esprit, et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. Et nous tous, qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande, par le Seigneur, qui est Esprit » (2 Co 3, 17-18). L'individu libre n'existe pas : ce qui est en train de naître est une communauté dans laquelle nous pouvons appartenir l'un à l'autre dans la liberté de l'amitié. Mais soyons ici un peu plus concret.

la liberté dans un corps

J'imagine que, pour beaucoup d'entre nous, si nous expérimentons l'Eglise comme un lieu de restriction opposé à notre liberté, c'est en lien avec la sexualité. Une image répandue de l'Eglise est celle d'une vieille tante qui donne ses ordres aux jeunes gens sur ce qui est autorisé dans un lit : pas d'homosexualité, pas de contraception, pas de sexe avant le mariage... Ce qui m'intéresse ici n'est pas de savoir si l'Eglise a tort ou a raison. Je veux examiner une question plus fondamentale : si l'Eglise prend position sur ce que font les gens derrière leurs portes fermées, est-ce une entrave à notre vraie liberté ?

Si l'on considère l'être humain dans la solitude de sa volonté autonome, alors de quel droit l'Eglise dit-elle ce qu'il peut et ce qu'il ne peut pas faire ? Quand l'évêque anglican de Ripon disait récemment qu'il n'appellerait pas à l'ordination des homosexuels pratiquants, le responsable du *Gay Christian Movement,* lui, a déclaré que c'était malsain pour un évêque de s'occuper de ce que les gens font dans leur chambre à coucher : cela ne le regardait pas.

Que faut-il en penser ? Une éthique sexuelle est-elle nécessairement une limitation de notre liberté ? J'aimerais examiner cette question en discutant un texte de la première épître aux Corinthiens où Paul essaye d'expliquer pourquoi on ne doit pas fréquenter les prostituées (1 Co 6, 12-20). Paul commence par citer ce que disent les Corinthiens : « Tout m'est permis ». La question qu'ils se posent est : « Qu'est-ce qui est permis ? ». L'être libre est alors celui pour qui tout est permis. Or, quand ils ont été baptisés, Paul leur a dit qu'ils sont devenus libres en Christ, comme il l'a dit aux Galates : « C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés » (5, 1). Serait-il en train de pédaler à l'envers en disant : « Quand je vous ai dit que vous êtes libres, je ne pensais pas à Ophélia au bordel ! » ?

En fait, Paul répond en changeant la question : au lieu de dire ce qui est permis, il demande ce qui est profitable. Le grec est même plus subtil ; il demande ce qui *sumpherei,* c'est-à-dire ce qui réunit, ce qui rassemble. Il s'agit de ce qui tient, ce qui tricote les gens ensemble. Et c'est la question juste, car le corps est ce qui nous met en relation avec l'autre.

La plupart des gens vivent leur corps comme quelque chose qu'ils possèdent. Chacun de nous a un corps, comme nous avons des vêtements ou une maison. Si nous sommes les propriétaires de ce morceau de chair et de sang, nous pouvons en faire ce que nous voulons, tant que nous n'empêchons pas les autres de faire ce qu'ils veulent avec leur propre corps : si je veux coucher avec elle et si elle ne le veut pas, alors il y a un conflit de volontés. Cette idée du corps comme une chose que l'on possède est proche de la conception de la liberté de choisir. Cela donne une éthique sexuelle de libre marché capitaliste : on dispose de son corps comme on dispose de son argent. La question fondamentale est donc alors : qu'est-ce qui est permis ? Ma liberté, c'est de faire ce que je veux avec mon corps.

Le point de départ de Paul est tout autre. Cette première lettre aux Corinthiens est une belle méditation sur ce que signifie être corporel. Cela concerne ces deux actes physiques les plus importants : celui de manger et celui de coucher avec quelqu'un, le partage de la nourriture et celui des corps. C'est pour cette raison que le centre de l'épître est consacré à l'eucharistie, dans laquelle ces deux types de partage coïncident : le repas dans lequel est offert un corps. « Ceci est mon corps, qui est pour vous. »

le pain et le sexe

Nourriture et sexualité sont centrales, parce que, de manières différentes, elles expriment comment nous nous appartenons les uns aux autres. Un repas rassemble une communauté. Et le corps, pour Paul, n'est pas une possession dont nous pouvons disposer comme nous le voulons, c'est notre manière d'être ensemble un seul corps. C'est parce que je suis corporel que je puis me donner aux autres. La juste question à propos du corps n'est donc pas ce qui est permis mais : comment puis-je me donner aux autres par ma corporéité ? Ce n'est pas la liberté de choisir, mais celle de partager ma vie avec d'autres.

Il y a une différence intéressante entre la nourriture et la sexualité. Partager un repas, c'est créer et exprimer une communauté. Si je mange des moules et des frites avec des frères, c'est une expression de notre amitié. Lorsque Paul pense aux repas, les repas dans les temples païens ou les repas eucharistiques, quand les riches s'empiffrent et les pauvres restent affamés, sa question est toujours : que disent, qu'expriment ces repas ? Ce que vous mangez et buvez n'a d'intérêt que comme communication avec les autres. Si je mange une bonne assiette de moules tandis que mon frère mange des croûtons rassis, cela dit quelque chose de notre relation. Un repas est une occasion symbolique et on juge sa valeur morale par ce qu'il symbolise. Si je mange tout seul, ou si je prends un sandwich à côté d'un étranger, ce n'est pas un péché, simplement une occasion sans grande signification.

Il est probable que les Corinthiens pensaient à la sexualité de cette façon-là. Quand ils en ont besoin, ils vont trouver Ophélia au bordel, sans que ce soit quelque chose d'important. Les organes sexuels sont comme l'estomac. Chacun formule ses demandes, mais ni l'un ni les autres n'ont une signification fondamentale. C'est l'équivalent sexuel du sandwich pris à côté d'un étranger. Comme disent les Corinthiens : « Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments et Dieu abolira ceux-ci comme celui-là ». Il en sera du sexe comme de l'estomac.

Or, pour Paul, il y a une différence. Coucher avec quelqu'un, c'est exprimer quelque chose de central de notre corporéité. Quelles que soient nos intentions, nous devenons un seul corps : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée fait avec elle un seul

corps ? Car il est dit : les deux ne seront qu'une seule chair ». Qui couche avec une prostituée se donne à elle, quoi qu'il en pense. Nos actes corporels ont une signification profonde en eux-mêmes. On pourrait croire qu'une visite à Ophélia est la simple satisfaction d'un besoin physique : « Deux drachmes, et puis c'est fini. Au revoir ma petite ! ». Mais Paul insiste : on devient une seule chair avec elle. On accomplit un acte dont la signification est niée quand on donne quelques drachmes. C'est un mensonge.

Mon intention n'est pas de discuter de morale sexuelle ni de savoir si c'est une bonne ou une mauvaise chose de coucher avec des prostituées. Si je parle de saint Paul et de la sexualité, c'est que cela illustre bien ce qu'est notre liberté, non celle qui se fonde sur la compétition et le libre marché, mais celle d'appartenir en amitié l'un à l'autre, dans cette amitié qui exprime le mystère du corps et que l'on ne découvre que par une renaissance, une mort et une résurrection. Le texte de Paul me sert alors à comprendre une question plus importante : l'Eglise est-elle un lieu où nous sommes libres ?

nos plus profonds désirs

Pensez à un petit oiseau, blotti dans un buisson. Il est libre de rester toujours dans le buisson ou de s'envoler. « Voler ou ne pas voler », se demande notre petit oiseau-Hamlet. C'est sa liberté de choix, son libre-arbitre. Mais il a une liberté plus profonde : s'il se décide à voler, il choisit la liberté, celle de l'air, celle qui lui est propre, à lui oiseau. Elle sera peut-être difficile à gagner : il se retrouvera parfois par terre dans la boue, mais cela fait partie de la découverte de la liberté du vol. Notre tâche est de découvrir la liberté de notre corps, qui est d'appartenir l'un à l'autre. Et de tenir dans ce don : « Tenez ferme, ne vous laissez pas remettre sous le joug de l'esclavage », disait encore Paul aux Galates (5, 1). Ce don de soi-même exprime notre corporéité, comme le vol exprime la corporéité de l'oiseau.

De même que l'oiseau apprend à être celui qui vole et à utiliser ses deux ailes, nous devons apprendre comment être incarnés dans nos corps. Dieu est devenu chair et sang, et nous avons la même tâche : l'incarnation est aussi notre vocation. Nous avons deux yeux, une bouche, un nez : nous pouvons apprendre comment faire un visage avec. Ces éléments de notre figure peuvent devenir un sourire

ou un masque. Ainsi, comme le corps de l'oiseau trouve la liberté de l'air, nos visages peuvent inventer la liberté du sourire. Dans le sourire, le corps exprime la liberté d'amitié.

Que dire alors de cette image de l'Eglise comme la vieille tante, toujours prête à nous dire ce que nous devons faire ? J'ai déjà laissé entendre que je ne suis pas toujours en accord avec les enseignements traditionnels de l'Eglise : je trouve qu'elle fait souvent de grandes déclarations sur les questions morales, de sorte que bien des gens qui sont dans des souffrances et des complications se sentent mis à l'écart et pas pris au sérieux. Mais, cela dit, une morale peut exprimer quelque chose de la vérité de notre liberté et de notre vie corporelle, être au service de cette liberté. Saint Jean le dit : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples, vous connaîtrez la vérité et la vérité vous fera libres » (8, 31-32). Cette vérité qui libère, cachée dans notre société, c'est celle de notre commune appartenance les uns aux autres.

