

# PERSPECTIVES PROTESTANTES

- SOCIÉTÉ, THÉOLOGIE ET CULTURE -

## DES CHEMINS DE CHANGEMENTS

NOVEMBRE 2018 / N°8

# LA CRÉATION ATTEND AVEC IMPATIENCE LA RÉVÉLATION DES FILS DE DIEU. (...) ELLE GARDE L'ESPÉRANCE CAR ELLE AUSSI SERA LIBÉRÉE DE L'ESCLAVAGE DU PÉRISSABLE POUR AVOIR PART À LA LIBERTÉ ET À LA GLOIRE DES ENFANTS DE DIEU.

Ro 8, 19-20

Traduction Œcuménique de la Bible, adaptée

## SOMMAIRE

3

### EDITORIAL

Jean-yves Rémond

4

### DOMINIQUE BOURG : « EN ROUTE POUR LA RECONVERSION ÉCOLOGIQUE »

Bernard Rordorf

6

### CHANGER, EN TROIS IMAGES : LE COMBAT, LA PÉRÉGRINATION ET LE GRAND SAUT

Sarah Stewart-Kroeker

13

### RECENSION DE L'ESSAI DE JEAN-PIERRE FABRE : « LE DISCIPLE SELON JÉSUS, LE CHEMIN VERS JÉRUSALEM DANS L'ÉVANGILE DE MARC »

Jean-Jacques de Rham

23

### ECHOS DE LA RECHERCHE : HERMÉNEUTIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE CHEZ JEAN CLAUDE ( 1619-1687 )

Sandrine Landeau

25

## IMPRESSUM

Novembre 2018

Comité de rédaction : André Assimacopoulos, France Bossuet,  
Jean-Jacques de Rham, Sandrine Landeau, Laurence Mottier,  
Hyonou Paik, Julie Paik, Jean-Yves Rémond, Bernard Rordorf,  
Elisabeth Schenker, Alexandre Winter.

Association Perspectives protestantes  
Rampe du Pont-Rouge 9A / CH-1213 Petit-Lancy  
perspectives.protestantes@gmail.com  
www.perspectives-protestantes.ch

Web master : Sandrine Landeau

Imprimé au Grand-Saconnex par l'imprimerie du Cachot

Graphisme et mise en page : Damien Rufi

Crédit Photo : Fotografierende / unsplash.com

# EDITO

Bienvenue dans notre nouveau numéro de Perspectives Protestantes, qui vous présente notamment les textes des deux conférences données à l'occasion de notre journée de travail du 21 avril 2018 sur le thème générique du changement. Mais entre le changement climatique qui menace notre environnement et nos modes de vie, voire notre survie, et le changement intérieur, dont la conversion est l'une des manifestations, quel rapport ? Les liens sont en fait multiples, car faire face à un changement climatique et environnemental aussi radical que celui qui s'annonce – et qui est déjà en cours – ne va pas sans de difficiles remises en question qui s'imposent à nous sur les plans philosophique, économique, politique et spirituel, et ce aussi bien collectivement qu'individuellement.

C'est tout d'abord l'objet de la conférence de Dominique Bourg, professeur à l'université de Lausanne et grande figure du combat écologique. Selon lui, nous sommes aujourd'hui dans une crise du monde moderne qui met en cause la perspective, jusque là admise, d'un progrès continu grâce à la puissance

de la science. Dominique Bourg développe au contraire de nombreux exemples des impacts destructeurs du progrès. Il nous faut donc avant tout comprendre et intégrer la gravité de la situation et les urgences qu'elle entraîne, afin d'engager des actions à la hauteur des enjeux, qui abandonnent un rapport à la nature uniquement fondé sur la domination et la violence. Ce sont ces actions qui sont décrites dans les pages suivantes.

À côté de ce changement écologique, Sarah Stewart-Kroeker traite d'un autre changement, intérieur celui-là, sur le thème de la conversion, et notamment celle qu'Augustin d'Hippone décrit dans les Confessions. Pour Augustin, face à l'immutabilité de Dieu, le mouvement et le changement dans la temporalité sont le propre de l'homme. Ce changement est toujours d'une certaine manière un combat, en particulier quand il s'agit d'une lutte contre soi-même. Mais la raison n'y suffit pas, le choix est entravé par quelque chose qui échappe à la volonté. Il y faut la grâce qui se déploie selon un mouvement dans le temps, du passé au futur. D'où

l'idée de pérégrination, de pèlerinage, qui va de l'exil de l'humain sur terre à Dieu, sur le chemin que nous montre le Christ au sein de son église qui est elle-même pèlerine. Mais qu'est-ce qui pousse l'humain à entreprendre ce voyage ? Vous le découvrirez dans les pages de Sarah Stewart-Kroeker.

Jean-Jacques de Rham, théologien et aumônier de L'EPG, nous propose une recension critique du livre de Jean-Philippe Fabre, Le disciple selon Jésus, le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc. C'est le thème de la suivance au Christ qui y est développé, suivance qui serait rendue possible par une « guérison », laquelle aboutirait à un changement d'identité pour devenir disciple.

Dans notre rubrique « état de la recherche », Sandrine Landeau, assistante et doctorante à la faculté de théologie de Genève, nous livre un résumé de ses travaux de thèse sur « herméneutique et épistémologie chez Jean-Claude », un pasteur français du 17<sup>e</sup> siècle. Elle y questionne notre mode de lecture de la Bible : y a-t-il une place pour la raison dans

la foi ? Et pour le doute ? Lisons-nous la Bible à la lumière d'une rencontre personnelle avec Dieu, d'une tradition ecclésiale, des sciences historiques ? Là aussi, une réflexion approfondie peut nous amener à changer nos habitudes de lecture et d'interprétation de la Bible.

Bonne lecture !

**Jean-Yves Rémond**  
 Doctorant à la faculté  
 de théologie de Genève



## DOMINIQUE BOURG : « EN ROUTE POUR LA RECONVERSION ÉCOLOGIQUE »

BERNARD RORDORF

*Dominique Bourg a donné sa conférence sans texte et les organisateurs ne l'ont pas enregistrée. C'est donc à partir de notes prises à cette conférence et de la lecture de quelques livres et articles où Dominique Bourg s'est exprimé que je restitue ici les perspectives qu'il a développées.*

Le terme de reconversion est un terme professionnel, il se rapporte à une situation où l'on doit, plus ou moins volontairement, changer de métier. Tel qu'il est ici employé, ce terme a une signification plus vaste et plus grave : il est lié à la crise dans laquelle se trouve le paradigme moderne selon lequel l'histoire va dans le sens d'un progrès continu, engendré par l'augmentation de la productivité grâce aux constantes innovations techniques. Mais, aujourd'hui, ce n'est pas seulement

l'idée du progrès qui est mise en doute, une prise de conscience nouvelle se fait jour, « selon laquelle l'état actuel de la société ne peut matériellement pas se prolonger »<sup>1</sup>. Même l'idée de développement durable, qui ne semble concevoir l'avenir qu'en continui-

<sup>1</sup> *L'âge de la transition, En route pour la reconversion écologique*, sous la direction de Dominique Bourg, Alain Kaufmann et Dominique Méda, Paris, Les Petits Matins, 2016, p. 9.

té avec le passé, n'apparaît pas à la hauteur des défis auxquels l'humanité est confrontée dans cette phase de l'histoire de la Terre qui est la nôtre et les chercheurs nomment « Anthropocène », littéralement « époque de l'homme ». Cette époque, qui a commencé avec la grande accélération des activités humaines à partir des années 1950, se caractérise justement par l'impact massif de ces activités sur les écosystèmes.

