



**BDV** digital

Bulletin Dei Verbum  
Édition française  
2017, n. 106-107

## Sommaire

|                                                                                                                |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Éditorial</b>                                                                                               | 3   |
| <b>Forum – Bible et l'engagement social</b>                                                                    |     |
| Thomas Malipurathu<br><i>Le meilleur et le pire des temps</i>                                                  | 4   |
| Cardinal Peter Kodwo Turkson<br><i>La lecture de la Bible comme source de justice et de paix</i>               | 14  |
| Samuel Almada<br><i>De la parole à l'engagement</i>                                                            | 22  |
| Yara Matta<br><i>La Bible et la culture du martyre au Proche Orient</i>                                        | 32  |
| Anicia B. Co<br><i>La bonne nouvelle annoncée aux pauvres dans l'Évangile de Luc</i>                           | 41  |
| Miriam R. Alejandrino<br><i>Les pauvres et les exclus dans l'Évangile de Jean – Hier et aujourd'hui</i>        | 58  |
| Elsa Tamez<br><i>La lettre aux Romains face à la crise économique néolibérale et au dialogue interculturel</i> | 66  |
| Jean-Claude Loba-Mkole<br><i>Traduction de la Bible et herméneutique de la reconstruction</i>                  | 77  |
| <b>Projets et expériences</b>                                                                                  |     |
| Carlos Mesters<br><i>« Quelque chose qui vienne du cœur... »</i>                                               | 91  |
| Vito Antonino Lipari<br><i>La Parole de Dieu se fait charité pour la joie des petits</i>                       | 96  |
| Teresa Rossi<br><i>L'évangélisation comme engagement pour la promotion humaine</i>                             | 100 |
| Familles vietnamiennes<br><i>Témoignage</i>                                                                    | 106 |

**Bible et arts**

*La chapelle Regina Pacis à Heisdorf et les œuvres de miséricorde* 111

**Nouvelles de la Fédération**

113

**Publications en pastorale biblique**

122

*Le BDV digital est une publication électronique de la Fédération Biblique Catholique,  
Secrétariat Général, 86941 Sankt Ottilien, Allemagne – [gensec@c-b-f.org](mailto:gensec@c-b-f.org).  
Comité de rédaction : Jan J. Stefanów (coordinateur), Gérard Billon, Giuseppe de Virgilio,  
Thomas P. Osborne, Christian Tauchner SVD  
Traductions : Sr Sylvie Denis SMR  
Liga Bank BIC GENODEF1M05 IBAN DE28 7509 0300 0006 4598 20*



*Cèdres du Liban, février 2017*

## Éditorial

Si l'on pose un regard critique sur les dix derniers siècles de notre histoire – pour ne pas prendre une perspective trop large – nous pouvons observer comment les textes de la Bible ont été très souvent utilisés pour défendre et justifier toutes sortes d'injustices et d'atrocités : pour défendre l'esclavage, pour justifier l'oppression et la discrimination des femmes, pour argumenter contre les transfusions sanguines ou la vaccination des enfants, pour justifier les guerres et les invasions coloniales ou pour donner raison à l'exploitation excessive et destructrice de la nature. Toutes ces réalités ont été et continuent d'être légitimées par des textes bibliques lus en dehors de leur contexte spatio-temporel ou déformés à travers le filtre d'idées préconçues.

Pour de nombreuses personnes qui se trouvent à la périphérie ou éloignées de la sphère chrétienne, cette manière « d'enseigner la Bible » a été la raison principale – ou une raison supplémentaire – de se détourner du christianisme ou de le considérer comme une religion violente et oppressive, et de considérer la Bible elle-même comme un instrument d'oppression. Lors de sa visite au Pérou en 1985, un groupe d'indigènes a remis au pape Jean-Paul II, dans un geste symbolique, la Bible accompagnée d'une lettre dans laquelle ils disaient : « Nous, Indiens des Andes et d'Amérique, nous avons décidé de profiter de la visite de Jean-Paul II pour lui rendre sa Bible, car en cinq siècles, elle ne nous a donné ni amour, ni paix, ni justice. S'il vous plaît, reprenez votre Bible et rendez-la à nos oppresseurs, car ils ont, plus que nous, besoin de ses préceptes moraux. Depuis l'arrivée de Christophe Colomb, on a imposé par la force à l'Amérique, une culture, une langue, une religion et des valeurs propres à l'Europe »<sup>1</sup>.

Nous ne voulons pas entrer dans des débats apologétiques, ni prétendre justifier cette façon abusive de lire la Bible, qui, soit dit en passant, est aussi une forme de violence et d'abus commise sur la Bible elle-même. Dans ce numéro du Bulletin, nous souhaitons inviter nos lecteurs et lectrices à réfléchir sur le thème de la Bible et de la justice. C'est un sujet

très vaste qu'une publication aussi limitée que la nôtre ne peut qu'à peine ébaucher. Ce que nous proposons dans ce numéro, c'est d'en souligner quelques aspects qui nous aideront à poursuivre ultérieurement notre étude et notre réflexion sur ce sujet si important.

Le père Thomas Malipurathu introduit ce thème en nous confrontant à notre monde en état de métamorphose et nous invite à nous interroger sur la manière dont nous nous situons dans ce processus complexe de transformation. Le cardinal Turkson, dans la conférence qu'il a donnée lors du Congrès organisé par la Fédération Biblique Catholique à Rome en 2010, et que nous reproduisons ici, évoque l'engagement de la Fédération Biblique Catholique pour une lecture de la Bible incarnée dans la réalité. Il nous prend par la main et nous emmène à travers les pages de la Bible en nous montrant comment les concepts de justice et de paix constituent le fil conducteur de toute la tradition et de tout l'enseignement bibliques. Ce parcours est complété, dans la perspective protestante, par le bibliste et pasteur argentin Samuel Almada.

Dans la section suivante, nous vous proposons les contributions de quatre femmes bibliques issues de différents contextes et traditions. Sœur Yara Matta du Liban nous offre une étude du martyre dans le contexte de la problématique sociale du Moyen-Orient, à partir du deuxième livre des Maccabées. Les sœurs Anicia Co et Miriam Alejandrino des Philippines proposent une étude similaire à travers leur analyse respective de l'Évangile de Luc et de Jean, qu'elles relisent à partir de la réalité de l'Asie du Sud-Est. Elsa Tamez, bibliste et pasteur mexicaine, propose une relecture de la Lettre aux Romains dans le contexte de la crise économique néo-libérale et du dialogue interculturel. Cette section se clôture par l'étude inspirante de Jean-Claude Loba-Mkole qui nous expose comment la théologie africaine de la reconstruction peut contribuer à améliorer les nouvelles façons de comprendre et de réaliser la traduction de la Bible en Afrique.

Sous la rubrique « Projets et Expériences », que nous ouvrons par un témoignage stimulant de Carlos Mesters, vous trouverez plusieurs exemples d'engagement chrétien inspiré par une lecture incarnée de l'Écriture Sainte, qui, nous l'espérons, seront une source de motivation pour votre engagement personnel et communautaire.

Jan J. Stefanów SVD

<sup>1</sup> Vigil, J.M., *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Colección «Tiempo Axial» 5, Quito, Ecuador 2005, 38-39.