Il ne s'agit pas ici de désirer ou de supprimer le désir de certaines choses. Ce serait le cas si nous n'étions que des volontés autonomes. La vérité doit nous libérer, non en supprimant nos désirs, mais en dévoilant les désirs les plus fondamentaux et profonds. D. H. Lawrence, le romancier bien connu, dans son essai *A propos de L'amant de Lady Chatterley,* l'a expliqué clairement : « Ce qui compte, c'est que les hommes et les femmes fassent ce qu'ils veulent réellement faire. Mais ici comme ailleurs (et il parle, comme toujours, de la sexualité), nous devons nous rappeler que l'homme a une double série de désirs, ceux de la surface et ceux de la profondeur : les désirs personnels, superficiels, transitoires, et les désirs intérieurs, impersonnels et grands, qui demandent beaucoup de temps pour s'accomplir. Les désirs de l'instant sont aisés à reconnaître, mais les autres, les plus profonds, sont difficiles. C'est le rôle de nos maîtres à penser que de nous parler de nos plus profonds désirs et non de faire tinter nos petits désirs à nos oreilles ».

La vérité nous fait connaître ces plus profonds désirs. Désirer comme il faut, cela suppose l'aide de l'intelligence : dans la tradition dominicaine, l'obéissance n'est jamais vue comme une soumission aveugle de la volonté. *Obedientia* vient de *ob-audire,* écouter. Pour nous, comme pour l'Eglise médiévale, obéissance et intelligence sont inséparables. Selon Herbert McCabe, « l'obéissance est d'abord un

acte d'étude, non pas l'étude d'une vérité abstraite ou spéculative comme quand on apprend la biologie ou la physique, mais l'étude d'une vérité pratique : ce qu'il faut faire en apprenant comment vivre. Pour bien des gens aujourd'hui, obéir, c'est abandonner pour un temps sa volonté propre, se soumettre, à contrecœur ou avec joie, à la volonté d'un pouvoir supérieur. Pour les gens du Moyen Age, c'était d'abord une ouverture de l'intelligence, comme dans l'étude... L'idée d'une obéissance aveugle n'a pas plus de sens que celle d'une étude aveugle. » La morale n'est pas liée à la soumission de la volonté, mais à l'entrée dans une vérité.

l'ouverture de l'intelligence

Il est probable qu'ici vous allez m'objecter : tout cela est très beau, c'est séduisant d'expliquer l'obéissance comme une ouverture de l'intelligence, mais notre vieille tante, l'Eglise, ne nous dit pas seulement ce qu'il faut faire mais aussi ce qu'il faut penser. Lorsque, comme catholiques, nous n'avons pas la liberté de l'intelligence, il n'est guère vraisemblable de décrire la tradition morale catholique comme un processus d'exploration et de recherche. Il me faut donc maintenant parler de la liberté de pensée et pas seulement d'action.

On estime souvent qu'accepter une tradition dogmatique comme celle de l'Eglise ferait perdre sa liberté de pensée. Les dogmes endorment nos intelligences en nous fournissant toutes les réponses. Mais, ici encore, ce soupçon repose sur une conception très particulière de la liberté, cette conception qui vient du marché capitaliste. Si la liberté n'est que la liberté de choisir, il est vrai qu'un catholique n'est pas tout à fait libre. Il ne peut pas dire que Jésus n'est pas Dieu, ou que la résurrection n'a pas eu lieu, ou que Dieu n'existe pas. On est certes libre de proclamer de telles choses, mais en ce cas il serait peu honnête de se dire catholique. En ce sens-là, on n'est pas libre. Or, j'aimerais suggérer qu'il existe une liberté plus radicale, une liberté de l'intelligence, comme j'ai parlé de la liberté du corps. Et les deux sont liées.

Pensez un moment à ce qu'est la foi en Dieu. Si j'affirme que je crois en Dieu, on peut dire que j'ai fait la preuve de ma liberté de choisir : j'ai fait un choix, comme un client qui hésite entre deux voitures. Mais, plus radicalement, j'ai opté pour la liberté de l'intelligence, comme l'oiseau qui se lance hors du buisson a opté pour la

liberté que lui offrent ses ailes. La foi en Dieu est l'espace de la liberté de pensée, de même que le vol exprime la liberté qui est celle de l'oiseau. Superficiellement, on pourrait penser que la foi limite la recherche, alors que, pour un athée, toutes les possibilités restent ouvertes. « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » : l'athée peut offrir toutes les réponses, tandis que le croyant reste endormi, car, pour lui, la question ne se pose plus ; il y a quelque chose plutôt que rien parce que Dieu a créé l'univers. Mais si vous êtes un bon disciple de saint Thomas d'Aquin, vous saurez que ce n'est pas du tout de cela qu'il s'agit. Dieu n'est pas une « espèce d'être » et son existence n'explique rien. « De Dieu nous ne pouvons pas savoir ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas » : croire en Dieu ne nous donne pas la réponse à nos questions, mais nous poussse au delà de toutes les réponses qui sont démasquées comme prématurées et trop superficielles.

Mon expérience est que les dogmes ont toujours cette fonction d'ouvrir l'intelligence, de refuser des réponses trop étroites. Je voudrais le montrer sur un seul exemple, le dogme de Chalcédoine.

En simplifiant, on peut dire que, au début du Ve siècle, l'Eglise connaissait deux grandes approches du mystère du Christ. Il y avait les Alexandrins, avec leur profonde conscience de la divinité du Christ, mais qui ne parvenaient pas à se représenter son humanité : il n'était pas un homme comme nous, mais un Dieu à forme humaine. Et puis les Antiochiens, qui croyaient en un Jésus pleinement homme, ayant souffert, pleuré, agonisé comme nous ; mais il leur était difficile de voir en quel sens il pouvait être Dieu. Ce n'était pas seulement un conflit entre deux christologies mais aussi entre deux visions du monde, entre deux structures sociales et politiques. D'un côté, le monde théocratique et hiérarchisé d'Alexandrie, au pays des anciens pharaons ; de l'autre, le monde démocratique de la cité grecque d'Antioche.

Le concile de Chalcédoine, en 451, a déclaré que Jésus est vrai Dieu et vrai homme, une personne en deux natures. A-t-il ainsi pris position contre la liberté de pensée ? Jusque là, on pouvait bien tenir des opinions diverses sur la personne de Jésus. Maintenant, il n'y a plus qu'une seule christologie dans le supermarché théologique. L'Eglise a parlé, la cause est entendue, les théologiens sont moins libres qu'auparavant...

En fait, Chalcédoine n'a pas fermé la question de savoir qui est Jésus. Au contraire, le concile a refusé des réponses prématurées. Alexandrie et Antioche offraient l'une et l'autre des interprétations convaincantes et des théories cohérentes du mystère du Christ. Mais Chalcédoine a demandé que l'on maintienne les deux positions en tension. Le concile nous a poussés au delà des solutions trop petites. C'était un choix pour la liberté de l'intelligence. L'oiseau théologique a pris son envol.

C'est comme avec le corps : au delà de la possibilité de rester tranquillement sur son lit, il y a la liberté de se lever, de découvrir les possibilités de ce corps et de se donner aux autres. De même, la tradition dogmatique de l'Eglise ouvre les grands espaces du mystère de Dieu et de l'homme. On peut même aller plus loin : comme je l'ai suggéré, il existe une intime relation entre la liberté du corps et celle de l'intelligence, si l'on se rappelle que la première n'est pas d'abord une question de gymnastique ou de yoga, ni la seconde une soumission aveugle.

vers la communion la plus large

On pensera peut-être que les dogmes sont seulement des propositions, une liste de vérités sèches et abstraites. Mais je suis convaincu que ces vérités nous offrent un moyen d'appartenir les uns aux autres. Elles sont l'expression linguistique d'une communion, ouvrant à la communion la plus large, celle de l'humanité. Elles expriment quelque chose de notre mystère d'êtres corporels qui peuvent partager la vie les uns des autres.

Notre culture est très consciente de l'enracinement social et culturel de tout discours, et je sais que le mien est un vrai produit de la tradition dominicaine, avec un soupçon d'humour anglais. On sait d'où je parle. Mais quand je récite le Credo et donne mon assentiment à ses propositions, je proclame que j'ai une identité plus large. Je ne suis alors plus seulement un Dominicain d'Oxford de la fin du XXe siècle, j'appartiens à la communauté des vivants et des morts, des saints et des pécheurs, à cette plus vaste famille dont les vérités de la tradition sont le sacrement. Le Credo me pousse au delà de la petite identité que me confère la société. Il exprime le mystère profond de mon « moi », comme corps qui peut appartenir aux autres, corps qui sera ressuscité.

Visitant récemment la Turquie, j'ai célébré la messe en montagne, dans une église creusée dans le roc où peut-être aucune eucharistie n'avait été célébrée depuis le VIIe siècle. Quand nous avons chanté le Sanctus avec tous les anges et les saints, je contemplais la voûte couverte de fresques d'anges et de saints aussi. Notre petite communauté d'Anglais bronzés était alors le sacrement d'une communion bien plus large, celle des vivants et des morts.

C'est pour cette raison que la tradition est essentiellement démocratique. G. K. Chesterton disait : « C'est clair, la tradition n'est autre chose que la démocratie étendue à travers le temps. Elle est une extension de l'affranchissement des hommes. Elle signifie que l'on donne une voix, un droit de vote, à la classe la plus obscure, celle de nos ancêtres. C'est la démocratie des morts. Les anciens Grecs votaient avec des pierres. Nos ancêtres votent avec des pierres tombales. Tout est bien réglé et officiel, puisque la plupart des pierres tombales sont, comme les bulletins de vote, marquées d'une croix. »

l'extraordinaire liberté d'échouer

J'ai parlé de la liberté réciproque du corps et de l'intelligence. J'ai évoqué la communion créée par la tradition morale et dogmatique de l'Eglise. Mais je vois venir les objections. Je viens d'offrir une image idyllique de cette Eglise, paradis de la liberté. *En principe,* il n'existe aucune contradiction entre la liberté et l'appartenance à l'Eglise, mais *en fait,* on éprouve l'Eglise comme un lieu de répression. *En principe,* c'est une communion en Christ ; *en fait,* c'est une institution qui exclut du pouvoir les femmes et les laïcs. *En principe,* on nous offre les grands espaces de la vérité ; *en fait,* le cardinal Ratzinger réprime celui qui va trop loin. Bref, *en fait,* l'Eglise est un fiasco, du moins pour un Anglais réaliste.