La nouvelle dynamique terrestre qui caractérise l'Anthropocène, en effet, « va peser sur toutes les populations, présentes et à venir, sans égard à leur part de responsabilité passée »<sup>2</sup>. Depuis les années 1950, la perturbation continue des cycles naturels entraîne des conséquences pour la plupart imprévisibles et auxquelles nous aurons de grandes peines à résister. En particulier, nous ne pouvons connaître à l'avance où se situent les seuils dans certaines évolutions, ni les suites que peut déclencher leur franchissement. Nous avons changé la composition chimique de l'atmosphère et, par là-même, mis en branle des processus dont nous ne découvrons que progressivement les dangers. Ainsi, la fonte des grandes masses glaciaires

<sup>2</sup> Dominique Bourg, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclee de Brouwer, 2018, p. 21.

continentales (au Groenland et dans l'Antarctique) interagit avec la tectonique des plaques et les activités volcaniques : « Il n'est plus question de décor, ni d'environnement auquel nous imprimerions une marque statique, mais d'un enchaînement dont nous ne sommes qu'un maillon et dont le mouvement général nous échappe et nous emporte, sans que nous ne puissions jamais l'arrêter »<sup>3</sup>.

Or, ce qui est frappant, face à cette crise et à ces défis, c'est le peu de réactions qu'ils suscitent. Nous nous comportons comme cette grenouille, dont le sénateur Al Gore a donné l'exemple et qui, plongée dans une eau tempérée que l'on réchauffe progressivement, met longtemps à réagir et ne le fait que lorsqu'il est trop tard. Or une hausse de 3,7 degrés Celsius à la fin du 21<sup>e</sup> siècle déclencherait, par exemple, des vagues de chaleur de plus de 50 degrés en France et elle signifierait, compte tenu de la grande inertie du système, une hausse supplémentaire de 2 degrés au cours du siècle suivant. En d'autres termes, l'habitabilité de la terre se réduirait considérablement pour tous les êtres vivants. Ainsi, l'Asie du Sud pourrait devenir inhabitable avant même la fin du siècle, en raison de chaleurs humides déifiant

<sup>3</sup> Ibid. p. 37.

les capacités d'adaptation du corps humain. « C'est le paradoxe dans lequel nous nous trouvons aujourd'hui : les avertissements des scientifiques quant au danger et à l'urgence de la situation nous laissent de marbre. Tout le monde sait qu'il y a péril en la demeure, mais personne ne semble déterminé à agir »<sup>4</sup>. Ou si peu.

Or ce paradoxe met en question la manière dont nous prenons les décisions collectives. Face aux risques du présent, nos institutions politiques et nos systèmes juridiques paraissent inadaptés. Pour Dominique Bourg, le défi écologique est indissociablement un défi politique. Notre vie publique est centrée sur les droits individuels, et particulièrement sur le droit au bien-être dont chacun est juge pour lui-même, et nous ne disposons que de peu d'instruments pour faire valoir les devoirs relatifs aux biens communs de l'humanité : la qualité de l'air et de l'eau, la sauvegarde de la diversité animale, la préservation de certains paysages... A quoi s'ajoute le fait que les problèmes environnementaux sont, pour la plupart, transfrontaliers, qu'ils touchent des régions entières, voire dans certains cas la biosphère elle-même et

qu'une réponse adéquate à ces problèmes dépasse totalement le rayon d'action des Etats nationaux. « Nous n'habitons plus le monde des Modernes et nous sommes donc contraints de refonder les institutions qu'ils nous ont léguées »<sup>5</sup>.

Pourtant, l'urgence est là, les signes de la dégradation des conditions de la vie sur terre sont manifestes et multiples. A commencer par la disparition des espèces animales et en particulier l'effondrement des populations sauvages. Le terme effondrement est ici à prendre au sens littéral : nous sommes entrés dans une dynamique de disparition massive sur une durée très courte. Plus de 50% des vertébrés sauvages ont disparu (notamment en Europe les oiseaux) et il en va de même des populations d'invertébrés, notamment de nombreux insectes. Par ailleurs, les vagues de chaleur, s'ajoutant à l'appauvrissement de la qualité des sols, menacent aussi la production céréalière mondiale.

Le système Terre est en train de basculer : ce à quoi nous sommes confrontés n'est plus « une Terre-mère bienveillante, mais un système Terre indifférent à nos désirs et à nos souffrances, avec qui il nous faut dé-

sormais composer »<sup>6</sup>. Le dérèglement climatique constitue en ce sens une réaction du système Terre aux activités humaines. Or ce qui frappe à cet égard, c'est la rapidité du changement. Nous en sommes à 1,1 degré d'augmentation de la température moyenne. Nos émissions de gaz à effet de serre se cumulent et moins nous agissons vite, plus nous fermons des fenêtres d'action. Nous laissons ainsi les conditions d'habitabilité de la Terre se détériorer de manière irréversible et pour un temps très long. Il y aura encore des traces de nos modes de vivre, de produire et de consommer durant des millions d'années, compte tenu du temps de reconstitution de la biodiversité. En ce qui concerne les gaz à effet de serre, même si nous cessions totalement d'en émettre, leur concentration ne diminuerait que très lentement, au fil des milliers et même des dizaines de milliers d'années.

Nous devons donc nous attendre à vivre – ou à ce que nos enfants et petits enfants vivent – sur une Terre plus hostile à la vie. Et cela ne pourra pas ne pas déstabiliser aussi les sociétés humaines. Car l'humanité aborde ces défis dans une situation inquiétante. De plusieurs manières, les démocraties sont fragili-

sées. Le numérique, en particulier, contribue au développement des inégalités et tend à ruiner les bases d'une information commune. Or la démocratie suppose un débat, c'est-à-dire des références communes. A cet égard, il est frappant de constater qu'en 2015 64% des jeunes entre 15 et 25 ans n'avaient jamais entendu parler de la COP 21. Un autre signe de cette fragilisation des démocraties est la résurgence de l'antisémitisme, notamment en Europe de l'est, et plus largement le développement de mouvements xénophobes, qui ne laissent pas augurer d'une gestion humaniste des conséquences de la crise écologique. La croissance des inégalités contribue encore à cet affaiblissement des institutions démocratiques : en 2017, 8 personnes concentrent la richesse équivalente aux revenus annuels de 3,6 millions des personnes les plus pauvres, ce qui correspond à presque la moitié de l'humanité (source : Oxfam).

Comment en sommes-nous venus à construire des relations si destructrices avec la nature ? Dans son livre *Par delà nature et culture*<sup>7</sup>, Philippe Descola montre qu'au 17<sup>e</sup> siècle l'homme est pensé comme étant totalement étranger à la nature. Dans cette

4 Dominique Bourg et Kerry Whiteside, *Vers une démocratie écologique*, Paris, Seuil, 2010, p. 9.

5 Ibid. p. 10.

6 *L'âge de la transition*, p. 11.

7 Paris, 2005.

vision naturaliste, la nature n'est là que pour l'homme : tout ce qui est n'a de valeur que pour autant qu'il est destiné à l'exploitation humaine. Aucune autre civilisation ne s'est située par rapport à la nature dans la même perspective. On interprète alors le récit de la création dans la Genèse en retenant essentiellement que l'homme a été créé pour dominer et qu'il est donc étranger aux autres créatures. Car l'idée de domination plaçait l'humanité en position d'extériorité par rapport à une nature conçue comme une pure matière, à laquelle l'humanité pouvait librement imprimer ses desseins, abstraction faite de toute limite, tant sociale que naturelle.