**Le meilleur et le pire des temps :  
Réflexion sur les enjeux contemporains  
qui appellent l'humanité à un changement radical**

**THOMAS MALIPURATHU, SVD \***

Le concept de *métamorphose* que propose Ulrich Beck dans son œuvre monumentale, est éminemment suggestif dans la mesure où il invite des lecteurs attentifs et soucieux de l'avenir de l'humanité à une profonde réflexion et à une réponse proactive. Toutefois, le changement radical souhaité ne peut être le seul résultat de la bonne volonté et des efforts des hommes. L'union des forces morales, indispensable pour une conversion écologique, doit s'articuler sur la base de valeurs telles que la foi en la transcendance, l'amour de la vie, l'engagement à préserver l'intégrité de la création, l'harmonie et la subsistance. Cet article essaie d'apporter cette dimension fondamentale au discours sur la métamorphose.

### **Introduction**

Le roman du génie littéraire de l'ère victorienne Charles Dickens, *Le conte des deux cités*, s'ouvre sur cette phrase célèbre : « C'était le meilleur et le pire de tous les temps, l'âge de la sagesse et de la folie, le siècle de la foi et de l'incrédulité, la saison de la lumière et de l'obscurité, le printemps de l'espoir et l'hiver du désespoir, l'on avait tout devant soi et rien devant soi, l'on allait droit au paradis et droit en enfer... » L'époque que nous vivons peut aisément être décrite avec les mots utilisés par le célèbre romancier anglais du XIX<sup>e</sup> siècle. Les progrès scientifiques et les découvertes technologiques ont apporté à l'humanité un confort de vie inimaginable en à peine un demi-siècle. Beaucoup considèrent le fait de vivre à notre époque comme un privilège incomparable. Mais, par ailleurs, la multitude de problèmes qui menacent l'humanité fait que la vie est aussi devenue très précaire. Certaines projections sont extrêmement inquiétantes. Il semble en effet que nous soyons sur le point de payer au prix fort la magie de la société de consommation. Les temps les meilleurs se révèlent aussi être les pires. Cette situation amène aujourd'hui beaucoup de gens à réfléchir à un mode de vie alternatif.

### **1. L'impérieuse nécessité d'un changement radical**

La thèse d'Ulrich Beck selon laquelle le concept de « métamorphose » est le mieux à même de rendre compte des processus complexes qui se déroulent aujourd'hui sur la scène internationale, est à la fois pertinente, éclairante et stimulante. Les bouleversements actuels et le dédale de problèmes insolubles qui en résultent sont totalement déconcertants pour la plupart des gens. Dans la mesure où les notions traditionnelles que les spécialistes des sciences sociales ont utilisées jusqu'à présent, comme l'« évolution », la « révolution » et la « transformation », sont incapables d'expliquer de manière satisfaisante ce qui se passe autour de nous, l'introduction

---

\* Né à Thamarakunnu (Inde) en 1952, ordonné en 1980, titulaire d'une licence en Écriture Sainte de l'Institut Biblique Pontifical de Rome, et d'un doctorat en Théologie Biblique de l'Université Pontificale Grégorienne. Il enseigne actuellement l'Écriture Sainte au Jnana Deepa Vidyapeeth National Seminary à Pune (Inde). Il a occupé le poste de directeur de l'Institut de missiologie Ishanvi Kendra de Pune, de 1996 à 2002, et celui de Secrétaire de Formation et d'Études au Généralat SVD à Rome, de 2004 à 2012. – Publication original : *Verbum SVD* 58.4, 2017, 360-374 en anglais.

d'un nouveau concept est stimulant sur le plan intellectuel. Dans son influente monographie, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Samuel P. Huntington évoque la proposition majeure de Thomas Kuhn concernant le « changement de paradigme » dans un contexte similaire, affirmant que « le progrès intellectuel et scientifique consiste à passer d'un paradigme qui ne permet plus d'expliquer des faits nouveaux ou nouvellement découverts à un nouveau paradigme qui rende compte de ces faits de manière plus satisfaisante »<sup>1</sup>.

En grec, le terme *metamorphōsis* pourrait être le résultat de la combinaison de la préposition ou du préfixe *meta* (qui a toute une palette de sens : « après », « à côté de », « avec », « parmi », « au-delà », « adjacent ») et du verbe *morphoō* (à la voix active « façonner », « donner une forme à » et à la voix passive « prendre une forme »), ou du nom *morphē* (« forme », « apparence extérieure »). La forme moyenne/passive du verbe composé *metamorphoomai* est également attestée dans le Nouveau Testament (Mt 17,2 ; Mc 9,2 ; Rm 12,2 ; 2 Co 3,18). Dans la plupart des contextes, le sens véhiculé est celui de « changement », de « transformation », ou de « transfiguration ». Dans cet ouvrage, l'auteur semble donner au terme « métamorphose » une connotation de « changement radical ».

L'*angoisse* existentielle que Beck partage avec ses lecteurs est certainement le sort commun de larges pans de la population<sup>2</sup>. Il affirme que, malgré sa longue carrière de sociologue, il est incapable de donner une explication raisonnable aux événements mondiaux qui défilent aujourd'hui sur les écrans de télévision<sup>3</sup>. Le fait est que cela ne peut être expliqué en termes de simple changement ou de transformation ; il y a un autre enjeu. Selon Beck, il y a derrière cela, un tournant considérable, comme on le voit dans l'exemple chinois où l'on est passé de « fermé à ouvert », de « national à mondial », « d'isolé à très impliqué ». Ce tournant induit à son tour un changement historique ou une reconfiguration de notre vision du monde. Et les certitudes immuables du *Weltbild* national-international, qui nous ont fourni les éléments constitutifs de notre compréhension des événements autour de nous, ne sont plus immuables<sup>4</sup>. « Le monde est détraqué » se lamente-t-il<sup>5</sup>.

L'auteur maintient également que la métamorphose est une expression descriptive et non pas normative. C'est quelque chose qui survient, et non un processus programmé. Tout ce qui arrive aujourd'hui dans la société ne peut, toutefois, être pensé en termes de métamorphose. Beaucoup de ce qui se produit dans l'économie, la politique, le monde du travail, le système éducatif et la famille, etc., peut être compris comme relevant du changement programmatique normal de

<sup>1</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone, 1997) 29. Pour les francophones : Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Éditions Odile Jacob, Paris 2005, p. 23-24. Physicien et philosophe américain, Thomas S. Kuhn a exposé sa propre thèse dans un ouvrage célèbre, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) [Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*. Traduit de l'américain (Nouvelle bibliothèque scientifique). Paris, Flammarion, 1972].

<sup>2</sup> Ces dernières années, des auteurs particulièrement bien informés ont sorti des best-sellers sur le monde en crise dans lequel nous vivons. Voir par exemple, Jared Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed* (New York: Viking Press, 2005) : l'auteur analyse plusieurs exemples d'effondrement sociétal au cours de l'histoire, en particulier ceux liés aux changements environnementaux, aux conséquences du changement climatique, aux voisins hostiles et aux partenaires commerciaux. Il soutient que l'humanité est confrontée collectivement, et à beaucoup plus grande échelle, aux mêmes problèmes, avec des conséquences qui pourraient être catastrophiques, dans un avenir proche, pour de nombreuses populations du globe. Lester R. Brown, *Plan B: Rescuing a Planet under Stress and a Civilization in Trouble* (Washington DC: Earth Policy Institute, 2006), [*Le plan B : Pour un pacte écologique mondial*, Fayard/Pluriel, 2008] : avec ce livre et une série d'autres du même type, Lester R. Brown, directeur de l'Earth Policy Institute, a montré au monde entier à quel point la voie que nous suivons est périlleuse. De même, James Lovelock, *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back and How We Can still Save Humanity* (New York: Penguin Books, 2006) [*La revanche de Gaïa, pourquoi la Terre riposte-t-elle ?* Nouvelle Bibliothèque Scientifique, Flammarion, 2007] : Lovelock y décrit en détail l'état précaire du système physiologique dynamique qui maintient notre planète depuis plus de trois milliards d'années en harmonie avec la vie.