Je répondrai : oui, d'accord. Mais le fondement profond de notre liberté est précisément la liberté de faillir. Seule la foi nous donne cette extraordinaire liberté d'échouer. Notre communion dans la vérité est nécessairement une communion en échec. C'est la vérité qui nous fera libres.

La vie de Jésus fut un complet échec. Une nécessaire faillite. S'il avait visé moins haut, il aurait pu réussir. S'il avait voulu fonder une nouvelle secte, une communauté de gens bien, peut-être aurait-il réussi. Mais ce qu'il a voulu pour nous, une communion d'amour

parfait et la participation à la vie de Dieu, est irréalisable. Aucun effort humain ne peut établir une telle communion. Ce ne peut être qu'un don. Et l'échec de Jésus sur la croix est l'image de l'acceptation d'un don. La croix est la figure du don de ce que nous ne pouvons obtenir par nos efforts. Dire oui au don de la liberté de Dieu, cela prend la figure d'un échec.

Le sacrement de cet échec, c'est l'eucharistie. La Cène fut le repas d'une communauté en train de disparaître. Pierre allait renier Jésus, et Judas le trahir. La communion sera rompue, le groupe dispersé. Ce fut une communauté brisée par le péché et par la mort. Mais la Cène est l'image de l'acceptation de notre liberté de faillir.

Nous pourrions créer nos petites communautés ici ou là, d'excellentes communautés avec des gens intelligents, bons et gentils, comme nous. Nous y trouverions des satisfactions et même une espèce de liberté. Mais ce ne serait pas la liberté des fils et des filles de Dieu, celle que manifestent ces communautés qui ne connaissent jamais un plein succès. Nous avons la liberté de partager nos vies en vérité, mais cette vérité est celle du péché et de la mort. C'est la liberté d'être en communion avec des gens qui ne sont ni gentils, ni polis, ni ouverts, comme nous le sommes. Notre communion inclut l'Inquisition, les Borgias, les *monsignori* du Vatican et... nous. Nulle autre ne serait le signe de l'humanité rachetée. Rien d'autre ne serait une vraie liberté, l'amitié des fils et des filles de Dieu.

timothy radcliffe

liberté chrétienne et institution ecclésiale

Paul appelle les Galates à se libérer de la loi. Mais cette liberté se vit en Eglise, donc en référence à une institution. L'Eglise catholique ne vérifie pas aujourd'hui certaines attentes nées du Concile : elle se fait mal à l'autonomie des églises locales, à la nécessaire liberté de la pensée théologique, à l'exigence d'un régime démocratique. Elle s'accommode mieux de celui qui pèche contre elle que de celui qui la met en question. En fait, liberté et institution sont toujours l'une pour l'autre une épreuve et aussi une condition de vérité. L'Eglise est convoquée par la grâce de Dieu et cette grâce se caractérise par un désordre : la traduire en institution est un déchirement qui la fait exister. Et un Inca libre-penseur peut ici donner à penser.

Des événements ecclésiaux récents ont attiré l'attention sur une contradiction, toujours non surmontée, à l'intérieur du christianisme catholique romain, entre l'annonce de la liberté chrétienne, la défense des droits de l'homme et la logique institutionnelle.

L'Eglise catholique romaine s'est toujours refusé à une dissociation radicale entre sa réalité visible, sa forme institutionnelle, et sa visée inexpérimentable, l'advenue du Règne de Dieu. Elle n'a jamais ni identifié ni séparé l'un et l'autre aspects, elle veut les articuler. Autant il est facile d'agir ou de penser dans un cadre unitaire ou dualiste, autant il est délicat de le faire dans un schéma différencié. Si la liberté chrétienne que proclame toute Eglise chrétienne n'affectait que la relation immédiate à Dieu, elle échapperait à la complexité du rapport à l'institué. Si elle s'identifiait à l'obéissance sans faille à l'institué, elle relèverait d'une conviction simple. Mais l'Eglise catholique ne s'inscrit ni dans l'un ni dans l'autre cas de figure ; aussi la liberté chrétienne n'est-elle pas pensée selon sa condition réelle si elle est proclamée sans lien interne à l'institué. Articuler liberté chrétienne et gérance institutionnelle, c'est-à-dire refuser le dualisme, représente une des difficultés majeures du gouvernement de l'Eglise catholique et de son ecclésiologie. La liberté à l'égard de la loi, dont parle Paul, prend une acuité particulière dans une institution qui

s'affirme être le lieu où prend forme anticipée le Royaume de Dieu. Aussi est-ce essentiellement ce point que je désire quelque peu élucider, si possible, dans les pages qui suivent.

Dans ce but, en un premier moment, j'évoquerai les questions posées par la gestion actuelle de l'Eglise catholique ; en un second moment, j'indiquerai la nécessité d'une traduction institutionnelle de la liberté chrétienne ; en un troisième moment, j'en préciserai le fondement et ses conséquences ecclésiologiques.

I

liberté chrétienne et gestion de l'église catholique

Par son texte sur la liberté religieuse, le Concile de Vatican II a signifié pour beaucoup un tournant dans la politique interne et externe de l'Eglise romaine. On a voulu voir dans ce texte l'acceptation d'idéaux travaillant la société civile depuis l'époque des Lumières. L'Eglise romaine se ralliait, par cette déclaration, à la forme démocratique de la tolérance, elle reconnaissait le bien-fondé des droits de l'homme et le caractère irréductible de la liberté de conscience.

Je ne veux pas, dans un article restreint, soulever la question du bien-fondé de l'espoir mis en ce texte. Je veux seulement souligner que la question de la liberté, fût-ce sous le qualificatif « religieux », ayant été mise au centre des préoccupations d'un ajustement de l'Eglise romaine au monde moderne, il serait étonnant que cela n'ait pas d'effets institutionnels et symboliques.

En réalité, les effets institutionnels furent limités ou restreints, les effets symboliques considérables. Le jugement populaire selon lequel Vatican II ouvre une ère de liberté et de modernité dans l'Eglise est fondé sur les effets symboliques. L'allergie de la sensibilité intégriste à Vatican II s'appuie sur une estimation analogue. Beaucoup de chrétiens eurent en effet le sentiment qu'à une société close par un système hiérarchique immuable succédait une église du peuple, avec une capacité indéfinie d'invention et d'adaptation selon les défis advenants. Des transformations liturgiques, des synodes régionaux, une plus grande souplesse de la pratique sacramentale, un moindre rigorisme moral, une ouverture dogmatique assez considérable, l'œcuménisme, la rencontre des autres religions,

le succès des théologies issues du tiers-monde et de multiples autres éléments provoquèrent un tel effet de dégel que la figure du catholicisme en fut publiquement transformée. La rumeur se répandit qu'elle avait expulsé ses anciens démons. Cette euphorie ou cette nouvelle jeunesse fit oublier le poids de deux données : la stabilité institutionnelle, la dérive culturelle sécularisante.

Je ne mentionne que pour mémoire la seconde donnée, malgré son importance dans l'inquiétude actuelle des dirigeants romains. L'espoir mis dans Vatican II de redonner séduction au christianisme n'a pas été vérifié. Le mouvement culturel qui s'est amorcé il y a plus de trois siècles, mouvement exprimant un retrait à l'égard des intérêts chrétiens, n'a cessé de s'accentuer. Une certaine acceptation de la modernité par l'Eglise romaine n'a pas produit les effets escomptés. Quant à la première donnée, la stabilité institutionnelle, elle explique le retour à la centralisation présente, les moyens institutionnels de la pallier n'ayant pas été suffisamment élaborés. Vatican II a voulu insuffler une nouvelle idéologie, il n'a pas transformé l'institution pour cette tâche. Il a mis du vin nouveau dans de vieilles outres. Nous en subissons les conséquences aujourd'hui : des événements ecclésiaux en témoignent.

Ces événements mettent en lumière la difficulté d'intégrer à la gestion de l'Eglise romaine l'autonomie des églises locales, la liberté de recherche ou de pensée, le régime démocratique.

des églises locales autonomes

L'ecclésiologie de Vatican II, reprise dans les documents postérieurs comme la réponse catholique au B. E. M. [1], est habitée par la volonté de reconnaître aux églises locales leur pleine qualité d'Eglise. En effet, la représentation selon laquelle l'Eglise serait Eglise en la seule totalité de toutes ses parties, et qu'en conséquence une église locale ne serait qu'un membre partiel du tout, ne correspond pas au fait que l'Eglise est Eglise là où est prêchée la Parole de Dieu, où sont célébrés les sacrements, et où la communion avec les autres églises est réalisée. Une église locale est donc l'Eglise, et

1. **Baptême, Eucharistie, Ministère** (B. E. M.), Document de la Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises, approuvé à Lima en 1982, La réponse catholique a été publiée dans **La Documentation catholique**, t. LXXXV, 2, 17 janvier 1988, pp. 102-119.

non une partie d'Eglise. Possédant la dignité d'Eglise, elle en possède donc l'autonomie de gestion. Aussi son président, l'évêque, n'est-il pas le délégué ou le préfet d'un supérieur résidant ailleurs. Il reçoit son pouvoir de présider du sacrement même. En ce sens l'évêque est le représentant de son église, et comme l'exprime fort bien la réponse catholique au B. E. M., c'est en tant que représentant de telle église locale qu'il participe avec autorité aux assises de l'Eglise universelle, synode ou concile.