La théorie de l'évolution formulée par Darwin, puis le développement de l'éthologie, vont mettre en question cette partition entre l'animal et l'homme. Si l'on fait valoir que le langage est le propre de l'homme, il faut aussi voir que tous les animaux communiquent. Il y a certes une gradation dans les espèces animales et l'on peut observer dans de nombreuses espèces vivant en société des éléments de culture. Ce que l'on a considéré comme un critère de l'humanité n'est donc pas étranger à l'animalité. De même, le dualisme homme/nature n'est plus tenable au regard de l'Anthropocène. Il n'est plus possible d'affirmer qu'il existe deux ordres de réalité, possédant chacun sa dynamique

propre et que l'homme transforme son environnement en quelque sorte « du dehors ». On ne peut plus, par conséquent, considérer comme purement naturels certains phénomènes naturels. Par exemple, un cyclone provoqué par des vents à 340 voire 380 km/h, soit une vitesse s'approchant de celle du souffle d'une bombe, apparaît comme un phénomène naturel d'une extrême violence, mais à la vérité c'est un phénomène à la fois naturel et social : si nous n'avions pas changé, par notre activité, la composition de l'atmosphère, il ne se serait pas produit, en tout cas pas avec la fréquence que nous connaissons désormais (et ses conséquences sont éminemment sociales).

Nous sommes, par conséquent, devant un choix d'avenir et plus précisément devant un choix de société. Soit nous allons, comme il est envisagé dans les projections transhumanistes, vers davantage de technicisation, en comptant sur le fait que la technique pourra venir à bout de tous les problèmes et que de nouvelles techniques répareront les dommages infligés par l'utilisation des anciennes techniques. Il est significatif d'observer que le transhumanisme constitue précisément « l'idéologie quasi officielle des industries du

numérique (les GAFA) »<sup>8</sup>. Et le stade ultime de cette idéologie, qui se caractérise par une production massive d'« hommes inutiles », ne serait-il pas de parquer les hommes dans des camps, avec un revenu de base ?

Mais il y a aussi des signes d'une autre direction possible. Elle se trouve premièrement dans une extension du droit, au-delà de la stricte sphère humaine, et notamment dans la définition du crime d'« écocide », qui vise à incriminer la dégradation, voire la destruction d'un écosystème. En ce sens, il faut saluer l'avancée qui se manifeste ici et là dans la reconnaissance des droits de la nature. La Nouvelle Zélande, par exemple, a reconnu les droits du fleuve Whanganui, sur la base desquels on pourra entreprendre des actions de protection ; de même, l'Inde a conféré au Gange, à des lacs et des forêts de l'Himalaya la personnalité juridique. En Occident, une telle reconnaissance serait sans doute plus difficile, tant notre tradition juridique est fondée sur l'opposition entre les personnes et les choses. On peut évoquer également l'importance, mise en lumière par l'éco-psychologie, notamment du contact avec la nature pour l'éducation et l'équilibre personnel. Evoquons encore le principe d'identité cher

aux Kanaks, et plus largement aux peuples premiers : nous sommes nos rivières, nos côtes, nos animaux, nos forêts et nos paysages, et vous portez atteinte au plus au plus intime de nous-mêmes en les souillant.

Mais à l'horizon de ces prises de conscience et de ces actions, il ne faut pas se cacher la nécessité de consentir à l'abandon de certaines technologies et de certains modes de vie. Pour cela, il est nécessaire de dépasser les dualismes que nous avons évoqués. « Il faut, de toute urgence, redéfinir une spiritualité pour notre temps »<sup>9</sup>. Or, par spiritualité, Dominique Bourg entend deux choses : d'une part ce qui inspire le type particulier de relations que toute société noue avec le milieu qui l'accueille, d'autre part les modèles d'accomplissement ou de dépassement de soi que cette société propose aux individus qui la compose. La spiritualité exerce ainsi une fonction d'extériorité, une fonction transcendante. « Le sceau de l'Occident moderne n'est autre que notre obsession à vouloir transformer toute espèce de donné naturel. Cette obsession est notre transcendantal »<sup>10</sup>. Elle constitue un a priori qui façonne notre rapport au monde. Et dans cette perspec-

9 Ibid. p. 48.

10 Ibid. p. 73.

8 *Une nouvelle Terre*, p. 114.

tive, il n'est pas difficile de saisir tout ce qui sépare un chasseur sibérien considérant le tigre comme une entité sacrée, ne pouvant être tué, et le chasseur touriste contemporain abattant des animaux sauvages depuis un hélicoptère.

Or il est remarquable que, dans son encyclique *Laudato si'*, le pape François cherche précisément à dépasser ce qu'il appelle le « paradigme moderne » et à réinterpréter le récit de la Genèse, en adéquation avec les enjeux de l'époque. Le mot Adam signifie le terrestre, l'espèce humaine est faite, par conséquent, de la même étoffe que les autres créatures et ne peut donc se prévaloir d'une quelconque supériorité. La domination qui est évoquée dans le texte biblique (Gn 1, 26) ne peut être comprise au sens d'une posture despotique, mais au contraire au sens d'une intendance et d'une responsabilité. Car toutes les créatures possèdent une « valeur intrinsèque » et l'homme reçoit la vocation d'être le jardinier et le berger de la création, dans une sorte de fraternité que le pape François décrit dans les termes du Cantique des créatures de François d'Assise. Un point fort de cette encyclique réside encore dans le lien que le pape établit entre la violence que subit la nature et toutes les formes d'injustice, entre la « clameur de la terre » et la « clameur des pauvres ». Elle re-

joint par là la démarche du Conseil Œcuménique des Eglises qui a conduit, notamment, à l'assemblée réunie à Bâle en 1989 autour du thème « Justice, Paix, Sauvegarde de la création »<sup>11</sup>. Or un enjeu de cette assemblée était également la redécouverte d'un autre rapport à la création, sur la base d'une compréhension renouvelée de la domination de la Terre, confiée par Dieu à l'homme.

### Bernard Rordorf

Professeur honoraire de théologie systématique, Université de Genève

11 A cet égard, je trouve particulièrement dommage que cette encyclique, pourtant écrite par un pape qui n'est pas étranger au souci œcuménique, ne fasse pas la moindre allusion à toute la réflexion protestante sur la question de l'écologie, ni à l'assemblée de Bâle.



## CHANGER, EN TROIS IMAGES : LE COMBAT, LA PÉRÉGRINATION ET LE GRAND SAUT

SARAH STEWART-KROECKER

### LE CHANGEMENT COMME CARACTÉRISTIQUE HUMAINE

Dans un contexte théologique, le changement évoque naturellement la conversion. Augustin d'Hippone, dont les *Confessions* offrent un récit vif et frappant de son expérience de la conversion, est parmi les figures les plus intimement liées à ce thème dans la tradition chrétienne. Il y a cette fameuse scène dans un jardin milanais où Augustin, éperdu, déchiré entre sa volonté d'entamer une vie de continence et ses habitudes de concupiscence, s'est réfugié. Entendant un chant d'enfants qui dit « prends, lis ! prends lis ! », il prend le livre de l'apôtre Paul, l'ouvre au hasard et lit « Non, pas de ripailles et de souïeries ; non, pas de coucheries et d'impu-dicités ; non, pas de disputes ni de jalousies ;

mais revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises. » (Ro 13,13) À l'instant même, nous raconte-t-il, « ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent. » (*Confessions* – désormais *Conf.* – 8.12.29) Si cette scène est célèbre, elle nous révèle assez peu de ce qu'implique le processus de changement pour Augustin. Comment arrive-t-il ? Est-ce tout simplement un mystère de la grâce ?

D'un côté, oui : tout mouvement positif dépend de la grâce, et les *Confessions* peuvent être lues comme un récit de redécouverte de l'action divine dans la vie passée d'Augustin, même quand il n'en était pas conscient.