<sup>3</sup> Cf. Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World* (Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press, 2016) 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 5-6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, xi.

toute société. La métamorphose apporte une dimension complémentaire à la compréhension de ce changement.

## 2. Le contexte du changement climatique

Le phénomène du changement climatique dont on parle beaucoup, avec tout ce qu'il laisse présager pour l'avenir de la planète, est le contexte particulier dans lequel Beck aborde la notion de métamorphose. Le réchauffement de la planète est désormais considéré par la majorité des scientifiques mondiaux comme la crise la plus grave à laquelle l'humanité va être confrontée, à moyen et long terme. Le changement climatique est, sans aucun doute, la plus drastique et la plus immédiate des multiples conséquences néfastes de l'exploitation irrationnelle de la nature à laquelle se livrent les êtres humains depuis le début de l'ère industrielle, et qui s'est considérablement accélérée ces cent dernières années. Quelle que soit la justification que les parties intéressées puissent trouver pour la défendre, la vérité est que la gestion irresponsable de l'écologie a amené la planète au bord du désastre. De nombreux analystes très bien documentés soutiennent que les limites ont été franchies et que certaines de ces conséquences sont irréversibles.

Le terme de *changement climatique* est souvent utilisé pour désigner expressément le changement climatique anthropique. Le changement climatique anthropique est causé par l'activité humaine, à la différence des changements climatiques qui peuvent avoir été provoqués par les processus naturels de la Terre. De fait, le climat de la planète n'a pas cessé d'évoluer depuis qu'elle a été créée. Dans le contexte de l'élaboration des politiques environnementales, le terme de *changement climatique* fait toujours référence au réchauffement climatique anthropique. Dans le langage scientifique, le réchauffement climatique désigne l'augmentation de la température moyenne à la surface de la Terre, tandis que le changement climatique englobe le réchauffement de la planète et les conséquences des rejets de gaz à effet de serre.

Le réchauffement climatique est devenu un sujet qui déchaîne les passions et qui pourrait bien se transformer en une véritable guerre de religion moderne. La plupart des scientifiques acceptent de reconnaître la preuve accablante du réchauffement climatique qui constitue une menace majeure pour l'humanité. Mais il existe encore de petits groupes de « climato-sceptiques », bénéficiant d'un puissant soutien politique et commercial, qui exigent plus de données probantes, ou de temps, pour que soient apportées les preuves de ce désastre. La décision choquante du président américain Donald Trump, peu après son élection à la tête du pays, de faire sortir les États-Unis de l'Accord de Paris sur le climat (AP), est considérée par beaucoup comme emblématique de l'attitude de déni de cette frange, minoritaire mais influente, de la société. Par ailleurs, quelques groupes marginaux déplorent que la question du réchauffement climatique monopolise le devant de la scène, alors que d'autres problèmes, comme la dégrada-



Toutes les illustrations sont de la chapelle Regina pacis. Voir Bible et arts.

tion de l'environnement, la prolifération nucléaire, la faim dans le monde et l'injustice sociale, représentent des dangers plus graves et plus immédiats pour la planète.

Les coupables désignés sont en réalité les gaz à effet de serre dont l'augmentation incontrôlée est causée par la combustion excessive des énergies fossiles, la destruction à grande échelle des terres forestières pour l'élevage du bétail<sup>6</sup> et l'exploitation illégale des forêts tropicales dans différentes parties du monde afin de répondre à la demande croissante de bois. Lorsque l'écosystème de la planète n'est plus capable d'absorber tous ces gaz excédentaires, ceux-ci remplissent l'atmosphère et emprisonnent la chaleur qui rayonne de la surface de la Terre, au lieu de la laisser s'échapper vers l'espace. C'est ce phénomène qui produit le réchauffement climatique, et nous pouvons tous en voir ses effets destructeurs : élévation du niveau des mers, fonte des calottes polaires, pluies torrentielles, tempêtes, ouragans, typhons et cyclones, vagues de chaleur, épisodes de sécheresses, acidification accrue des océans... Ce sont là des signes inquiétants avec des effets dévastateurs à court et à long terme. Le réchauffement et le changement climatiques ont pris de telles proportions qu'ils menacent de faire disparaître toute forme de vie de la surface de la Terre.

Dans ses récentes communications, le physicien théoricien et cosmologiste de renommée mondiale, Stephen Hawking, a provoqué une véritable onde de choc dans le monde entier. Selon lui, la vie sur la planète Terre pourrait s'éteindre dans les 200 prochaines années, voire même, d'ici la fin du siècle ! Le changement climatique est l'une des principales causes qui pourraient accélérer cette effrayante éventualité. Le spectre d'une extinction massive n'est plus une simple théorie et ne doit pas être écarté.

Hawking affirme que la planète se réchauffe à un rythme alarmant et prévient que nous sommes proches du « point de bascule » où le réchauffement climatique deviendra irréversible<sup>7</sup>. Sur la liste des causes additionnelles pouvant conduire à cette extinction massive redoutée, on trouve : les frappes d'astéroïdes, les épidémies, la surpopulation et l'intelligence artificielle. Les frappes d'astéroïdes ne sont pas inconnues et ont déjà entraîné dans le passé la destruction de la vie à grande échelle. On pense, par exemple, que l'ère des dinosaures a pris fin suite à l'impact d'une frappe d'astéroïde il y a environ 66 millions d'années. La population de la Terre s'accroît à un rythme exponentiel. Les ressources naturelles indispensables à notre survie s'épuisent plus vite que nous ne pouvons les remplacer par des alternatives durables. Une croissance démographique à des niveaux insoutenables risque de nous exposer à des épidémies mortelles. Stephen Hawking mentionne également le développement de l'intelligence artificielle comme étant une réelle menace pour la survie des humains : « Une fois que les humains auront développé une intelligence artificielle, celle-ci va prendre son envol et se reconfigurer elle-même à un rythme toujours plus rapide. Les humains, limités par la lente évolution biologique, ne pourront suivre et seront remplacés ».

Parmi tous les facteurs qui menacent la survie sur terre, le changement climatique semble être pourtant le plus menaçant. Il est le résultat d'une série d'opérations irréfléchies menées contre la Terre qui nous prodigue ses bienfaits. Mené par son instinct égoïste et agressif, l'homme a infligé de lourdes blessures à notre fragile planète.