Les principes sont donc clairs, la pratique l'est beaucoup moins. En effet, par les nominations d'évêques qui représentent beaucoup plus l'opinion des bureaux romains que l'orientation ou l'intérêt des églises locales, le pouvoir central n'inscrit pas dans sa gestion les impératifs doctrinaux rappelés ci-dessus. On pourrait citer dans le même sens la confiscation par le pouvoir central des questions sur le ministère ou la morale sexuelle : les évêques n'ont pas été appelés à en débattre librement, le pouvoir central leur ayant demandé de ratifier ses propres options.

De telles pratiques créent une mentalité épiscopale en contradiction avec la doctrine exprimée. Au lieu d'être dans les assemblées universelles les avocats et les porte-parole des orientations ou des questions de leur peuple, ils deviennent dans leur église les seuls défenseurs des positions du pouvoir central, même si en privé ils ne se font pas faute d'exprimer leurs inquiétudes ou leur désaccord. Pour éviter tout conflit public entre eux, certaines conférences nationales sont tenues à huis clos. Ainsi la liberté chrétienne, dans sa forme institutionnelle, est écartée au profit d'une discipline d'essence bureaucratique.

une pensée théologique libre

Cette humiliation de la liberté épiscopale s'accompagne d'un effort pour juguler toute tentative de pensée libre. Depuis quelque temps les travaux ou recherches de théologiens qui ne paraissent pas se situer dans la ligne de la théologie romaine officielle ont été blâmés, et certains de leurs auteurs ont été sanctionnés. Cette pratique, notamment dans l'enseignement éthique, a été justifiée par le fait que le théologien catholique a pour mission de présenter, d'expliciter et de défendre les options du magistère. Le sens de ce terme est d'ailleurs fortement élargi. Dès lors, être théologien ne consiste pas

à prendre au sérieux la foi chrétienne pour l'éprouver par les défis nés de telle ou telle culture, mais à répéter fidèlement ce que d'autres, peut-être autorisés, ont dit.

Cette justification relève du raffinement lorsqu'un représentant du pouvoir central a supplié les évêques de ne pas se laisser arracher leur tâche magistérielle par les théologiens. Ainsi ce haut dignitaire, par cet avis de mise en garde, indique aux évêques que le danger pesant sur leur liberté ne provient pas du pouvoir central, qui est leur allié, mais des théologiens ou des chercheurs.

En réalité, cette justification de l'épiscopat pousse à l'extrême son humiliation. Si l'évêque est, de par la doctrine catholique, le représentant de l'Eglise locale et non le délégué ou le préfet du pouvoir central, il ne peut l'être effectivement que dans un débat libre avec les fidèles de son Eglise. Dans ce débat, il ne s'agit pas de donner une place privilégiée aux théologiens, mais seulement de reconnaître à ceux qui osent éprouver la foi, de façon méthodique, à partir des défis de leur propre culture, une possibilité de faire entendre leur spécificité. L'évêque ne représente plus son Eglise s'il n'écoute pas les différentes voix qui s'y élèvent. Un théologien qui ose parler librement, et non comme un courtisan du pouvoir, est son meilleur allié. Il met en pratique la doctrine que le pouvoir central célèbre, mais ne cesse de combattre.

une gestion démocratique

Affirmer que l'évêque est le représentant de l'Eglise qu'il préside oriente vers une certaine idée démocratique de la gestion ecclésiale. On imagine difficilement qu'entre un représentant et son peuple il n'y ait pas une articulation telle qu'elle permette à cette représentation de n'être pas purement formelle. Or, la volonté de mise au pas des conférences épiscopales par le jeu de nominations de personnes plus sensibles à la centralisation romaine qu'à l'originalité des églises locales, tend à briser ce mouvement vers la démocratie, fût-elle embryonnaire. Cette politique conduit à une tension entre les églises les plus enracinées dans les sociétés démocratiques et le pouvoir central, situation d'autant plus paradoxale que Rome ne cesse, par ailleurs, de soutenir les démocraties civiles. L'abîme entre les principes et la pratique ne cesse de se creuser, au risque de faire passer la liberté chrétienne pour une simple formalité.

II

liberté chrétienne et institution

L'évocation des tensions qui se manifestent actuellement dans l'Eglise témoigne du caractère abstrait des propos sur une liberté chrétienne sans inscription institutionnelle. Loin de moi de vouloir mettre en doute que la libération fomentée par l'Esprit ne touche pas au cœur même de la relation de l'homme à Dieu : l'Esprit donné en Jésus-Christ affranchit de la peur. Etre fils de Dieu s'oppose à être esclave. Etre fils signifie que Dieu n'est plus le Seigneur arbitraire qui agit selon son bon plaisir sans égard pour celui qu'il domine, qu'il est au contraire celui dont toute l'action vise à mettre debout devant lui, c'est-à-dire à avoir pour fils non des courtisans, mais des êtres autonomes. Cet affranchissement de la peur devant Dieu a un effet : ce n'est plus la loi qui régit la relation, mais précisément la liberté suscitée. Il est donc difficile d'enfermer dans la pure intériorité ce qui, dès l'origine, a suscité de graves tensions, sinon des ruptures, dans l'Eglise de Dieu. Dès l'épître aux Galates, la liberté chrétienne s'est affirmée être une épreuve pour l'institution. Il me faut expliciter ce point.

La liberté est une épreuve pour l'institution, mais elle ne saurait exister hors de l'institué : celui-ci la marque de sa vérité humaine. Philibert Secrétan rappelle plus haut dans son article un des principes des droits de l'homme : « La liberté de l'un s'arrête là où commence la liberté de l'autre ». Ce qui signifie en clair qu'il n'existe pas de liberté effective sans la médiation de la loi, garante de l'échange social. « Tout est permis, écrit Paul, mais tout ne convient pas ». C'est le *tout ne convient pas* qui régit la liberté effective, sinon ma liberté mettrait entre parenthèses la liberté d'autrui. La liberté n'en demeure pas moins une épreuve pour l'institution, car, sans le *tout est permis,* le *tout ne convient pas* se métamorphose en banalité : le prudhommesque deviendrait la règle. Comme le *tout est permis* se rapporte au *tout ne convient pas,* le *tout ne convient pas* mesure la qualité du *tout est permis*. Comment la liberté peut-elle s'arrêter là où commence celle d'autrui, sinon parce que celle d'autrui mesure la vérité de ma liberté ?

Quand Paul écrit que « tout est permis », il veut signifier que le Christ a affranchi de ce qui tient l'homme en servitude, le péché, et dont la loi est le révélateur. *Tout est permis* à l'homme affranchi

de son « soi aliéné », c'est-à-dire, pratiquement, à l'homme capable d'entendre la liberté de l'autre parce que justement il est libre à l'égard de soi-même.

La limite qu'est la liberté de l'autre est désignée par la loi dont l'institution est le porteur et le garant. Il faut donc que la liberté chrétienne puisse se traduire non seulement dans un affranchissement de la loi qui serait opposition à l'institué, mais dans une assomption de la loi qui conditionne la reconnaissance de la liberté d'autrui et l'échange. C'est pourquoi si l'épreuve de l'institution est la liberté, l'institution est elle-même l'épreuve de la liberté. C'est l'articulation entre l'une et l'autre qui témoigne que la liberté n'est pas formelle ou abstraite. Il nous faut maintenant préciser les requêtes institutionnelles de cette articulation.

pécher plutôt que questionner

La loi est la forme garantissant l'articulation de deux libertés et leur vérité. Encore faut-il bien comprendre qu'il ne s'agit pas de préserver la loi, mais le jeu de l'échange entre deux libertés ou plusieurs. L'institution est la règle du jeu de l'échange, elle en est la condition, elle n'en est pas la fin. Sinon, nous retombons dans la servitude à l'égard de la loi. Une réflexion impertinente éclaircira cette exigence subtile : l'Eglise a plus d'indulgence pour les pécheurs que pour les interrogateurs.

L'Eglise catholique romaine représente un système cohérent, organisé selon des lois, qui a pour fin immédiate d'assurer la capacité de durée de l'institution. La transgression des lois du système, dans la mesure où elle est acceptée comme une faiblesse ou une incapacité de maîtrise des pulsions, ne fait courir aucun risque au système : le pécheur révère la loi, même s'il ne la pratique pas ; il en admet la légitimité, même s'il est incapable de lui obéir en raison de son cœfficient personnel. L'Eglise s'inquiète peu de telles transgressions : elles sont facilement traitées dans son système puisque la pénitence y est prévue. Le pécheur joue la règle du jeu. Il en va tout autrement de celui qui interroge le système ou qui justifie telle transgression par l'intérêt porté à autrui. Le système légal est, par hypothèse, ce qui soutient l'échange entre les libertés. Le pécheur avoue y avoir été infidèle, il reconnaît donc la validité du système pour l'échange envisagé. L'interrogateur prétend, au contraire, que la mise en

question du système légal favoriserait justement ce pourquoi il prétend être sans cesse maintenu ou renforcé. Ainsi, l'Eglise ne s'offusque guère que les hommes ne pratiquent pas la loi lorsqu'ils en reconnaissent le bien-fondé, elle s'inquiète lorsqu'ils mettent en question ce bien-fondé en raison même de la visée sans cesse affirmée de l'institution : favoriser l'échange ou la communication entre libertés. La mise en question du système légal révèle que celui-ci n'affranchit plus les êtres humains pour l'échange, mais aliène.