Mais d'un autre côté, si tout mouvement vers Dieu dépend fondamentalement de la grâce, l'humain agit toujours : la créature n'est pas passive, elle doit participer à cette action, elle doit s'unir à la volonté qui l'anime et se tourner vers celui dont sa vie provient. Ceci ne se fait pas d'un seul coup. Même si, au fond, la grâce elle-même demeure dans une certaine mesure ineffable, on peut décrire l'effort humain (qui n'est d'ailleurs jamais achevé). Pour Augustin, le changement, dont le mouvement dépend de la grâce de Dieu, est un processus continu de se tourner et se retourner vers Dieu. Comment change-t-on ? Pour voir de plus près comment Augustin conçoit ce processus de changement au niveau humain, j'analyserai trois images qu'il utilise pour décrire l'effort de « se » changer (ou, plus précisément, se laisser changer et participer à son changement) en *s'alignant* au mouvement de la grâce : le combat, la pérégrination, et le grand saut.

La possibilité – et même l'inévitabilité – de changement caractérise l'humain : « De fait, tantôt mouvoir les membres du corps au gré de la volonté et tantôt ne pas les mouvoir, tantôt éprouver un sentiment et tantôt n'en éprouver aucun, tantôt exprimer par les signes des mots de sages et tantôt rester dans le silence, c'est le propre d'une âme et d'une intelligence sujettes au changement. »

(*Conf.* 7.19.25) Les exemples donnés ici par Augustin sont des exemples révélateurs. Ils reflètent ses préoccupations et sont liés les uns aux autres, comme on le verra. Cette variabilité humaine est en même temps ce qui sépare l'humain de Dieu et ce qui lui permet d'en être rapproché par la voie du Christ ; c'est là l'origine de sa perte comme de sa rédemption. Qui dit variabilité dit aussi temporalité : la temporalité de la créature est le fil qui relie toutes les images du changement que nous allons aborder.

### LE COMBAT

Le fait que nous sommes des êtres temporels et déchus implique que nos désirs pécheurs sont renforcés dans le temps et dans la mémoire. L'épreuve de la volonté caractérisera la vie humaine terrestre dans sa durée. Pour Augustin, nous sommes des créatures qui ne peuvent pas évacuer leurs désirs et leurs passions involontaires, même par la sagesse (contre la supposition stoïcienne selon laquelle la volonté suit forcément le jugement de la raison, ce qui a pour conséquence que le sage ne peut être perturbé par des forces involontaires). Plus généralement, Augustin se démarque de ce qu'il perçoit comme étant le grand idéal de la philosophie antique, traversant tous les courants philosophiques, mais en particulier le stoïcisme : l'invulnérabilité de la béatitude assurée par la vertu.

L'influence stoïcienne sur l'éthique d'Augustin est évidente dans ses œuvres primitives, mais au moment où il écrit les *Confessions*, il rejette clairement l'éthique stoïcienne et décrit la volonté comme « prodige monstrueux » qui désobéit au commandement de la raison (*Conf.* 8.9.21). Ce rejet de l'éthique stoïcienne implique que, puisqu'on ne peut pas assurer sa tranquillité par une maîtrise de la raison, l'éthique doit tenir compte de la lutte interne, non pas simplement pour le novice mais pour tous, même le sage.

Le caractère interne de la lutte est important, car l'image du combat pourrait donner l'impression que les forces ennemies sont externes à la volonté. Or pour Augustin, la volonté peut se diviser contre elle-même (alors que pour les stoïciens, si on maîtrise son jugement, on maîtrise sa volonté ; et que, pour les manichéens, le sage lutte contre la force extérieure du mal). Augustin affirme que, même si on peut exercer une certaine maîtrise des vices, il n'y a aucune paix parfaite, car le champ de bataille est périlleux et le triomphe n'est jamais acquis (*Cité de Dieu*, 19.27).

La conversion décrite à la fin de *Conf.* 8 est précédée par de longues descriptions d'un combat, lié intimement à l'image de la maladie et de la blessure (dont la guérison est une

autre image de changement que je n'aborde pas en détail ici). Dans les passages qui précèdent sa conversion, Augustin se décrit torturé par sa concupiscence (*Conf.* 6.12.22.), attaqué par les images fausses de Dieu (*Conf.* 7.1.1; 7.7.11), et finalement en lutte contre sa propre volonté (*Conf.* 8.5.10-12; 8.7.18-11.27). Dans tous les cas, le combat oppose les habitudes établies et le changement désiré.

Mais d'où vient ce conflit, quelle est son origine ? Le conflit reflète l'ancrage de l'homme dans le temps. L'état actuel de la volonté inclut ses états passés, par la force de l'habitude. C'est l'habitude qui crée les fortes résistances de la volonté. Pour Augustin, l'habitude est une disposition du jugement et du désir. L'origine du conflit est aussi, de manière plus positive, le désir d'une autre vie, différente de ces habitudes passées : si on ne veut pas suivre une autre loi, il n'y a pas de lutte.

La conversion d'Augustin est souvent interprétée comme la lutte pour l'harmonisation du désir avec la raison. Mais une telle interprétation relève d'une lecture simpliste de la psychologie morale augustiniennne. L'interprétation de la conversion d'Augustin comme d'abord une conversion intellectuelle et ensuite une conversion morale n'est pas tout



à fait fausse, mais elle risque de suggérer que le corps, source de désir charnels, doit simplement suivre l'intelligence. De plus, elle renforce un dualisme corps-esprit, alors qu'Augustin présente un portrait beaucoup plus subtil : le corps comme l'esprit peuvent corrompre, et la raison ne peut pas tout simplement maîtriser le désir. Le jugement et le désir se mêlent.

On peut donc comprendre le combat d'Augustin comme les « symptômes d'un écart temporel »<sup>1</sup>. Il combat la forme de sa vie, de ses désirs et de ses jugements, qui ont toujours une certaine puissance, car ils demeurent en lui par sa mémoire. Une habitude peut perturber un jugement actuel du bien parce que l'inscription de la créature dans le temps crée une certaine inertie. La guérison des habitudes ennemies du passé se fait à travers la grâce, qui recueille et transfigure le récit de la mémoire – un fil qui sous-tend et traverse les *Confessions*. Le désir de changer doit tenir compte du passé et de sa force qui perdure dans la mémoire. On pourrait croire que la possibilité de changer se trouve surtout dans un regard porté vers l'avant, mais

en fait, pour Augustin, elle commence avec une réécriture des lignes qui traversent la distension temporelle de la créature : du passé au futur.

### LA PÉRÉGRINATION<sup>2</sup>

La pérégrination, *peregrinatio*, est peut-être l'image la plus répandue dans toute l'œuvre d'Augustin pour évoquer la vie morale et spirituelle de l'humain et du chrétien. C'est l'image d'un voyage, d'un pèlerinage, mais aussi une image d'exil, dans le sens où elle caractérise la condition humaine sur terre, une condition séparée de Dieu. Elle rejoint l'image du combat dans le sens où l'exil comporte une aliénation de Dieu, une aliénation qui se voit, parmi d'autres symptômes, dans le déchirement de la volonté. Si la pérégrination représente à la fois l'aliénation et le voyage de réunion, c'est précisément en tournant autour de ces deux sens qu'on retrouve une image de changement : le retournement vers Dieu transforme le sens de la pérégrination. Toujours exilé, le chrétien devient néanmoins aussi voyageur et pèlerin. En outre, le voyage qu'il entreprend est

un changement continu, celui de l'âme qui cherche à se conformer à l'amour divin.

Dans un sens, la pérégrination est une image tout à fait spiritualisée dans la pensée d'Augustin : elle n'implique aucun mouvement nécessaire d'un endroit à un autre. Il n'y a d'ailleurs pas encore de pratiques bien établies de pèlerinage (bien qu'il y ait des itinérants spirituels), qui seront ritualisés au cours des siècles. Augustin dit à plusieurs reprises que la pérégrination du croyant en même temps n'est pas un voyage pour les pieds, et en même temps l'est car il doit être incarné. En effet, pour Augustin, l'homme peut devenir *peregrinus* dans le sens de pèlerin, de voyageur, et non simplement d'exilé, parce que le Christ s'est incarné : par cette incarnation, il est devenu la voie vers la véritable patrie de l'homme (et il peut être cette voie précisément parce qu'il est la véritable patrie de l'homme).