---

<sup>6</sup> En fait, selon des agences reconnues telles que le Food Climate Research Network au Royaume-Uni et l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO), il existe suffisamment de preuves pour conclure que le secteur de l'élevage est l'un des deux ou trois principaux secteurs qui contribuent de façon significative au problème environnemental le plus grave au monde, à savoir le réchauffement de la planète et le changement climatique. Selon un récent rapport du Fonds mondial pour la nature (intitulé, ironiquement, *Appetite for Destruction*), l'engouement croissant pour le régime alimentaire occidental très carné exerce une forte pression sur les ressources en eau et en terres, met en péril la biodiversité, participe à l'augmentation des émissions de gaz à effet de serre et accélère la déforestation.

<sup>7</sup> Dans un entretien à la BBC, le célèbre scientifique Pallab Ghosh a réagi contre la décision de Donald Trump de retirer les États-Unis de l'Accord de Paris sur le climat. Il a affirmé sans équivoque que « le changement climatique est l'une des plus grandes menaces auxquelles nous sommes confrontés, mais que nous pouvons prévenir si nous agissons maintenant ».



### 3. La question plus large de la dégradation écologique environnementale

Fort heureusement, le souci de l'écologie ne cesse de gagner du terrain<sup>8</sup>. Grâce aux campagnes médiatiques menées par des organisations engagées, un nombre croissant de personnes ont une conscience claire des conséquences dramatiques de la dégradation de l'environnement<sup>9</sup>. Jusque très récemment, la plupart des gens ne se sentaient pas concernés par les problèmes environnementaux et pensaient qu'ils n'affectaient que les régions polaires éloignées et l'espace extérieur. Beaucoup pensaient qu'en matière de protection l'environnement leur responsabilité se limitait à planter quelques arbres et à ne pas stocker de déchets dans leur jardin. Mais il est alarmant de constater que beaucoup tentent encore de minimiser le problème ou d'ignorer les avertissements concernant les catastrophes écologiques, les reléguant au rang des prophéties apocalyptiques. Ce sont ceux qui sentent leur mode de vie ou de consommation menacés par les changements qui découleraient d'une approche plus respectueuse de l'environnement dans la vie de tous les jours.

Partout dans le monde, les gouvernements proclament que le développement économique est au cœur de leur politique. Malheureusement, lorsque ce développement n'est motivé que par le seul profit immédiat, il se fait au détriment des préoccupations écologiques. Le phénomène connu sous le nom de mondialisation a joué un rôle capital en proposant un développement sans limites comme but ultime du progrès humain. Parfois ce processus s'étend au-delà du simple domaine de l'activité économique et se révèle être un processus prédateur qui ne tient aucun compte des préoccupations environnementales, des frontières nationales ou des sensibilités culturelles. On reconnaît généralement que la mondialisation se traduit par une exploitation inconsidérée de la nature qui alimente une frénésie de production et de consommation. La culture du consumérisme qu'elle a engendrée, considère la consommation comme la principale forme d'expression de soi et la principale source d'identité. La vérité est que la dynamique économique et sociale qui en résulte met à l'épreuve l'écosystème au-delà de ses capacités de régénération, entraînant des conséquences fatales. Malgré ses aspects positifs, la mondialisation porte en fait un grave préjudice à la planète, à sa capacité à maintenir les conditions favorables à la vie, et va jusqu'à menacer sa survie.



<sup>8</sup> Beaucoup considèrent que le livre révolutionnaire de Rachel Carson, *Silent Spring*, publié en 1962, a contribué à lancer le mouvement écologique. Ce livre alertait l'opinion publique américaine sur les conséquences désastreuses de la production massive et de l'utilisation aveugle des pesticides. De façon concrète, l'auteur part du constat de la disparition des oiseaux chanteurs en Amérique. Sa mise en garde contre l'utilisation domestique et agricole de certains poisons a permis d'alerter le grand public sur les conséquences catastrophiques d'une industrialisation effrénée. Peu de temps après sa publication, et ce malgré les efforts déployés par l'industrie chimique pour en réfuter les affirmations, le livre est devenu un best-seller et est resté plusieurs semaines sur la liste des meilleures ventes du *New York Times*.

<sup>9</sup> Pour un exposé plus approfondi de certains points de vue sur la question écologique mentionnés ici, cf. Thomas Malipurathu, « Our Earth-Our Mission », *SEDOS Bulletin* 39 (2007) 74-79.



Ces dernières années, une série de catastrophes naturelles liées aux conditions météorologiques, qui ont causé de lourdes pertes humaines et matérielles dans différentes parties du monde, ont provoqué une onde de choc dans le monde entier. Les scientifiques qui analysent la fréquence et l'intensité de tels événements nous affirment qu'ils sont directement liés à l'exploitation constante de la nature et de ses ressources et qu'il s'agit là d'un signal d'alarme que nous lance une Terre en détresse. De fait, bon nombre des problèmes écologiques auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui peuvent être attribués au mépris total des lois de la nature dont font preuve les humains d'une manière à la fois évidente et subtile. La pollution de l'air et de l'eau qui nuit à la santé de vastes pans de la population, l'appauvrissement de la couche d'ozone qui protège la planète, le réchauffement climatique, le déclin de la biodiversité et les fluctuations météorologiques inhabituelles et dangereuses, en sont des signes avant-coureurs. Ajoutez à cela des menaces potentielles telles que la diminution rapide des sources d'énergie non renouvelables, la disparition progressive des zones humides et des masses d'eau, la baisse du niveau des eaux souterraines, la fonte des calottes polaires, l'expansion des déserts et l'érosion à grande échelle de la couche arable, et le tableau devient sombre. C'est précisément sur cette situation qu'Ulrich Beck attire notre attention quand il affirme :

Le changement climatique est la conséquence des erreurs de toute une époque d'industrialisation, et les risques climatiques, avec toute la violence que représente la menace d'anéantissement, sont là pour nous aider à les reconnaître et à les corriger. Ils sont une sorte de retour collectif du refoulé, dans lequel l'assurance du capitalisme industriel, érigé en une politique d'État-nation, est confrontée à ses propres erreurs sous la forme d'une menace objectivée à sa propre existence<sup>10</sup>.

#### 4. La métamorphose normative

Beck considère le changement climatique, avec toutes ses répercussions, comme le facteur déterminant de l'avènement de la métamorphose. L'ordre religieux a gouverné le cours des événements mondiaux jusqu'au Moyen Âge. Puis, à partir de là, s'est installé l'ordre mondial international moderne dont les caractéristiques sont l'État souverain, l'industrialisation, le capital, les classes, les nations et la démocratie. Dans l'état actuel des choses, le risque climatique contient une sorte de système de navigation pour le monde menacé<sup>11</sup>. « La surprenante dynamique de la métamorphose, affirme-t-il encore, est que si l'on croit fermement que le changement climatique est une menace fondamentale pour la nature et pour l'humanité, il pourrait générer un tournant cosmopolite dans notre vie contemporaine et le monde pourrait être changé en mieux »<sup>12</sup>. Qualifiant le changement climatique d'« agent de la métamorphose », l'auteur fait observer qu'il a déjà modifié notre « être » au monde – à savoir notre façon de vivre dans le monde, de penser le monde, comme aussi la manière dont nous cherchons à intervenir dans la marche du monde par l'action sociale et politique<sup>13</sup>.

C'est dans ce contexte que Beck introduit des concepts tels que la « société mondiale du risque » (l'humanité assaillie par les graves effets du changement climatique), le « risque global » (le sentiment quotidien d'insécurité provoqué par l'accélération de la menace), le « nationalisme méthodologique » (qui assimile le monde à l'État-nation) et le « cosmopolitisme méthodologique » (qui assimile la nation au « monde à risque », résultat de la prise de conscience qu'aucun État-nation ne peut faire face seul au risque global du changement climatique).