C'est en ce sens précis que le « tout est permis » véhicule un pouvoir d'interrogation radicale, contraignant l'institution à une métamorphose constante. Si n'existait que la formule « tout ne convient pas », le système légal serait la seule mesure de l'échange entre libertés. Le « tout est permis » y insère le devenir et la nécessaire mutation. Il dérange les appareils qui n'ont de cesse de réduire la mise en question à la transgression. « On demande des pécheurs », suppliait naguère un orateur : c'est une exigence de tout repos, elle assure la permanence immobile de l'institution. Les interrogateurs requièrent que le système légal lui-même accepte sa constante et nécessaire réforme. La liberté chrétienne à l'égard de la loi prend forme historique et donc empirique dans la légitimité de la mise en question du système légal ; elle n'y satisfait pas une pulsion anarchique, elle prend au sérieux la loi comme condition de l'échange entre des libertés.

l'individualisme contre la liberté

Il est devenu banal de dénoncer l'individualisme dans nos sociétés d'Occident. On fait remarquer qu'elles ne portent intérêt qu'à la seule sauvegarde de la liberté individuelle, qu'elles n'accordent aucune attention aux contenus des choix. Ceux-ci sont réduits au statut de marchandises au sein d'un jeu de libre concurrence. La seule règle prescrite tend à devenir, sous le règne de cette idéologie individualiste, le libre échange des marchandises, qui s'impose comme le modèle de la communication entre les êtres humains. S'instaure donc un marché de libres opinions. Chacun y puise selon son désir. Chacun y est aussi enfermé dans son désir puisqu'aucune loi de l'échange avec autrui ne le met à distance de ce qui est désormais jugé le bien premier.

La dénonciation ne manque pas d'être fondée en raison : l'expérience présente fournit des arguments. Elle n'en reste pas moins partielle, elle oublie ce qui est le cœur de l'exigence démocratique : la reconnaissance, en principe libre, d'une constitution et de droits soutenant le vivre ensemble. La démocratie ne représente pas un consensus majoritaire pour n'importe quelle possibilité : elle s'articule au droit. Les démocrates savent que sans cette articulation la raison d'Etat triomphe et la tyrannie s'installe. La démocratie est tuée par l'individualisme, lequel ne demande à la chose publique que de fournir les conditions de la poursuite possible de ses fantaisies. A terme, cette demande tue la liberté civile, car elle menace l'échange et la communication, réalités vitales pour la liberté de la personne. L'institution n'est pas l'ennemie de la liberté, la liberté n'est pas la destructrice de l'institution. Institution et liberté se fécondent mutuellement dans la société civile et politique. Il faut en tirer quelques conséquences pour l'Eglise : le qualificatif chrétien accolé à la liberté ne dispense pas de l'institution, il la situe dans son rôle de médiation religieuse.

III

la grâce et l'église

Nos débats actuels portent sur l'espace de liberté laissé aux croyants dans l'institution ecclésiale. Le débat est nécessaire devant la montée des intolérances. Mais il ne suffit pas de faire appel au modèle de la société civile ou à l'urgence d'un témoignage évangélique qui se doit d'assumer les valeurs apparemment les plus fécondes pour un avenir moins dramatique du devenir humain. Il faut également établir que la lutte présente pour l'inscription de la liberté dans l'institution traduise les intuitions du christianisme, même si elles furent historiquement souvent occultées pour des intérêts d'immédiate survie. Dans ce but, j'évoquerai d'abord deux données qui me paraissent fondamentales pour une Eglise du libre débat : l'Eglise est issue de la grâce de Dieu, elle est formée de libres adhérents. Je pourrai alors indiquer quelques conséquences ecclésiales de cette situation de grâce s'articulant à la nécessité précédemment étudiée de l'inscription institutionnelle de la liberté.

la situation de grâce

L'Eglise n'est pas un ordre de nature, elle jaillit d'une libre décision de Dieu, de sa convocation. Ce nom de « grâce » est trop utilisé pour n'être pas banalisé. Certaines théologies l'ont durci : grâce et arbitraire se coudoient. Aussi faut-il user de métaphores pour s'exiler d'espaces trop familiers. La grâce n'est pas l'arbitraire, elle est un principe de désordre, elle en exprime la fécondité.

Par schématisme, imaginons Dieu tel qu'il apparaît dans la philosophie antique commune. Il est le soutien et le garant de l'ordre cosmique. Aristote, en une image facile, se démarque du polythéisme, par la nécessité d'un seul chef. Sans l'unité, les armées célestes ne suivraient plus l'intérêt de l'ensemble, elles travailleraient pour elles-mêmes. Le livre d'Hénoch, qui charge un ange de faire tourner régulièrement chaque planète et d'en accorder le cours à l'ensemble du cosmos, taxe les anges d'infidélité à leur tâche puisque, s'ennuyant de reproduire sans cesse la même mobilité, ils décident de faire grève. L'ordre les affecte à tel point qu'ils entrent en révolte.

Mais Dieu n'est pas ce chef auquel l'ordre de l'ensemble importe, il n'est pas celui qui dit que l'ordre est justice. Il est le Dieu de la préférence sans raison, et là est le principe du désordre. Quand Jésus dit que l'Esprit qui est grâce n'a pas d'origine ni de finalité exprimable (« Nul ne sait d'où il vient et où il va »), il plaide pour ce principe de désordre contre l'enfermement de Dieu dans l'ordre de la loi et du rite, reproduction de l'ordre immuable de l'univers.

Sur cet horizon, la convocation est pensable. Les croyants sont ceux qui font crédit au Dieu de la grâce, ils ne se soumettent pas à un ordre naturel, à une cohérence dont il serait le symbole, ils ne s'assujettissent pas à une logique dont il serait le Principe, ils reconnaissent que le « désordre amoureux » est fécond et que « l'illogisme de la gratuité » travaille à un avenir insoupçonné. L'Eglise est le rassemblement de ceux qui sont ainsi convoqués par « grâce », elle n'est pas une armée en ordre, elle est la métaphore instituée du principe de désordre qui préside à sa naissance. C'est pourquoi elle est dite non pas sous la loi, mais sous l'Esprit. La liberté des croyants s'enracine dans ce déplacement où la religion n'est plus garante d'un ordre immuable, mais incitatrice d'une invention dont l'imprévu de l'Esprit est la mesure. Il est aisé de concevoir les difficultés de l'Eglise empirique en raison d'une origine et d'une finalité si peu domesti-

cables. Une institution peut-elle porter sans se briser une telle vocation ?

l'inscription ecclésiastique de la liberté

L'Eglise catholique ne cesse d'être déchirée par cela-même dont elle témoigne : la liberté de l'Esprit de Dieu. Institution qui doit régler par des lois le vivre-ensemble des fidèles et assurer sa propre survie devant des défis sans cesse surgissant, comment ne serait-elle pas encline à favoriser l'ordre et à taxer d'orgueil ou de péché le désordre ? Comment ne serait-elle pas poussée à faire de Dieu le garant de l'ordre naturel, dont le « surnaturel » ne serait que la métaphore transcendante sacrifiant à la même logique ? Cette tentation n'est pas due à la faiblesse ou à l'égoïsme de quelques responsables, elle est inhérente à la vocation de l'Eglise déchirée entre le jaillissement gratuit de son existence et la nécessité sociale et historique. Rêver d'une église où ce déchirement n'aurait plus d'existence, c'est rêver d'une église identique au Royaume des cieux, dont nul ne saurait se représenter le mode.

Si la tentation est inhérente à sa structure, il n'en est pas moins nécessaire que l'Eglise la surmonte constamment pour être témoin de Celui qui la crée : l'Esprit de liberté. Aussi le principe hiérarchique qui culmine en un seul chef, comme l'image du dieu unique dans la cosmologie antique, n'a de portée spirituelle que s'il travaille à susciter la liberté de ceux qui sont convoqués par Dieu, c'est-à-dire à être lui-même une métaphore du principe de désordre dont le nom est « grâce ». Les contestations, les conflits, les soubresauts de toutes sortes dans l'Eglise, sont l'effet de l'articulation délicate entre les intérêts de la survie temporelle, empirique, de l'institution et les exigences issues de Celui dont elle doit témoigner. Les responsables sont ainsi constamment dans l'œil du cyclone. Je comprends qu'ils veuillent toujours s'en échapper en légalisant la grâce et en bureaucratisant l'Esprit, c'est-à-dire en diminuant le principe de désordre. Je comprends que leur effort soit de domestiquer. Il n'en appartient pas moins à leur vocation de s'affranchir de cette inclination respectable vers l'ordre. Le rêve de tout responsable ecclésial n'est-il pas de river la liberté de Dieu à des règles si précises que l'Esprit soit prévisible ? N'est-il pas de faire de l'ordre ecclésial la reproduction institutionnelle de l'ordre immuable imaginé naturel ? Je comprends le déchirement des évêques : quelle sécurité et quelle sérénité que

de se reposer sur les décisions de bureaux chargés par fonction de la politique de l'Esprit ? Quelle insécurité et quelle angoisse d'être les représentants d'un peuple dont la convocation par la grâce de Dieu ne pousse aucunement à l'ordre rêvé ! Il faut donc imaginer des institutions suffisamment souples et des contre-pouvoirs suffisamment puissants pour que la logique de l'ordre ne fasse du beau nom de grâce le masque séducteur de la seule justice ou de la seule logique. Le débat ne saurait être résolu une fois pour toutes ; il est enraciné dans le désordre de la grâce dont la folie de la Croix est la Révélation.

⁂

J'ai toujours beaucoup apprécié l'aphorisme de Nietzsche : « Un Inca libre-penseur remarquait que le trajet immuable du soleil est un signe d'esclavage » [2].