Celui qui entreprend de marcher sur la voie du Christ doit redéfinir son identité pour assumer une identité double : celle du pèlerin espérant, qui traverse le champ périlleux de la vie comme exilé et comme combattant. Comment assumer cette identité du voyageur en Christ ? C'est une question sur laquelle on pourrait passer une vie (et sur laquelle j'ai déjà passé plusieurs années !) mais je me

permets de souligner quelques points essentiels. Premièrement, ce n'est pas un voyage solitaire. Il doit se faire en communauté. Il y a plusieurs formes de communautés, je me concentrerai ici brièvement sur deux formes de communautés ecclésiales : l'église céleste (ou spirituelle) et l'église terrestre (ou pèlerine). Celui qui entreprend ce voyage se joint d'abord à tous ceux qui l'ont précédé, et qui constituent le corps spirituel du Christ, l'église céleste. Le Christ est la tête de ce corps et il transfigure ses membres par sa parole. En s'attachant au corps christique, les membres apprennent cette parole comme la leur. La parole est transmise et elle est apprise.

Mais pour faire le voyage, le *peregrinus* doit aussi participer aux rites ordinaires et à la vie quotidienne de l'église terrestre, l'église qui est elle-même pèlerine. Augustin représente l'église terrestre comme une tente, qui abrite tous les croyants lors de leur voyage. Tout ce qui se passe à l'église (lecture des écrits saints, chants, prédication, sacrements) vise l'enracinement du désir de la véritable patrie de l'homme. Ce désir doit être cultivé pour pouvoir fleurir (Augustin compare, dans son commentaire sur le psaume 36, les croyants à un verger d'arbres en fleur). Dans cet objectif, Augustin accorde une place centrale aux sacrements :

1 James Wetzel, *Augustine and The Limits of Virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 138. Je m'inspire dans cette section de son traitement de la mémoire et de la force de l'habitude pour la volonté.

2 Le sens de l'image de la pérégrination chez Augustin est élaboré de manière beaucoup plus détaillée dans mon livre, *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation in Augustine's Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2017, dont je reprends ici quelques grandes lignes.

si Christ est la voie et la patrie, il est aussi le prêtre et le sacrifice : le sacrifice sacerdotal du Christ est le chemin du royaume éternel (*Cité de Dieu*, 10.32), c'est pourquoi le *peregrinus* a besoin de se nourrir comme membre du corps spirituel par sa participation à la transfiguration eucharistique. Le baptême et la Cène sont des rites qui représentent et des sacrements qui effectuent (d'une certaine manière) la transformation cherchée. Par sa participation à ces pratiques, le voyageur apprend à s'offrir soi-même et ainsi à devenir lui-même une offrande eucharistique (*Cité de Dieu*, 10.5). Le voyageur offre son cœur brisé qui, en étant offert devient l'offrande désirée et donc signe de réconciliation avec Dieu. Cette image du cœur brisé rejoint tout en transformant l'image de la volonté tordue des *Confessions*.

### LE GRAND SAUT

Dans l'image de la pérégrination, le changement se fait par degrés vers une fin qui ne peut pas être atteinte dans cette vie. En évoquant l'image de la pérégrination, Augustin appelle d'ailleurs souvent à la persévérance. Mais il utilise également une autre image, que j'appelle « le grand saut », qui lui semble d'abord contradictoire : si la pérégrination est le voyage lent dans la durée, le grand saut est l'effort intense, concentré, poussé, approfondi. En parlant de « grand saut », je

désigne les images de montée ou d'union de qualité mystique ou extatique qu'on retrouve chez Augustin. Je me concentrerai sur deux exemples, la vision d'Ostie et le saut d'Idithun. Je tire l'image du « saut » du deuxième, mais les deux concernent des expériences proches, liées aux mêmes versets (Phil 3,12-14).

Si on pense aux images de qualité mystique chez Augustin on pense aux ascensions des *Confessions*, dont le point culminant est celle de *Conf.* 9 : la vision d'Ostie. Le récit du combat qui précède la conversion est ponctué par ces ascensions, mais des ascensions incomplètes. Les contrastes entre les visions d'Ostie sont souvent soulignés, mais on a moins souvent noté ce qui relie la vision d'Ostie à d'autres textes ou passages dans l'œuvre d'Augustin hors des *Confessions*. Or on trouve dans les commentaires sur les Psaumes beaucoup d'images similaires (dont le saut d'Idithun).

Avant d'aller plus loin, lisons les mots d'Augustin pour traduire cette expérience de qualité mystique faite à Ostie :

Or, le jour était imminent où [Monique, la mère d'Augustin] allait quitter cette vie... nous étions seuls, elle et moi, debout, accoudés à une fenêtre... Donc nous parlions ensemble dans un tête-à-tête fort

doux. *Oubliant le passé, tendus vers l'avenir* (*Phil 3:13*) nous nous demandions entre nous, en présence de la Vérité que tu es, toi, ce que pourrait être cette vie éternelle des saints que ni l'œil ni la vue, ni l'oreille n'ont entendu, ni le cœur de l'homme n'a senti monter en lui. (*Conf.* 9.9.23)

Et nous sommes arrivés à nos âmes ; nous les avons dépassées pour atteindre la région de l'abondance inépuisable où tu repais Israël à jamais dans le pâturage de la vérité. C'est là que la vie est la sagesse par qui sont faites toutes les choses présentes et celles qui furent et celle qui seront... Et pendant que nous parlons et aspirons à elle, voici que nous la touchons, à peine, d'une poussée rapide et totale du cœur. Nous avons soupiré, et nous avons laissé là, attachées, les prémices de l'esprit ; et nous sommes revenus au bruit de nos lèvres, où le verbe et se commence et se finit. (*Conf.* 9.10.24)

La vision est introduite par une citation paulinienne (dans les pages précédentes, les ascensions incomplètes sont introduites par des citations de Plotin). La vision concerne à la fois Augustin et Monique et à l'apogée de leur effort de méditation, ils « [touchent], à peine, d'une poussée rapide et totale du cœur » la sagesse éternelle. Après ce contact bref et intense, Augustin et Monique mé-

ditent sur le sens de cette expérience, dont ils pensent qu'elle leur a donné un aperçu de ce que sera la vie éternelle. Mais la vie éternelle sera épurée de tout élément lié à la temporalité : la joie divine sera retrouvée, non pas pour un moment rapide, mais définitivement.

Si le saut anticipe « le jour où nous ressusciterons tous sans être tous changés » (*Conf.* 9.10.25), on voit bien que l'image du grand saut saisit le paradoxe du changement pour Augustin. L'humain change et ne change pas : la résurrection et la vie éternelle supposent à la fois une continuité essentielle de la vie et de l'être *et*, en même temps, un changement du temporel en éternel, du mortel en immortel. C'est le paradoxe d'une créature qui vit dans le temps et qui désire l'éternité, qui a l'espoir de changer sans se perdre. L'autre aspect du paradoxe est que l'humain change pour ne plus changer : il change pour retrouver la paix et la sécurité de l'éternité, pour échapper à la variabilité qui nous caractérise maintenant et qui nous rend vulnérables la corruption, à la perte, au chagrin.

En lien avec cet élan vers l'éternité, une caractéristique intéressante du grand saut est qu'il est souvent décrit comme une transcendence de la parole, qui est également une transcendence du temps. Augustin

décrit souvent la dispersion temporelle par l'exemple de la parole : vivant dans le temps, on est dispersé entre la mémoire et l'attente, et on ne peut s'exprimer que par les mots, « les bruits de nos lèvres, où le verbe et se commence et se finit. » Le contact avec la sagesse qu'atteignent Augustin et Monique par cette « poussée rapide et totale » transcende les mots dispersés dans le temps.