La théorie de la métamorphose de Beck est fondée sur l'impact positif de la situation de crise à laquelle le monde est confronté. En se concentrant non pas tant sur les effets secondaires négatifs des bénéfices que sur les effets secondaires positifs des préjudices, il propose un scénario dans lequel ceux-ci produisent des horizons normatifs de biens communs qui nous propulsent au-delà du cadre de référence national restrictif vers une perspective cosmopolite plus libéra-

---

<sup>10</sup> Beck, *Metamorphosis*, 36.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 4.

trice. C'est ainsi que le défi du changement climatique peut rendre le monde meilleur. Il peut même être utilisé comme un antidote à la guerre. Lorsque l'attention se déplace des problèmes frontaliers mineurs vers les menaces émanant de la logique du risque global, nous assistons à un mouvement d'abandon des conflits transfrontaliers au profit d'une coopération internationale dans le but d'éviter une catastrophe. Ce qui signifie en fait l'émergence d'une vision diamétralement opposée à la guerre. Il est possible alors d'ouvrir la voie d'un dépassement de l'opposition « nous-eux » et de reconnaître l'autre comme un partenaire plutôt que comme un ennemi à détruire. L'auteur insiste : « La logique du risque dirige son regard vers l'explosion de la pluralité dans le monde que le regard ami-ennemi nie »<sup>14</sup>. Nous arrivons donc à une situation où la société mondiale du risque ouvre un espace moral qui peut donner naissance à une culture de la responsabilité qui transcende les vieux antagonismes et crée de nouvelles alliances.

## 5. Une métamorphose fondée sur des valeurs religieuses

Beck aborde la question de la métamorphose avec tout le détachement caractéristique d'un spécialiste des sciences sociales. Son analyse incisive du monde contemporain – réalisée avec compétence et professionnalisme et très convaincante – prend en considération chacun des aspects du drame sociopolitique qui se déroule sur la scène mondiale. Son effort pour rassembler les nombreux éléments apparemment disparates en un ensemble cohérent, est vraiment impressionnant. Le tableau d'ensemble qu'il tente de brosser apparaît comme le fruit d'une réflexion impartiale menée par un esprit brillant.

Mais ce qui semble manquer dans cette analyse, c'est un effort pour relier l'ensemble du processus d'une manière ou d'une autre à la quête humaine du Transcendant. La religion et les signes omniprésents du renouveau religieux de ces dernières années ne figurent nulle part dans le raisonnement de l'auteur<sup>15</sup>. Beck soutient que la société mondiale du risque, pressée par la perception d'une catastrophe imminente, peut resserrer les rangs et s'orienter solidairement vers des horizons normatifs de biens communs et ainsi sauver le monde. Son postulat semble être que la bonté humaine suffit à elle seule pour atteindre cet objectif. Mais il est peu probable qu'une société entièrement dépourvue de tout élan religieux puisse se mobiliser à la poursuite du bien commun. L'esprit humain est enclin à regarder au-delà de lui-même, vers une puissance supérieure, lorsqu'il s'apprête à se mettre sur la voie d'une action morale qui a pour finalité quelque chose de plus qu'une satisfaction immédiate. De fait, la croyance en la Transcendance, la biophilie, l'engagement à préserver l'intégrité de la création, l'harmonie et la subsistance sont les ingrédients essentiels d'un état d'esprit qui finira par nous propulser à la recherche du bien commun, surtout en ces temps difficiles.

À mon avis, toute action positive visant à inverser la marche irresponsable de l'humanité vers la destruction systématique par un changement radical d'attitude – qu'on l'appelle métamorphose ou de tout autre nom approprié – doit être alimentée par une vision construite sur un fondement essentiellement religieux<sup>16</sup>. Les textes sacrés de toutes les traditions de foi peuvent

<sup>14</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>15</sup> Le regain d'intérêt pour le thème de la religion pourrait bien être un phénomène fugace, un exemple du fameux retour de balancier. Cependant, le fait qu'après avoir survécu à de nombreuses prédictions sur sa disparition imminente et à la publication prématurée de sa nécrologie, la religion soit aujourd'hui bien vivante, donne à réfléchir. En effet, selon le sociologue américain de la religion, Peter L. Berger, à l'exception probable de l'Europe, le nouveau siècle sera plus religieux que le précédent, une évolution provoquée par deux facteurs déterminants : l'islam militant et l'évangélisme chrétien ; cité par le cardinal Paul Poupard, président du Conseil Pontifical pour la Culture et du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, dans une interview de Konstantin Eggert, publiée dans l'hebdomadaire catholique britannique *The Tablet* (4 août 2007).

<sup>16</sup> J'ai trouvé la réflexion suivante dans un article traitant de l'intervention responsable en matière d'environnement dans le contexte africain : « Lorsque nous remettons Dieu au centre des questions environnementales et agricoles, là où notre Créateur mérite d'être, il nous donne le courage et les moyens de commencer à faire les changements décisifs qui sont nécessaires ». Cf. Craig Sorley, "Christ, Creation Stewardship, and Missions: How Discipleship into a Biblical Worldview on Environmental Stewardship Can Transform People and Their Land", *International Bulletin of Missionary Research* 35 (2011) 143.

comporter, en plus des exhortations explicites, des symboles et des métaphores qui donneront des impulsions pour façonner un tel fondement.

Dans le premier récit biblique de la création, le livre de la Genèse indique clairement que Dieu a créé l'univers pour les êtres humains et qu'il les a vraiment placés à la tête de la création. C'est le sens, sans aucune équivoque, de la création des humains, au terme d'un processus graduel (cf. Gn 1,1-25). À travers des énoncés clairs, d'abord en style direct dans les paroles de Dieu lui-même (cf. Gn 1,26), puis en style indirect dans les paroles du narrateur (cf. Gn 1,27) – c'est-à-dire par une double affirmation – on explique que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu. Puis, Dieu confie l'ensemble de la création aux hommes avec des paroles qui résonnent d'une manière solennelle : « Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, des oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre » (Gn 1,28).

Selon le récit biblique, l'humanité a reçu de la bonté de Dieu la noble tâche d'être l'intendant de la création. Nous savons que la tâche de l'intendant est de prendre soin des biens qui appartiennent au maître. Dieu est le maître de la création et il transmet ce bien précieux aux humains pour qu'ils en prennent soin. En même temps qu'ils sont nommés intendants, les êtres humains sont également dotés de la liberté suprême de soumettre la création et d'en user au service du bien commun. Mais soumettre et utiliser la création comporte aussi ses limites et ses responsabilités. La liberté implique toujours une responsabilité, car il n'existe pas de liberté inconditionnelle. Sans doute, la famille humaine était-elle consciente au départ de ces limites et responsabilités, mais à un moment donné, nous avons perdu de vue cette dimension essentielle de la générosité et de la confiance de Dieu<sup>17</sup>. Le réchauffement planétaire et le changement climatique sont les conséquences d'une longue série d'actions irresponsables et d'abus perpétrés contre ce don de Dieu que sont les bienfaits de la nature. La montée implacable du monoculturalisme industriel, favorisée par la croissance sans précédent du consumérisme et de l'idéologie qui l'encourage, nous a conduits là où nous sommes aujourd'hui.