Le soleil est le dieu garant de l'immuable. L'Inca le juge esclave. C'est un Dieu qui préside au seul ordre. Le Dieu de la Bible introduit un autre principe, Il s'inscrit dans le désir de cet Inca libre-penseur aspirant à un Dieu libre, peut-être au Dieu de la grâce. L'Eglise boite sans cesse entre l'image du Dieu esclave de son ordre et celui qu'entrevoit l'Inca libre-penseur, un Dieu de gratuité et de liberté dont le « désordre », malgré son ambiguïté, demeure encore la meilleure métaphore.

christian duquoc

2. F. NIETZSCHE, **Oeuvres complètes**, t. I, Paris, Gallimard, 1977, p. 235.

notice bibliographique : paul et la liberté

Comme on l'a déjà fait à d'autres époques, certains auteurs ont récemment souligné l'importance décisive de la rencontre de Damas dans l'élaboration de la théologie paulinienne. Dans la mesure où, aux dires mêmes de l'Apôtre (Ga 5, 1 ; 2 Co 3, 14-17), cette rencontre avec le Ressuscité fut aussi, inséparablement, une expérience libératrice, on s'attendrait à ce que le thème de la liberté constitue un axe fondamental de la réflexion paulinienne. Or, si le thème est présent, en particulier dans la lettre aux Galates, il reste secondaire par rapport à d'autres, tels que justification, loi, Esprit, apostolat, Israël, etc. A cela, deux explications possibles : on peut d'abord penser que cette expérience de libération a, aux yeux de Paul ou de ses commentateurs, un aspect trop personnel pour devenir l'axe d'une réflexion aux accents très communautaires ; mais surtout, ce thème représente, à la différence de ceux qui ont été cités, une conséquence plus qu'une expression de la théologie de l'Apôtre.

A l'exception de quelques articles déjà anciens, ceux de S. LYONNET (« Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul », dans **La vie selon l'Esprit, condition du chrétien,** I. de la Potterie éd., Paris, Cerf, réédition 1965, pp. 169-195) ou de J. CAMBIER (« La liberté chrétienne selon saint Paul », dans **Lumière et Vie** 61, 1963, pp. 5-40), il est donc difficile de trouver le thème abordé pour lui-même par des auteurs écrivant en français ; **a fortiori** dans des ouvrages plus complets type monographies : les travaux de H. GOUDREAULT (**La liberté chrétienne des enfants de Dieu chez Paul,** Institut Catholique de Paris, 1972) ou de G. CHARBONNEAU (**Libération et liberté dans la lettre de Paul aux Galates,** Institut Catholique de Paris, 1979) sont des thèses non publiées et difficilement accessibles.

En fait, la situation n'est qu'à peine meilleure si l'on se tourne vers la littérature étrangère. La liberté ne fait l'objet que de deux monographies qui datent de plus de dix ans : F. MUSSNER, **Theologie der Freiheit nach Paulus,** Fribourg en Brisgau, 1976 ; F. PASTOR RAMOS, **La libertad en la Carta a los Galatas,** Madrid, 1977.

Le trait quasi commun de tous ces ouvrages est de proposer une exégèse détaillée des passages les plus caractéristiques de la lettre aux Galates ou de celles aux Corinthiens. Ensuite, ils mettent tel ou tel accent selon leurs préoccupations : Goudreault souligne avec raison que le fondement et la meilleure expression de cette liberté se trouvent dans la condition filiale du chrétien ; Charbonneau, avec quelques autres auteurs, insiste sur la liberté comme don du Christ, d'une part, comme grandeur eschatologique, d'autre part ; Pastor Ramos, sans doute parce qu'il est celui qui développe le plus longuement l'exégèse de Galates, s'étend sur l'aspect « libération de la loi » et note qu'il s'agit, paradoxalement, de viser une nouvelle soumission, dans l'amour, à Dieu et aux hommes ; **Mussner enfin, qui** est celui qui se tient le plus à distance des textes, s'intéresse essentiellement aux conséquences de la liberté chrétienne sur la vie interne de l'Eglise, ce qui pose la question diversité/unité.

Tous ces accents se retrouvent, diversement exploités, chez les commentateurs, fort nombreux, qui abordent le thème de la liberté au fil de leur commentaire d'un texte ou d'un thème de la théologie paulinienne, en particulier ceux déjà cités. C'est ainsi que la troisième partie de l'excellent commentaire de P. BONNARD sur Galates (Delachaux et Niestlé, 1972) s'intitule « la liberté évangélique » ; que E. COTHENET propose, dans le **Cahier Evangile** 34 consacré aux Galates, un excursus sur « liberté et service » ; ou que J. MURPHY O'CONNOR, de manière originale, consacre près de dix pages à souligner la dimension communautaire de cette expérience libératrice dans son ouvrage sur **L'existence chrétienne selon saint Paul** (*Lectio Divina* 80, Paris, Cerf, 1974, pp. 90-98).

On peut dire des éléments de la théologie paulinienne, dans la mesure où ils procèdent d'une expérience christologique unifiée, que ... « tout est dans tout et réciproquement ». Dès lors, on en vient à penser que la meilleure présentation de la liberté selon Paul serait

une introduction à l'ensemble de sa théologie. Malheureusement, faut-il l'avouer, il est difficile de signaler un ouvrage synthétique et clair qui présente l'ensemble de cette théologie dans notre bonne langue française ! Le mieux est encore de se référer aux articles de dictionnaires bibliques, en attendant qu'une bonne volonté obtienne l'autorisation et trouve le temps de traduire l'article de J.A. FITZMYER sur **Paul and his Theologie**, destiné à une nouvelle édition du New Jerome Biblical Commentary, et récemment tiré à part en édition anglaise (Prentice Hall, New Jersey, 1989) : en une centaine de pages, il est difficile de trouver plus accessible et plus complet.

Hervé PONSOT,

saint paul en philosophie : breton

Stanislas BRETON, **Saint Paul** (collection Philosophies), Paris, Presses Universitaires de France, 1988, 125 p., 28 F.

Attention ! Ce livre court un grave danger : passer inaperçu. Il est si mince — la taille d'un Que sais-je ? —, son titre est si banal et la production de son éditeur, si copieuse, qu'il risque d'être noyé dans le flot des parutions. Vérification faite, on ne le trouve déjà plus dans de bonnes librairies. Or, il faut le savoir, voici un très grand petit livre.

Ce n'est pas à dire que, malgré son prix, il soit à mettre entre toutes les mains. Même s'il paraît destiné à un large public, qui n'aurait jamais lu saint Paul risque d'être désarçonné par son extrême densité. Mais pour ceux qui ont déjà quelque peu fréquenté la théologie paulinienne, voici une lecture originale et profonde, d'une richesse inouïe, qui donne un sentiment bien rare : découvrir Paul à nouveau.

On aura noté le titre de la collection : Breton tient en effet le pari de traiter Paul, non certes comme un philosophe, mais pour des philosophes. Il fait jaillir au fil des pages des références à toute la philosophie occidentale, toujours stimulantes. Un seul exemple : parlant de la si fréquente mise en scène que Paul fait de lui-même dans ses lettres, Breton y discerne une référence du type : « Dieu me pense, donc je suis ».

Une structure organise l'ensemble : l'articulation, dans la vie de Paul, des trois cultures que manifeste, chez Jean, l'inscription trilingue de la Croix. La grecque, langue de la philosophie, offre à penser le **cosmos** ; l'hébraïque, transmit la parole de Dieu et permet de lire dans l'**histoire** le débat de la foi et de la loi ; la latine enfin et son ordre juridique et politique, n'est pas sans rapport avec l'image que Paul se fait de l'**Eglise** comme corps social. Mais entre ces trois thématiques, un ordre s'impose : le **cosmos** ne prend sens que par son entrée dans l'**histoire** des hommes ; et celle-ci ne tient que par son intégration dans une « économie de salut » qui se confond avec le destin de l'**Eglise**. Un soupir d'esclave aspirant à sa libération traverse cet univers entier. « Du haut en bas de l'échelle ontologique, un même gémissement qui se transmet d'un niveau à l'autre, proclame que l'essence du monde n'est autre que la liberté ». En dernière instance, tout s'unifie en Jésus le Christ, Seigneur du **monde**, de l'**histoire** et de l'**Eglise**. Au cœur de cette foi, le mystère de la Croix, que Breton a si longuement médité.

Ecriture dense, pensée rigoureuse mais mue par une ferveur, audace des rapprochements inscrivant Paul dans l'histoire de la philosophie, ce bref livre est parfois étourdissant d'intelligence. On l'a compris : il est pour moi la lecture théologique marquante de l'année.

Antoine LION

comptes rendus

Saint AUGUSTIN, **Homélies sur l'évangile de saint Jean 34-43** (Traduction, introduction et notes par M.-F. Berrouard), Etudes augustiniennes, 1988, 540 p.