En suivant la trace du verset de Philippiens qui introduit l'expérience d'Ostie et qu'Augustin cite souvent, on rencontre une image similaire dans le commentaire du Ps 38 [TOB: Ps 39], l'un des psaumes d'Idithun. Augustin cite une traduction du nom Idithun comme « celui qui dépasse ou qui franchit en sautant »<sup>3</sup>. Idithun saute vers sa fin (Ps 38,5: Fais-moi connaître ma fin). Augustin compare Idithun à Paul, l'apôtre qui court vers son but, se portant vers l'avenir : il veut connaître sa fin pour savoir ce qui lui manque, il cherche à être emporté par son désir pour qu'il puisse sauter par-dessus tout vers la fontaine de la vie. La fin est ici une paix, un calme où il n'y a plus de pérégrination, plus de perturbation

à combattre (en. Ps. 38.8). Tout en souffrant (car ce psaume est un psaume de lamentation), Idithun retrouve une consolation dans sa vision de sa fin, une consolation qui fait croître son désir.

On observe cette même qualité de consolation dans la vision d'Ostie : toucher momentanément la joie éternelle console, juste avant la mort imminente de Monique. Que ce soit la mort (*Conf.* 9) ou la persécution (que subit Idithun), ces moments offrent une consolation parmi les vicissitudes de la pérégrination périlleuse qu'est la vie temporelle et mortelle. La fin saisie par le saut est une source de joie et de persévérance, qui nourrit le désir, qui console dans le chagrin et donc soutient à la fois le combat et la pérégrination. L'image du saut complète l'image du combat et de la pérégrination. Si la pérégrination est l'image de la quête dans sa durée et dans ses labeurs, le grand saut représente les moments éphémères d'illumination et d'extase qui rafraîchissent et consolent les voyageurs sur leur chemin (et les combattants dans leurs épreuves) parce qu'ils donnent à toucher, de manière fugace, la fin visée par le voyage. Cette complémentarité entre la pérégrination et le saut reflète la réconciliation par le Christ de la voie et de la patrie, du chemin et de la fin.

3 Isabelle Bochet, « Le commentaire augustiniens des Psaumes pour Idithun : les *Enarrationes in Psalmos* 38, 61 et 76, » dans *Praedicatio Patrum: Studies on Preaching in Late Antique North Africa*, édité par Gert Partoens, Anthony Dupont, Shari Boodts (Turnhout: Brepols, 2017), 219-68, 220.

## CONCLUSION

Pour Augustin, le moteur du changement est le désir. Sans le désir, il n'y a pas de changement – il n'y a même pas de conflit entraîné par des désirs qui s'opposent (pour et contre le changement). Les moments de joie et de rafraîchissement offerts par les expériences mystiques sont importants parce que, pour persévérer sur le chemin, le pèlerin doit cultiver son désir d'atteindre la fin.

Comment cultiver le désir? Revenons à Idithun : Augustin demande « comment fait-il ce saut, ce dépassement? » Sa réponse? « En chantant. » Pour Augustin, le chant offre une thérapie affective. Il témoigne de cet effet sur lui, nouveau converti dans l'Église de Milan dans les *Confessions*<sup>4</sup>. Le chant relie l'église terrestre et l'église céleste puisque sur terre les voyageurs chantent sur leur chemin, pour se consoler, pour s'encourager, pour fêter, tandis que les saints chantent éternellement ensemble au paradis, avec un alleluia qui n'a ni commencement ni fin (en. Ps. 83.8). Et tout comme la vision d'Ostie dé-

passé les mots toucher l'éternité, Augustin décrit un chant jubilatoire qui dépasse les paroles dans un reflet de l'alleluia éternel. Mais il décrit aussi des chants quotidiens qui font partie de la vie ecclésiale pèlerine, car, pour lui, si un chant jubilatoire évoque le chant de la fin, les voyageurs ont également besoin de chants sur le chemin. C'est ainsi que le chant peut réunir la voie et la patrie, le corps terrestre et le corps spirituel. Si, pour Augustin, nous ne maîtrisons jamais les émotions ou les désirs, il y a quand même des pratiques très concrètes, dont le chant, qui forment les désirs et les émotions.

On voit chez Augustin des images à la fois de labeur, de lutte, d'épreuve, d'efforts longs et pénibles, et aussi de joie, de dépassement, d'illumination. Ces images entremêlent le devenir dans le temps et l'anticipation de la fin. On pourrait dire que le saut est un élément qui donne forme au changement poursuivi au long du chemin, un chemin qui comporte des expériences de joie et de beauté ainsi que d'épreuve et de lutte. Il faut le croisement de ces images pour saisir le sens, le processus du changement et de la conversion. Mais il faut aussi souligner que, pour Augustin, la possibilité de changer dépend d'abord et avant tout de l'action divine, c'est seulement ensuite que la participation à une communauté, des pratiques individuelles et

4 Augustin raconte en *Conf.* 9 comment l'Église de Milan avait adopté, peu avant sa conversion, le chant comme manière de se consoler et de s'encourager (*Conf.* 9.7.15) et décrit l'effet de ces chants des psaumes sur lui, le nouveau converti, comment il a pris feu et brûlé, comment il a pleuré et versé des larmes, comment il a été pénétré par des émotions de piété (v. 9.9.8, 9.6.14).

collectives soutiennent, prolongent, et incarnent le désir qui est le moteur de l'action. Si on cherche à créer des ponts entre ces images augustinienne et une reconversion écologique, on pourrait évoquer premièrement le fait que l'inertie du passé ne peut être sous-estimée, non seulement de manière structurelle, mais encore dans la formation des désirs. Même quand on reconnaît le besoin d'une autre voie et qu'on la désire, les formes de nos jugements et désirs passés gardent une puissance dont il faut être conscient pour trouver des lignes alternatives. Deuxièmement, il est important pour changer de cultiver à la fois une vision de la fin et un désir pour l'atteindre, et non pas seul, mais en communauté. Si le changement est nécessaire (et il l'est), il faut le désirer pour l'accomplir. Ceci exige un effort affectif et imaginatif qui se joint aux efforts scientifiques et politiques comme la nécessité doit se joindre au désir pour provoquer et soutenir le processus du changement chez Augustin.

### **Sarah Stewart-Kroeker**

Professeure d'éthique,  
Université de Genève



### RECENSION DE

## ***L'ESSAI DE JEAN-PIERRE FABRE : « LE DISCIPLE SELON JÉSUS, LE CHEMIN VERS JÉRUSALEM DANS L'ÉVANGILE DE MARC »***

JEAN-JACQUES DE RHAM

Jean-Philippe Fabre est prêtre du diocèse de Paris. Il est Docteur en théologie. Il enseigne les sciences bibliques à la faculté Notre Dame de l'École cathédrale au collège des Bernardins à Paris. Dans cet ouvrage clair et accessible, il se livre à une étude narrative de l'évangile de Marc.

Il structure son ouvrage en quatre parties :

- 1 La première porte sur les huit premiers chapitres de l'évangile. L'auteur y pointe les éléments narratifs principaux qui construisent le disciple.
- 2 La deuxième partie, sur laquelle porte, en fait, l'essentiel de l'ouvrage, analyse le

chemin vers Jérusalem (Mc 8,27-10,52). Cette partie décrit la manière dont Jésus forme et instruit ses disciples pour les faire entrer peu à peu dans le mystère de sa Pâque. Jean-Philippe Fabre veut montrer que la guérison de Bartimée conduit ce dernier à devenir ce qu'il appelle le « disciple idéal ». Cette affirmation de l'auteur me semble discutable, voire « catholicisante » dans la mesure où on peut se demander si le disciple idéal existe. Évidemment non, par contre, vouloir poser un modèle de disciple idéal peut rapidement devenir un instrument de culpabilisation du fidèle lambda, et donc un instrument de pouvoir sur lui pour l'institution qui diffuse cette idée.