Il est intéressant de noter que l'examen du contexte où apparaissent les quelques occurrences du mot *morphē* et de ses dérivés dans le Nouveau Testament peut nous apporter des éléments utiles pour concevoir la métamorphose du monde comme un processus motivé par la religion<sup>18</sup>.

Le substantif *morphē* n'apparaît que trois fois dans le Nouveau Testament. On le trouve tout d'abord en Mc 16,12, qui fait partie de la « finale longue » de cet Évangile (Mc 16,9-20). Le verset parle de l'apparition du Christ ressuscité « sous une autre forme » (*en hetera morphē[i]*) à deux disciples qui se rendaient à la campagne, vraisemblablement le jour de Pâques. Les commentateurs pensent généralement qu'il s'agit d'une référence cryptique au récit d'Emmaüs raconté de manière détaillée dans l'Évangile de Luc (Lc 24,13-35). « Sous une autre forme » signifie avec une apparence humaine, mais différente de celle que Jésus a revêtue durant sa vie terrestre. Cette expression renvoie à la nouvelle existence que le Christ ressuscité a assumée, à la nouvelle vie qu'il a commencée, et qui est devenue le germe de la communauté qui était en train de naître, la communauté apostolique. Le Christ voulait que ce « petit troupeau » soit le symbole et le serviteur du royaume de Dieu qu'il a inauguré par ses paroles et ses actes au cours de son ministère terrestre. Cette communauté portait en son sein les germes d'une transformation radicale et devait vivre en mode de révolution permanente. Une formation sociale qui assimile intrinsèquement cette attitude implicite sera capable de s'orienter elle-même vers une métamorphose qui améliorera les conditions de vie.

<sup>17</sup> Dans ce contexte, certains soulignent que l'absence d'une figure patriarcale forte au sein de la divinité est une marque distinctive de nombreuses religions cosmiques et tribales. Ils se demandent si ce ne sont pas de tels concepts (conceptualisations) qui ont ouvert la voie à toutes les formulations sociales dominantes ultérieures. N'est-ce pas Dieu qui a donné aux humains le contrôle total sur la nature, qui a fini par devenir une source d'inspiration pour l'exploitation aveugle de la Terre ?

<sup>18</sup> Concernant les points de vue cités ici, cf. J. Behm, « *morphē*, etc. », *Theological Dictionary of New Testament* (TDNT), vol. 4, 742-759.



Les deux autres occurrences de *morphē* se trouvent dans le célèbre hymne christologique de la Lettre aux Philippiens (Phil 2,6-11). L'hymne affirme que Jésus-Christ, « se trouvant en forme de Dieu » avant son incarnation (*en morphē[i] theou huparchōn*), « a pris forme d'esclave » (*morphēn doulou labōn*) en devenant un être humain. Ce passage de l'image divine à l'image d'homme mortel est de fait, la plus radicale des métamorphoses. Son acte d'auto-abaissement n'est pas seulement le contraire d'une mise à profit égoïste de sa condition, mais il contraste très clairement avec son ancienne condition dans la puissance et la splendeur divines. Il renonce à la gloire qui lui revenait de droit et assume l'humble état d'un être humain afin d'apporter la rédemption à ses frères et sœurs en humanité. La vertu de cette *kénose* (se vider, se dépouiller de soi), qui s'est manifestée d'une manière incomparable dans l'acte d'incarnation, constitue le fondement de l'attitude qui doit accompagner l'effort collectif de l'humanité vers une métamorphose authentique, nécessaire pour ramener l'humanité vers un endroit plus sûr que le précipice dans lequel s'est jetée.

Permettre à une telle attitude de prendre racine en nous peut être comparé au processus de formation du Christ en nous. En Gal 4,19, Paul parle des douleurs d'enfantement qu'il endure jusqu'à ce que le Christ soit formé dans le cœur de ses frères chrétiens de l'Église de Galatie. L'Apôtre utilise le verbe *morphoō* au subjonctif aoriste passif pour désigner le processus de « formation du Christ » qui s'accomplit au plus intime de chaque croyant au fur et à mesure qu'il mûrit dans la foi chrétienne. La croissance du Christ chez les croyants est comparée au développement du fœtus dans le ventre de sa mère. Il s'agit d'un processus délicat qui nécessite beaucoup d'attention, mais ce qui en résulte est une sorte de maturité spirituelle qui conduit résolument vers la métamorphose.

Les évangélistes Matthieu et Marc utilisent le verbe composé *metamorphoomai* pour désigner le changement qui s'est produit dans l'apparence extérieure de Jésus lors de la Transfiguration (cf. Mt 17,2 ; Mc 9,2). Les deux évangiles utilisent la même forme verbale *metamorphōthē* (aoriste, voie passive, mode indicatif, 3<sup>e</sup> personne du singulier de *metamorphoomai*). À un moment crucial de son ministère public, alors que ses disciples eux-mêmes étaient assaillis par les doutes et l'incertitude quant à ses prétentions messianiques, Jésus a révélé son identité divine à un petit groupe d'entre eux afin de les rassurer. Sa transformation est si profonde que les disciples sont saisis d'une grande crainte et restent sans voix, mais visiblement leur moral, alors au plus bas, s'en est trouvé fortifié.

Le même verbe se trouve également en Rm 12,2 et 2 Cor 3,18. Les deux contextes parlent d'un changement positif ou d'une transformation profonde qui permettent à une personne de demeurer inébranlable sur son chemin de foi. Dans la Lettre aux Romains, Paul parle de la nécessité de ne pas se conformer aux critères du monde présent, qui est passager et imparfait. Par ailleurs, l'Apôtre exhorte les croyants à se laisser transformer (*metamorphousthe* : impératif passif du verbe *metamorphoomai*) avec l'aide de la grâce de Dieu et sous l'influence du Saint-Esprit<sup>19</sup>. Cette même idée de représenter Dieu agissant par l'Esprit comme agent de transformation est sous-entendue en 2 Cor 3,18, où la forme du verbe utilisé est *metamorphoumetha* (indicatif passif). Alors qu'ils contemplent la gloire de Dieu grâce à la lumière reçue de la foi, les croyants sont progressivement transformés en l'image du Christ, car le salut est un processus dont l'objectif est la conformité au Christ<sup>20</sup>.

Cette brève étude des contextes dans lesquels le Nouveau Testament parle du processus de transformation – axé sur un objectif déterminé – nous donne une idée claire de la manière dont la dimension religieuse renouvelle le concept de métamorphose.

<sup>19</sup> Cf. Joseph A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992) 640-641.

<sup>20</sup> Jerome Murphy-O'Connor, « The Second Letter to the Corinthians » in Raymond E. Brown *et alia* (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (London: Geoffrey Chapman, 1991) 820.