Poursuivant avec endurance l'œuvre entreprise, le P. Berrouard, après les volumes 71 et 72 de la Bibliothèque augustinienne, nous donne dans celui-ci (73A) le texte et la traduction des *Tractatus* 34 à 43 qui expliquent les v. 8-59 du ch. 8 de l'évangile de Jean. Il offrira prochainement les *Tractatus* 44-54 dans le volume 73B. Ainsi sera achevée la publication des homélies 17 à 54 qui ont toutes (excepté les 21e et 22e) été prêchées à Hippone « au rythme de deux ou trois par semaine, sur une période que l'on peut évaluer à trois ou quatre mois », durant l'été 414. Dans le présent volume, on trouve aussi les ch. 3 et 4 de l'introduction aux *Tractatus* 17-54, c'est-à-dire aux volumes 72, 73A et 73B. Le ch. 3 est consacré au mystère du Christ : dans ces « sermons sur le Christ et son œuvre de salut, saint Augustin veut faire réaliser aux chrétiens qui l'écoutent que le Christ est aussi pleinement Dieu qu'il est véritablement homme » ; il veut aussi les amener à accueillir le salut que le Christ leur apporte. Le ch. 4 a trait à l'exégèse du prédicateur : « Sa parole tient son autorité de sa fidélité à la Parole de Dieu qu'il commente et qu'il a commencé par écouter lui-même dans la prière et la réflexion ». C'est pourquoi saint Augustin respecte scrupuleusement la lettre du texte, en bon grammairien qu'il est par formation et par métier. Son exégèse n'a rien de fantaisiste, elle est fondée sur une méticuleuse étude des mots. Elle distingue le genre des textes et, en même temps, tient compte de l'unité des Ecritures qu'Augustin, homme de toute la Bible, cite abondamment.

La traduction est fidèle et précise. Pas plus que le texte latin, qui est simple et clair dans l'expression puisqu'il s'agit de sermons adressés au peuple, elle ne vise à l'effet littéraire. Mais cette simplicité n'empêche pas l'éloquence. Le P. Berrouard rend celle-ci comme il peut, ce qui n'est pas toujours facile : par exemple, bien des assonances (et Dieu sait que saint Augustin les aimait !) ne peuvent passer en français. Les notes complémentaires, nombreuses et parfois assez longues, ont pour but de faciliter l'intelligence du texte. Quand c'est nécessaire, elles éclairent sur l'évolution de la pensée augustinienne, sur des questions historiques et doctrinales ; il arrive aussi qu'elles aient une portée spirituelle fort précieuse. Nous attendons la suite avec impatience et remercions vivement le traducteur pour son minutieux travail.

Claude BOURGIN

Itinéraires augustiniens.

On annonce la parution de cette nouvelle revue : elle succède au bulletin **Alype**, qui a relié pendant des années, des groupes d'amitié augustinienne. Elle veut continuer à faire connaître saint Augustin, comme un ami qui marche devant nous, qui nous partage son expérience spirituelle et nous éclaire ainsi sur notre propre route.

Marie-François BERROUARD

Benoit LOBET, **La joie d'être sauvé**, Nouvelle Cité, 1989, 121 p.

Voici un livre léger quant au volume et quant à l'expression, simple et accessible. C'est pourtant un livre de poids, dans l'exposé des éléments fondamentaux de l'existence chrétienne. Le sous-titre est juste : introduction à l'anthropologie chrétienne. Le développement répond parfaitement au titre de la collection où il se situe : Racines. Nous sommes bien à la *racine* de ce qui fait l'être et l'agir chrétiens.

Une approche fouillée de la grâce, initiative de Dieu, richesse proposée à l'homme libre, constitue la première partie du volume. La seconde développe les divers aspects de cette action de Dieu, qui appelle l'homme à exister en plénitude : l'homme créé, l'homme sauvé, l'homme divinisé. Le péché n'est pas premier dans le monde chrétien. C'est la grâce, comme l'amour de Dieu, qui est première.

Quelques éléments de bibliographie, heureusement choisis, invitent à aller plus loin pour approfondir le mystère de la destinée de l'homme aimé de Dieu.

Michel LOEZ

Jean-Michel LENIAUD, **L'Administration des cultes pendant le régime concordataire,** Paris, Nouvelles Editions Latines, 1988, 428 p.

Cet ouvrage, technique, donne une bonne description du régime des cultes depuis le Concordat jusqu'à la Séparation en 1905. Le point de vue adopté est celui de la science administrative, non pas celui de la vie religieuse considérée pour elle-même. C'est également sous cet aspect qu'est décrit en annexe l'héritier actuel de l'institution concordataire, le « Bureau central des cultes » (ainsi dénommé depuis 1982) dépendant du Ministère de l'Intérieur. L'auteur s'est attaché particulièrement à décrire le rôle joué par les pouvoirs publics dans l'entretien des édifices du culte, spécialement des cathédrales (comme sièges des évêques et non pas, de soi, comme monuments historiques). Les cathédrales, aujourd'hui, appartiennent à l'Etat, et non pas aux départements comme je l'ai écrit par erreur dans **Lumière et Vie** 190, décembre 1988, p. 29.

Pierre VALLIN

Sociétés et développements. A propos de l'encyclique « Sollicitudo Rei Socialis », Cahiers Culture et Religion, Desclée, 1989, 95 p.

Ce petit volume déconcerte et laisse finalement le lecteur déçu par le caractère hétéroclite des contributions. Emanant de l'« Université Volante Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien » (cf. annexe pp. 94-95), on pouvait en attendre une plus grande rigueur dans l'approche et plus de soin dans la présentation.

Pour l'intelligence de l'encyclique de Jean-Paul II, deux études sont réellement utiles, celle de Mgr Jorge MEJIA, vice-président de la Commission pontificale Justice et Paix (pp. 54-67) qui dégage clairement l'articulation entre le message biblique et ses conséquences éthiques dans le domaine de l'économie. Il l'illustre à propos de trois thèmes : la notion de développement, l'initiative économique et les solutions proposées par l'encyclique « assez univoques pour indiquer les voies nécessaires si l'on veut en quelque mesure assainir le désordre de l'économie mondiale et la rendre plus juste et moins sauvage en même temps » (p. 65). Xavier de CATHELINEAU, économiste, offre un excellent exposé d'ensemble des enjeux majeurs mis en évidence par Jean-Paul II (pp. 68-76). La troisième étude, (pp. 77-90) de Manfred SPIEKER, professeur de doctrine sociale à l'université d'Osnabrück, étonne dans la mesure où elle prend le contrepied du texte pontifical à propos de la « libération » (cf. nn° 46-47), en déformant la référence à l'« autonomie des réalités terrestres » formulée par Vatican II (**Gaudium et Spes,** n° 36), pour dénier à la théologie, et *a fortiori* au magistère, la compétence de « déterminer la valeur de chaque situation politique ou sociale dans la perspective de l'histoire du salut » (p. 84). Or c'est précisément l'objectif de l'encyclique (voir l'important n° 41). L'ensemble du texte ne permet pas de penser qu'on a voulu donner la parole à un adversaire de la doctrine sociale de l'Eglise, mais l'auteur se sert de cette plate-forme pour faire un procès d'intention, très eurocentrique (cf. p. 82), à la théologie latino-américaine de la libération.

Le lecteur sera également étonné d'apprendre, dans l'un des quatre entretiens proposés en ouverture à l'ouvrage, de la bouche d'Henri GUITTON, économiste, que Jean-Paul II, dans une encyclique qui « manque de plan » (p. 19), « traitant de tout, (il) omet l'essentiel » (sic ! p. 20). Relevons cependant en positif, l'entretien avec Michel WINDEY s. j. fondateur et directeur de « Village reconstruction organisation » en Inde, qui illustre, de façon exemplaire, une démarche globale et réussie, en vue d'un développement de tout l'homme et de tous les hommes, fondé sur la solidarité (pp. 44-53).

Roger BERTHOUZOZ

Jacques LEVRAT, **Une expérience de dialogue. Les centres d'étude chrétiens en monde musulman,** Altenberge, Christich-Islamisches Schrifttum, 1987, 392 p.

Disons-le : le thème paraît austère, réservé à des spécialistes ; pourtant, cet ouvrage sera très utile à tous ceux qui réfléchissent à la rencontre de l'Islam et du christianisme. Pour en saisir l'importance, peut-être faut-il avoir vécu soi-même cette présence chrétienne en terre musulmane. Chargé de créer le centre d'étude chrétien au Maroc (La Source, Rabat), Jacques Levrat a entrepris de visiter et d'étudier les différents centres de ce type existant en d'autres pays : il en a retenu sept

qu'il présente en détail, cinq autres étant évoqués. Une description minutieuse permet de mieux mesurer à quel point chaque contexte invite à une démarche spécifique : ici des travaux de haut niveau scientifique (l'IDEO, au Caire), ailleurs un contact étroit avec l'Université (l'IBLA de Tunis) ou une rencontre au quotidien, dont les fruits sont peu visibles (Algérie, Inde, Pakistan). Partout, un grand sens du respect de l'autre et cette sagesse selon laquelle, si le chemin est long, « tous les chemins commencent avec le premier pas » (p. 158).

La seconde partie de l'ouvrage s'emploie à évaluer cette présence chrétienne. Les lieux de dialogue sont le plus souvent des initiatives occidentales : cela ne fausse-t-il pas la rencontre ? Où en est-on du statut théologique de l'autre ? Quelle est la déontologie du dialogue ? Les questions difficiles, on le voit, ne sont pas évitées. Sans que l'ouvrage soit un traité sur la question, on y trouvera de nombreuses références qui permettent d'y voir plus clair, et surtout une tonalité d'ensemble que reconnaîtront ceux qui ont eu le privilège de vivre la foi chrétienne dans la « maison de l'Islam ». En ces temps de fondamentalismes, un ouvrage bien venu sur le dialogue islamo-chrétien en pratique.

Jean-Jacques PÉRENNÈS

Olivier de BERRANGER, **Alfred Ancel, un homme pour l'Evangile, 1898-1984**, Paris, Centurion, 1988, 495 p.

Ce fort volume sur le père Ancel permet de retrouver, ou de découvrir, à travers tant d'aspects de sa personnalité et de son action, *un homme pour l'Evangile* qui fut d'abord un homme d'Evangile. L'imposante documentation, écrite et parlée, est assez dominée pour qu'on ne se perde pas dans ces longues années de service.