Sans oublier que l'image du fidèle idéal est construite pour correspondre à des objectifs précis...

- 3 La troisième partie porte plus particulièrement sur Mc 10,46-52.
- 4 La quatrième partie analyse la manière dont Jésus forme ses disciples, l'exemple qu'il leur donne, ce que Jésus attend d'eux. Par la construction du récit, les lecteurs de l'évangile sont invités à s'engager à la suite de Jésus. Dans la suivance au Christ se joue l'identité du lecteur en marche vers l'identité du disciple.

Malgré la réserve exprimée, cet ouvrage me semble un outil utile à la prédication.

Je lui ferai une petite place dans ma bibliothèque.

Jean-Philippe Fabre *Le disciple selon Jésus, Le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc*, 2014, Bruxelles, Lessius.

**Jean-Jacques De Rham**

Théologien et aumônier de l'EPG pour l'EMS du Vallon



## ECHOS DE LA RECHERCHE : HERMÉNEUTIQUE ET ÉPISTÉMOLOGIE CHEZ JEAN CLAUDE ( 1619-1687 )

SANDRINE LANDEAU

*Thèse commencée en 2015 à l'UNIGE, sous la direction de Michel Grandjean [Faculté de théologie] et de Maria Cristina Pitassi [Institut d'Histoire de la Réformation]*

« Comment peux-tu dire que l'homme a un ancêtre commun avec le singe alors que la Bible nous dit que Dieu a créé l'homme ? »

« La Bible est un livre humain, écrit sur plusieurs siècles, en plusieurs rédactions successives, aucune de ses affirmations ne peut être sortie de ce contexte de rédaction. »

Côte à côte, ces affirmations nous, que vous avez peut-être déjà entendues ou lues ici ou là, posent la question du mode de lecture de la Bible et de la nature de la foi. Y a-t-il

une place pour la raison dans la foi ? Et pour le doute ? Lisons-nous à la lumière d'une rencontre personnelle avec Dieu, d'une tradition ecclésiale, des sciences historiques ? Comment ces différentes lectures se nourrissent-elles ou au contraire se confrontent-elles, plus ou moins violemment ? Les deux premières questions relèvent de l'épistémologie des croyances religieuses, les deux dernières de l'herméneutique biblique. Ma thèse s'intéresse à toutes ces questions en prenant pour cas d'étude un pasteur français du 17<sup>e</sup> siècle, Jean Claude.

Dans ces quelques lignes, j'aimerais vous montrer comment une recherche se construit avec de constants aller-retours entre intérêts et questions du chercheur et sources disponibles, entre général et particulier, entre questionnements actuels et contextes anciens. En d'autres mots, j'aimerais vous emmener dans l'atelier de l'historien.

Pourquoi donc, sur des questions dont les résonances actuelles ne vous auront pas échappé, un travail historique plutôt que systématique? Les deux approches sont évidemment légitimes et elles sont, en parties, inséparables: difficile d'avoir une approche systématique sans avoir un regard sur les positions des croyants qui nous ont précédés, difficile d'avoir une approche historique sans comprendre les enjeux systématiques. Mon angle est plus nettement historique: affaire d'intérêt d'abord (ce qui est un critère important dans le choix d'une thèse), de compétence un peu, de conviction aussi et peut-être surtout la conviction qu'il nous faut prendre le temps de comprendre celles et ceux qui nous ont précédés d'abord pour eux-mêmes, en les replaçant dans leur contexte, en cherchant comment sont nés leurs questionnements, quels étaient leurs buts, comment et pourquoi ils ont pris telle décision ou telle position, avant – peut-être – d'utiliser leurs lumières pour éclairer les nôtres.

En tant que chrétienne, et chrétienne réformée, travailler ces questions dans la tradition réformée m'intéressait particulièrement. Si cet ancrage ecclésial a joué dans le choix du sujet comme de l'époque, s'il est important de le mentionner pour préciser d'où je parle, il est évident que cet ancrage n'oriente pas le résultat de mes recherches et, pour cela, le respect de la méthode critique est un guide utile. L'objectif d'un travail en histoire du protestantisme n'est plus aujourd'hui de défendre telle confession plutôt que telle autre (comme cela a pu être le cas dans les siècles précédents) !

Sur ces questions épistémologiques et herméneutiques, le 17<sup>e</sup> siècle, cadre temporel de mes recherches, est assurément riche d'enjeux et de basculements. C'est à cette époque, en effet, que l'on commence à appliquer au texte biblique les méthodes développées par les humanistes pour les textes profanes de l'Antiquité, avec des résultats parfois déroutants pour les certitudes des croyants. Les philologues (savants qui étudient l'histoire des textes et des langues, cherchant les sources et les filiations) aboutissent à des prises de positions qui ébranlent le rapport au texte biblique: S'il est impossible de remonter à un état originel du texte biblique à partir des manuscrits disponibles, si les manuscrits divergent entre eux,

sur quoi fondons-nous notre foi? Si ce n'est pas Moïse qui a écrit le Pentateuque, mais un simple scribe, quelle est son autorité sur nos vies?

Le 17<sup>e</sup> siècle est aussi le siècle de la diffusion progressive du cartésianisme dans le champ théologique. Si Descartes lui-même avait strictement séparé philosophie et théologie (avec seulement un petit nombre de questions pouvant être traitées par les deux), ses lecteurs enthousiastes ne sont pas aussi prudents et certains prétendent appliquer la méthode cartésienne aux vérités religieuses (pour faire extrêmement bref: est vrai ce qui est perçu clairement et distinctement par ma raison). Dès lors, des questions anciennes prennent une acuité et un relief nouveaux: si le sens littéral d'un texte contredit ma raison, comment dois-je comprendre ce texte? Quelle autorité doit trancher sur le sens? L'Église, les savants, ma conscience ou ma raison? Dans la sphère réformée, le synode de Dordrecht (1618-1619) avait tenté d'imposer une stricte séparation entre théologie et philosophie, mais, sous l'effet de différents facteurs, on tend de plus en plus à fonder l'interprétation de l'Écriture sur la raison, partagée par tous les hommes (contrairement à l'inspiration du Saint Esprit). Au sein du protestantisme français, l'Académie de Saumur et ses professeurs emblématiques

(Moïse Amyraut, Josué de La Place et Louis Cappel) ont œuvré pour un certain rationalisme de la théologie calviniste, soulevant des débats nourris sur la question de la prédestination, du péché originel et du mode d'action du Saint Esprit lors de la conversion. En réaction à ces questionnements, le 17<sup>e</sup> siècle est aussi celui de grands mouvements prophétiques et spiritualistes, qui s'érigent contre l'irruption de la sphère rationnelle dans la sphère religieuse.

La France, cadre géographique de ma thèse, est dans une configuration tout à fait particulière qui fait d'elle un cas d'étude intéressant: la France est, en effet, le lieu d'une cohabitation confessionnelle étroite et prolongée (1598-1685) sous le régime de l'Édit de Nantes (édit qui organise la coexistence de la confession catholique, largement majoritaire, et de la forte minorité protestante). Cette cohabitation est évidemment le lieu de frictions nombreuses et notamment de controverses théologiques nourries, longues; ces controverses contribuent de façon importante à l'élaboration et à la fixation des doctrines.

Voilà pour le décor général de mon travail. Pourquoi donc, dans ce 17<sup>e</sup> siècle français et sur ces questions en particulier, s'intéresser à ce Jean Claude, aujourd'hui à peu près in-

connu hors du cercle relativement étroit des « dix-septiémistes » ?