## Conclusion

La restructuration de la société est, en définitive, le but ultime de la métamorphose et le résultat attendu du processus. Dans les circonstances actuelles, cette restructuration ne peut être initiée que par le rassemblement de toutes les forces morales pour lesquelles la composante religieuse est un facteur essentiel, car au cœur de cette initiative il doit y avoir un effort pour stimuler et soutenir une conversion écologique. Étant donné que notre monde se trouve actuellement dans une situation délicate, au bord d'un précipice, confronté à de sérieux défis sur de multiples fronts, une telle restructuration est devenue un impératif. Les perspectives sont désastreuses et une action immédiate est nécessaire non seulement pour assurer le bien-être de la génération actuelle ou la prospérité des générations futures, mais aussi pour garantir la propre survie de la race. Avec pour toile de fond le modèle économique néolibéral et ses prétentions hégémoniques et messianiques sur le monde entier, l'exploitation aveugle des richesses de la nature qui ne cesse d'augmenter, la fréquence croissante des catastrophes naturelles, conséquences du changement climatique, qui provoquent une dévastation incroyable, la possibilité d'un holocauste nucléaire toujours plus proche et l'appauvrissement croissant de vastes pans de la population mondiale qui est une réalité incontestable, le seul espoir de salut pour notre planète assiégée réside dans l'intensification des efforts visant à trouver un autre modèle de société.

Il ne fait aucun doute que la culture qui prévaut actuellement est dangereusement déconnectée de la réalité d'un mode de vie fondé sur la religion. Le modèle biblique d'une communauté construite sur le fondement de l'alliance entre Dieu et de l'humanité et soutenue par les piliers de la liberté, de la fraternité et de la justice n'est guère visible<sup>21</sup>. Il y a bien sûr un nombre considérable de personnes qui persistent naïvement à croire que la Terre Mère est assez magnanime pour pardonner tous les mauvais traitements qui lui sont infligés et qu'elle se débarrassera de tous les effets néfastes des agissements et des négligences humaines, tout comme un chien, après un plongeon, s'ébroue frénétiquement pour se débarrasser de toute l'eau qui colle à ses poils ! Il peut être réconfortant de penser que de plus en plus de gens, à la suite d'Ulrich Beck, prennent conscience que la menace pourrait nous atteindre tôt ou tard. La prémonition d'une catastrophe imminente incite beaucoup de gens à se tourner vers des modèles alternatifs. Il faudra peut-être encore du temps avant que de tels efforts ne se déploient et nous espérons qu'une grande partie de notre monde actuel puisse tenir jusque-là ! Quoi qu'il en soit, il est grand temps d'agir, car ce n'est pas le sort de quelques millions de personnes ou d'une partie seulement de l'humanité qui est en jeu, mais la survie de la Terre en tant que planète qui porte la vie !

---

<sup>21</sup> Pour un traitement plus élaboré de cette idée, cf. Thomas Malipurathu, « Contrast Community: Its Meaning and Relevance for Our Times », *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 62 (1998) 606-623.

## La lecture de la Bible comme source de justice et de paix <sup>1</sup>

CARDINAL PETER KODWO TURKSON  
Président du Conseil Pontifical « Justice et Paix »

### Introduction

Avec pour titre « La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église », ce Congrès a été, sans aucun doute, un moment privilégié de méditation partagée sur la nouvelle exhortation papale, *Verbum Domini* (VD). La publication de *Verbum Domini* représente aussi pour moi une joie particulière, étant donné ma participation à la XII<sup>e</sup> Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques en octobre 2008, et au Comité du Synode qui a travaillé sur l'avant-projet de l'exhortation.

Je suis particulièrement heureux d'être aujourd'hui parmi vous, membres de la Fédération Biblique, car votre domaine d'intérêt et d'étude, la Bible, me renvoie à une expérience mémorable que j'ai vécue par le passé : après avoir essayé en vain de persuader mon évêque de me laisser poursuivre des études scientifiques (physique et chimie) je me suis retrouvé finalement à Rome pour étudier les Écritures. Avec le recul, j'ai appris à reconnaître la divine Providence à l'œuvre dans ce qui s'est passé en ce jour d'automne 1974 ; car au-delà de mes différents ministères en pastorale ou en tant que formateur au séminaire, pour lesquels ma formation biblique a été un avantage incomparable, le ministère que j'exerce maintenant à la Curie romaine (en tant que président du Conseil Pontifical « Justice et Paix ») bénéficie grandement de mes études et de ma connaissance de la Bible. La *Doctrina Sociale de l'Église*, en effet, est enracinée dans les Écritures et dans la tradition de l'Église ; des études bibliques rigoureuses ainsi qu'une approche personnelle de la Bible, contribuent à en enrichir la compréhension et la mise en application.

C'est ainsi qu'un an après le *Synode sur la Parole de Dieu*, le deuxième Synode des évêques pour l'Afrique a été convoqué (en octobre 2009) pour évaluer la réception du premier synode africain ainsi que le chemin parcouru depuis, sur le continent.

Lorsque le premier synode pour l'Afrique s'est réuni (en avril 1994) pour évaluer l'œuvre d'évangélisation (la prédication missionnaire de la Parole de Dieu) sur le continent et ses îles, au seuil du troisième millénaire de la foi chrétienne, il a adopté l'image de *l'Église-famille de Dieu* comme ligne directrice pour l'évangélisation de l'Afrique<sup>2</sup>. Cette image évoquait des valeurs telles que : l'attention aux autres, la solidarité, le dialogue, la confiance, l'acceptation et la cordialité dans les relations. Des valeurs qui convergent toutes pour décrire *la communion* et *le réseau de relations* qui sont les caractéristiques de base de la vie familiale. Avec cette image, le synode cherchait à affirmer que la nouvelle évangélisation devait avoir pour objectif d'édifier l'Église comme une « famille », sans aucune forme de discorde ou de division. Le synode « rêvait » d'une Église réconciliée, où les différents groupes ethniques vivraient en solidarité et communion<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Note de la rédaction : La conférence du cardinal Turkson a été donnée en anglais lors du congrès international de la Fédération Biblique Catholique sur « La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église », qui s'est tenu à Rome en décembre 2010 afin d'étudier l'exhortation apostolique post-synodale du pape Benoît XVI, *Verbum Domini*, publiée plus tôt dans l'année. La conférence a été publiée pour la première fois en italien : Ernesto Borghi (ed.), *Ascoltare, rispondere, vivere: atti del Congresso Internazionale "La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa"* (1-4 dicembre 2010), Milano: Edizioni Terra Santa, 2011, p. 159-170.

<sup>2</sup> Cf. *Ecclesia in Africa* #63.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



« Réconciliés pour vivre en communion » : ce devait être vraiment cela la vie de l'Église ! Car, l'Église est un corps (une famille), dont les membres vivent en communion avec Dieu et entre eux.

En effet, la *communion*, telle qu'elle est vécue au sein de Trinité, est la vie de l'Église. Elle est l'œuvre de l'action salvatrice de Dieu. Elle s'épanouit et se nourrit de la *justice* ; et le fruit des deux (*communion* et *justice*) est la *paix*. En conséquence, lorsque la *justice* est méprisée et foulée aux pieds, la *communion* est brisée, abîmée, fragilisée ; et il faut une réconciliation pour la réparer et la restaurer.

### **Le sens fondamental de la justice : la justice de Dieu et de son royaume**

La notion de *justice* semble avoir été rattachée dès le début à la sphère de la religion, dans la Grèce antique<sup>4</sup>, dans les religions traditionnelles africaines, mais plus particulièrement dans l'Ancien Testament où la *justice* est à la fois religieuse (salvatrice) et sociale. De fait, on trouve dans l'Ancien Testament la ferme conviction que l'homme ne peut atteindre la justice par ses propres forces, car elle est un don de Dieu ; et le Nouveau Testament développe cette conception en faisant de la justice la révélation suprême de la grâce salvifique de Dieu. Il y a donc dans la justice un caractère à la fois transcendant et social ; et il est d'une importance capitale que la justice sociale soit fermement enracinée dans la justice divine transcendante, la justice de Dieu et de son royaume (Mt 6,33).