Alfred Ancel, après tant d'autres, fait honneur à l'Eglise qui est à Lyon et dont il fut un évêque auxiliaire apprécié. La formation romaine et scolastique n'a pas empêché les ouvertures indispensables. Elle s'était greffée sur ce qui est plus fondamental, l'enracinement évangélique. Tous les événements d'une Eglise en mutation trouvent en lui écho et présence : la prise en compte du monde ouvrier, jusqu'à ce dialogue sérieux et ouvert avec les communistes et ce partage même de la vie ouvrière à Gerland ; la guerre d'Algérie et les questions posées aux Français par les migrations ; la présence active au Concile qui tente de définir l'Eglise comme servante et pauvre, rejoignant ainsi l'intuition pradosienne dont le père Ancel fut si longtemps le serviteur institutionnel (a-t-il fondé à nouveau le Prado ?). Bref, pour tout chrétien qui se veut membre d'une Eglise en marche comme pour tout homme d'accueil et de dialogue, la haute figure de cet évêque lyonnais et universel est une référence. Et ce livre d'un pradosien consciencieux nous aide à le rencontrer.

Michel LOEZ

Michel BARLOW, **La foi de Gilbert Cesbron**, Paris, Centurion, 1989, 233 p.

Un proche de Gilbert Cesbron, son filleul spirituel, nous livre dans ce volume ardent un témoignage direct sur celui à qui l'attachèrent quinze ans d'amitié et qu'il nommait son « parrain Gilbert ».

Beaucoup de textes de Cesbron sont enchâssés dans cette étude cohérente et simple sur l'œuvre et la personne, inséparables. Car Cesbron témoigne par sa vie et ses écrits. Il est écrivain, observateur attentif du réel, et son style imagé, plein de trouvailles heureuses, mérite l'attention. Il est en même temps, il est surtout, un homme de foi et c'est sous cet angle que l'auteur le présente. Touché par la tendresse de Dieu, il veut regarder avec la même tendresse les enfants, les petits, ceux qui souffrent, ceux qui appellent la compassion, ceux qui ont besoin d'être aimés « à la manière dont Dieu nous aime ». Sa vie, son œuvre, sont un combat. Il veut « lutter contre le désespoir né du spectacle de la douleur du monde ».

L'étude de Michel Barlow nous invite à retrouver les textes mêmes de Gilbert Cesbron, nombreux, variés, fruits d'une vie laborieuse qui s'est partagée entre une tâche professionnelle et le beau métier d'écrivain ; au delà des textes, à rencontrer le visage d'un homme libre et tendre, d'un homme qui a accepté le risque de la foi. Selon l'une de ces formules frappées dont il a le secret, la foi nous fait « riverain de la joie ». Un homme, un écrivain, qui a l'instinct de l'Evangile.

Michel LOEZ

Renée BEDARIDA, **Pierre Chaillet, témoin de la résistance spirituelle**, Paris, Fayard, 1988, 330 p.

Le jésuite Chaillet eut un itinéraire étonnant : professeur, spécialiste du théologien allemand Möhler, œcuméniste averti, membre du service de renseignements français, fondateur du **Témoignage Chrétien** clandestin, directeur de l'hebdomadaire du même nom à la Libération, cet homme fut possédé par deux passions : la vérité et la charité. Les œuvres sociales de la Résistance lui doivent beaucoup. Il fut même pressenti en 1944 pour participer au tout premier gouvernement de Gaulle... Sa biographie rédigée par une historienne qui connaît bien la période de la Résistance (elle est l'auteur d'un ouvrage sur le **T.C.** clandestin aux Editions ouvrières), nous restitue la figure d'un « témoin » parmi les plus actifs et les plus lucides de ceux qui, au nom de leur foi, se sont opposés, dès le début, à la montée du nazisme.

André LAUDOUZE

CULTURES ET FOI N° 130-131

« DÉCOUVERTE » DE L'AMÉRIQUE

DÉJOUER LES PIÈGES DES CÉLÉBRATIONS

Ce n'est pas le bicentenaire de la Révolution qui est l'objet de ce numéro, mais un autre anniversaire : le 5e centenaire de la soi-disant « découverte » de l'Amérique, qui a entraîné pour les Indiens un véritable génocide. Beaucoup de peuples latino-américains refusent les célébrations festives de ce triste événement, prévues pour 1992.

Ce dossier comprend des articles qui expliquent ce refus et des documents inédits qui constituent des textes de référence.

Numéro double (64 p.) : 50 F CCP 102 03 N Lyon
Education permanente - Cultures et foi : 5, rue Sainte-Hélène 69002 LYON

une première :

LUMIÈRE ET VIE INVITE JULES FERRY

Suite au numéro 190 de la revue, « Eglises et Etat dans la société laïque », un débat fut organisé à Lyon, le 18 mai 1989, à l'Agora Tête d'Or, sur « Jules Ferry et la laïcité ». Il était conduit par Jean-Michel Gaillard, dont nos lecteurs auront remarqué l'article : « Jules Ferry instaure l'école laïque », et qui vient de publier un Jules Ferry, *dans les grandes biographies de chez Fayard (731 p., 160 F.). Le croira-t-on ? Ce gros livre se lit comme un excellent roman, celui de la vie, riche en rebondissements, d'un grand romantique ; et aussi comme une histoire lourde d'implications actuelles. Bref, une bonne lecture pour l'été.*

La conférence enjouée de J.-M. Gaillard a fait resurgir la figure d'un homme d'Etat considérable. Ferry fut un artisan de cet exploit décisif : redonner enfin à la France un régime stable, après ces 90 années de soubresauts depuis le bouleversement de 1789, faites de révolutions, de coups d'Etat, de dictatures ou de régimes éphémères. Si Ferry n'eut le pouvoir officiel que peu d'années (1879-1885), cela lui suffit pour laisser sa marque dans les institutions de la République, dans l'établissement de l'empire colonial et dans la mutation du système scolaire. C'est à ce dernier point qu'on s'attacha, pour mieux comprendre sa lutte contre l'emprise de l'Eglise sur l'Ecole. Le dossier de Lumière et Vie *racontait ces combats d'une laïcité vécue presque comme une nouvelle religion. La conférence en fit ressortir d'autres aspects : ainsi cette chance de l'époque que fut la présence, face à Ferry, de cet autre génie politique, Léon XIII, et l'estime réciproque de ces deux hommes qui ne se sont jamais rencontrés, mais ont toujours senti jusqu'où ne pas aller trop loin pour éviter une crise grave entre la France et le Vatican ; ou la complexité des relations de Ferry avec un catholicisme dont l'opposition à la République lui était intolérable, mais qu'il respectait comme émanant de la conscience profonde d'une grande majorité de la population.*

On a évoqué aussi la haute tenue des débats parlementaires d'alors. Même si l'on s'affrontait sur des points de détail, tels la présence du crucifix dans les salles de classe, cela mettait en jeu de grands systèmes de convictions et de croyances. La laïcité était une affaire d'ordre philosophique, théologique parfois, et ces hommes politiques avaient à trancher des questions qui les dépassaient : il est à leur honneur d'en avoir eu conscience. Ferry savait le rappeler : « Il ne s'agit pas de voter pour ou contre Dieu : on ne vote pas Dieu dans les Assemblées ». Mais on y vote des questions éthiques — on disait alors morales — et le problème des compétences de l'Etat se pose toujours.

Cette soirée fut un succès. Lumière et Vie *offrira encore à ses lecteurs, du moins à ceux de la région lyonnaise, d'autres débats, de la même qualité, j'espère. Les suggestions seront bienvenues.*

antoine lion

Le Gérant : A. Lion / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains
Dépôt légal : 3e trim. 1989 / Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

102 Droit et société
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
111 Ambiguïtés du progrès
113 Connaître et croire
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
150 Le christianisme dans la modernité
153/154 Les Actes des Apôtres
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne
164 Le bien et le mal : modes d'emploi
165 Jérémie, la passion du prophète
166 Destin du corps, histoire de salut
167 Le devenir des ministères
168 L'Evangile dans l'archipel des cultures
169 Catéchèse : la pierre de touche
170 Paroles d'Eglise et réalités économiques
171 Le canon des Ecritures
172 Biologie et éthique
173 Le Saint-Esprit libérateur
174 Les couples face au mariage
175 Histoire et vérité de Jésus-Christ
176 La dimension spirituelle
177 Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178 La royauté dans la Bible
179 La question de l'au-delà
180 Fonction d'un magistère dans l'Eglise
181 Le racisme, une hérésie
182 Laïcs en Eglise
183 « Et moi, je vous dis » (Mt 5-7)
184 Aujourd'hui, l'individualisme
185 Le péché et le salut
186 Le courant fondamentaliste chrétien
187 Procréation et acte créateur
188 La longue marche des Patriarches
189 Marie, mère de Jésus Christ
190 Eglises et Etat dans la société laïque
191 Sens et non-sens de la vie

VENTE AU NUMÉRO

	simple	double	Tables 1 à 100
France	**42 F**	**60 F**	**20 F**
Etranger	**47 F**	**66 F**	**25 F**

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1989

	ordinaire	soutien
	170 F	**200 F**
	200 F	**250 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **65 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

Changement d'adresse : joindre 5 F en timbres à l'ancienne bande-adresse.

2, place gailleton
69002 lyon

lumière & vie

france 42 f (ttc)
étranger 47 f

« Si nous marchons sous l'impulsion de l'Esprit, le christianisme sera feu, vie, souffle créateur, amour inventif au service des personnes, vivante et aimante liberté. Que l'Eglise mette donc au monde des hommes libres, responsables ; qu'elle les nourrisse de la Parole et de l'Eucharistie ; qu'elle éveille leur conscience...

Alors qu'ils aillent, et qu'ils réinventent librement la vie ! »

guy riobé