Il y a deux manières de connaître la voix de Jésus Christ. L'une est la voie de la science, qui s'acquiert par l'étude et par certaines règles ; c'est la méthode que suivent ceux qu'on appelle critiques. L'autre est le sentiment de la conscience. C'est à peu près comme il y a deux manières de connaître les viandes, car on les connaît ou par les règles de l'art qui enseignent à les préparer, ou en les goûtant soi-même. Nous ne nions pas que les pasteurs ne connaissent, mieux que le commun du peuple, cette méthode et cette voie de science, comme étant beaucoup plus habiles et plus exercés dans la critique, quoique cela n'empêche pas que, parmi ceux que l'on appelle laïcs il ne s'en trouve qui connaissent parfaitement toutes les règles de cette science, et quelquefois même beaucoup mieux que les pasteurs. Mais quoiqu'il en soit, il n'est point de fidèle qui ne soit capable de connaître la voix de Jésus Christ de la seconde manière : *Si quelqu'un a dit ce divin Sauveur veut faire la volonté de mon Père, il connaîtra quelle est ma doctrine.* Et cette dernière méthode est très bonne et très assurée, et même beaucoup meilleure et plus as-

surée que la première. Car certainement la divinité d'une doctrine ou d'un livre a plus de rapport au cœur qu'à l'esprit, c'est pourquoi elle se discerne mieux et plus sûrement par le sentiment de la conscience que par l'examen de l'esprit. (Lettre à Isaac Claude, *Œuvres posthumes* vol. 5, Amsterdam, Pierre Savouret, 1689, p. 649-650).

« Si les fidèles ont droit de discerner par eux-mêmes le vrai d'avec le faux, le bon d'avec le mauvais par l'application qu'ils feront de la règle de l'Écriture à ces choses – comme nous venons de le montrer – il s'ensuit nécessairement qu'ils ont droit aussi de discerner le véritable sens de l'Écriture d'avec un faux et supposé et par conséquent qu'ils ont le droit de juger eux-mêmes du sens que leurs pasteurs donnent à l'Écriture. » (« Traité de Jésus Christ », *Œuvres Posthumes* vol. 3, Amsterdam, Pierre Savouret, 1688, p. 554).

D'abord il faut dire que Jean Claude est l'une des grandes figures du protestantisme de l'époque, l'un de ceux vers lesquels les protestants français se tournent pour les guider, tant au plan spirituel que temporel, en ces temps troublés de l'étranglement progressif du protestantisme français. Vu comme

un gardien de l'unité et de l'orthodoxie du calvinisme français, il est cependant ouvertement saumurien (donc sur une voie différente de celle balisée par une interprétation stricte du synode de Dordrecht) et un certain nombre de ses positions illustrent le passage progressif de l'orthodoxie aux lumières, ce que Paul Hazard appelait la « crise de la conscience européenne ». Né en 1619, dans une famille pastorale, Jean est formé à l'Académie de Montauban. Après son ordination au ministère pastoral, il est pasteur dans différentes paroisses du sud de la France, toujours plus importantes en taille et en force symbolique. En 1655 il est pasteur à Nîmes, place-forte du protestantisme du sud-est, et donne quelques cours privés aux étudiants de l'Académie. Il commence aussi à se faire connaître pour la clarté de son mode d'exposition et la force des arguments qu'il oppose aux positions catholiques. Modérateur d'un synode provincial du Languedoc, qui a à examiner une proposition de « réunion au catholicisme » – comprendre de retour des réformés français dans le giron de l'Église catholique – Claude fait son possible pour que la proposition soit refusée. Il œuvre si bien que non seulement le synode refuse en des termes très durs la proposition, mais que les autorités catholiques de la province lui signifient une interdiction d'exercer le ministère pastoral dans le Languedoc. Claude

monte à Paris pour faire lever la sanction et, par la même occasion, s'y fait connaître dans le milieu réformé parisien. Appelé alors comme pasteur à Montauban, il y est, là aussi, proche de l'Académie et continue à écrire contre les catholiques et notamment contre les jansénistes Antoine Arnauld et Pierre Nicole. Ces écrits circulent sous forme manuscrite mais commencent à rencontrer un intérêt certain, ce qui vaut à Claude une deuxième interdiction d'exercer le ministère pastoral, cette fois pour la province de Montauban. De retour à Paris, il est appelé comme pasteur par les parisiens eux-mêmes, à Charenton (le culte réformé est interdit dans l'enceinte de Paris, il est donc célébré à Charenton, à quelques kilomètres). Il y restera jusqu'à la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685, consacrant toujours une part importante de son temps à ce qu'il appelle ses « travaux de cabinet », c'est-à-dire à l'étude et à la rédaction d'œuvres de controverse. Il a cependant écrit d'autres œuvres : sermons, bien entendu, mais aussi traités de théologie, traités pédagogiques (sur la composition d'un sermon par exemple), œuvres de spiritualité. Par ailleurs il a activement participé à la rédaction de plusieurs requêtes au roi. Il est si bien reconnu comme une figure importante du protestantisme français de l'époque qu'on raconte que, alors que l'Édit de Fontainebleau, révoquant l'Édit de Nantes, lais-

sait aux pasteurs deux semaines pour quitter la France ou abjurer, notre Jean Claude n'a lui pas eu le choix et a été reconduit personnellement à la frontière du royaume par un homme du roi en 48 heures. Il se réfugie alors auprès de son fils (lui aussi pasteur), à La Haye.

Malgré son importance reconnue pour le protestantisme français de l'époque, Claude n'a fait l'objet d'aucune étude approfondie dans l'historiographie moderne. D'où l'intérêt de le prendre comme sujet d'étude. Mais pourquoi axer cette étude précisément sur ces questions d'épistémologie et d'herméneutique ? Il y a, bien sûr, mon intérêt personnel, mais il ne suffit pas : on ne peut pas faire parler n'importe quel auteur sur ces questions. Je dois à ma directrice de thèse, Cristina Pitassi, d'avoir fait la connaissance de Jean Claude : elle me l'a proposé sachant que je pourrais y trouver matière à recherche sur ces questions. Je ne prétends évidemment pas épuiser le « sujet Jean Claude » par le seul angle – pourtant déjà large – de l'épistémologie et de l'herméneutique. Mais Claude, tant comme pasteur que comme controversiste, prend ces questions à bras le corps, au point, par exemple, d'envisager un projet de nouvelle traduction de la Bible avec un prêtre oratorien, Richard Simon, père de la critique biblique moderne. En ces

temps de controverses confessionnelles et d'étranglement progressif des communautés réformées françaises, le projet détonne (il capotera d'ailleurs et la Traduction Œcuménique de la Bible attendra le 20<sup>e</sup> siècle). Confronté à des adversaires catholiques comme aux courants prophétiques réformés, Claude repense le statut du texte biblique et les modalités de son interprétation et l'on trouve des éléments pour travailler ces questions dans toutes ses œuvres ou presque. Le corpus de sources est donc vaste et le travail de repérage, de hiérarchisation et d'analyse quasiment fini. Restera ensuite à en articuler les résultats avec le contexte historique et avec les travaux des autres chercheurs.

### **Sandrine Landeau**

Doctorante en histoire du christianisme,  
Université de Genève





## ABONNEMENTS 1 AN

ABONNEMENT

—  
15 FR\*

ABONNEMENT ET  
COTISATION

—  
30 FR

ABO. ET COTISATION  
DE SOUTIEN

—  
50 FR

*LA COTISATION SERT À FINANCER LA JOURNÉE ANNUELLE D'ÉTUDES  
\*20 FR POUR L'ÉTRANGER*

NUMÉRO DE COMPTE POSTFINANCE : 14-547590-4  
IBAN : CH75 0900 0000 1454 7590 4 / BIC : POFICHBEXX