### **Le sens de la « droiture/justice du Royaume »<sup>5</sup>**

La droiture/justice du royaume n'est pas vraiment une justice rétributive, bien que ce soit parfois son sens lorsqu'elle est attribuée à Dieu (Ap 15,4 ; 19,2.11 ; 16,5-6 ; He 6,10 ; 2 Th 1,6) ; elle n'a pas non plus le sens de « conformité à une norme ou à un ensemble de normes ». Du moins, ce n'est pas là son sens premier ; et la justice ne peut en aucun cas être attribuée à Dieu en ce sens.

La droiture/justice de Dieu et de son royaume est une révélation de la justice de Dieu (ses actes justificatifs) qui est destinée à rendre l'homme (les êtres humains) juste et lui permettre de construire sa vie sous le regard de Dieu. Elle est une initiative de Dieu ; une action juste conçue sous forme d'actes de salut en faveur d'Israël et de l'humanité, par laquelle Dieu établit (rétablit) la communion ou la relation avec l'homme. Il s'agit donc d'un concept impliquant une relation ; et la personne *droite* est celle qui a satisfait aux exigences posées par la relation dans laquelle elle se trouve.

Présentée comme *tsdaqah* et *tsedek*, la justice/droiture est l'accomplissement des exigences de la relation dans laquelle on se trouve, qu'elle soit une relation avec Dieu ou avec l'homme<sup>6</sup> ; et



<sup>4</sup> Platon, *Gorgias*, 507b ; *République*, 1, 331a.

<sup>5</sup> Cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, 88-85, 91-99.

<sup>6</sup> La « justice », sous quelque forme qu'elle apparaisse, a le sens fondamental de tout ce qui est dû à une personne en raison de sa dignité et de sa vocation à la communion des personnes, (cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, n° 3).

lorsque Dieu ou l'homme remplissent les conditions qui leur sont imposées par la relation, ils sont « justes » selon la Bible, (*tsadiq/dikaïos*).

Trois événements correspondent aux/fondent les initiatives de Dieu qui établissent toutes les relations qui existent entre Dieu et l'humanité et qui, soit dit en passant, expliquent aussi les différentes formes de relations entre les personnes. La relation des êtres humains avec Dieu a pour fondement :

- La création de l'humanité « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gn 1,26-27) ; par conséquent, du fait que l'humanité a une même origine et un même père, les membres de la famille humaine sont liés les uns aux autres, en tant que frères et sœurs<sup>7</sup>.
- L'élection d'Israël scellée par l'alliance de Dieu, qui fait d'Israël « le premier-né de Dieu », « son héritage » et « sa part ».
- La nouvelle alliance dans le sang du Christ par laquelle tous les disciples du Christ sont marqués du « sceau de l'Esprit » (Ep 1,13-14), devenant ainsi des « temples du Saint Esprit » et des « membres de la famille de Dieu ».

Ces événements constituent la base des relations entre Dieu et l'humanité, à différents moments de l'histoire. Ils sont des initiatives de Dieu et des actes d'amour. Soit l'homme/l'humanité s'ouvre et accepte la relation, soit il se ferme et la rejette ; et la *justice/droiture* décrit ce que doit être la conduite de Dieu et de l'homme dans l'ensemble de ces relations. En ce sens, la *droiture* est une justice radicale et globale de caractère religieux, qui exige que l'homme/la femme s'abandonne à Dieu, dans l'obéissance et la foi, et qui fait de chaque péché une *injuria*, une injustice et une impiété.



#### La droiture/justice basée sur l'initiative divine de la création

La question du paiement de l'impôt à César (Mt 22,15-22 ; Mc 12,13-17 ; Lc 20,20-26) a donné à Jésus l'occasion de définir la relation entre Dieu et l'homme en tant que relation fondée sur la *justice* (droiture). Dieu a établi l'humanité dans une relation particulière avec lui, la créant « à son image et sa ressemblance » ; c'est là la forme et le caractère authentiques de l'existence humaine, elle n'en connaît pas d'autre.

L'épisode évoque la pratique qui consistait à exprimer la propriété par l'impression de vignettes, d'images et de titres. Que César soit propriétaire de la pièce de monnaie par le fait qu'elle est à son effigie permet à Dieu de revendiquer la propriété de l'homme du fait même qu'il est créé à l'image de Dieu. La réponse de Jésus : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », aborde donc la question fondamentale de savoir si Dieu reçoit son juste dû de la part de ceux qui portent « son image et sa ressemblance » et qui doivent lui appartenir, à savoir les êtres humains (Gn 1,26-27). L'appartenance de l'humanité à Dieu, du fait qu'elle est créée à son

« image et à sa ressemblance », est le fondement de la vie de communion entre Dieu et l'humanité ; et elle prend la forme de la justice, à savoir que l'humanité doit rendre à Dieu ce qui

<sup>7</sup> C'est d'ailleurs aussi le fondement de cet impératif qui appelle à un respect positif de la dignité et des droits d'autrui, et à une contribution solidaire à la satisfaction des besoins de chacun (cf. *Gaudium et Spes* n° 23-32, 63-72 ; Jean XVIII, *Mater et Magistra*). La filiation commune de l'humanité exige des hommes qu'ils soient justes, qu'ils agissent conformément à la volonté de Dieu, et qu'ils soient solidairement liés par l'amour de Dieu, comme par l'amour d'un Père.

lui est dû. Et pour cela, l'humanité « obéit à la voix de Dieu », elle « croit en lui » et elle « l'adore ». L'absence de ces expressions de l'appartenance à Dieu, comme il arrive lorsque l'homme se tourne vers les idoles, rend l'homme coupable d'injustice (*injuria*), et l'invite à « se repentir » (Ac 17,30).

La même initiative divine a fait de l'humanité la *descendance de Dieu* (Ac 17,28-29), ayant un seul Dieu pour Père, participant à la filiation du Christ, et tous étant frères et sœurs. Il existe donc au sein de l'humanité, des relations fondées sur la création et qui comportent des exigences (des droits et des devoirs) dont l'observation définit une personne comme *juste* et *droite*.

### La droiture/justice fondée sur l'Alliance de Dieu :

Les différentes alliances dans l'Ancien Testament ont établi différents types de relations.

1. Entre Dieu et des individus, des foyers, des familles, le peuple d'Israël :
  - des individus : Abraham (Gn 17,4), Isaac (Gn 17,19.21), Jacob (Ex 6,4), David (2 Chr 21,7)
  - des foyers et des familles : Abraham (Gn 17,11), David 2 S 7)
  - le peuple d'Israël (Dt 4,12-13 ; cf. Ex 19-20 ; 24, 8 ; Lv 24,8 ; Is 24,5).
2. Entre les personnes humaines : Isaac et Abimélek (Gn 26,28-29), Jacob et Laban (Gn 31,44), David et Jonathan (1 S 20,16).

Ces alliances établissaient des relations particulières, qui imposaient des exigences aux partenaires. Le respect et l'observation de ces exigences rendait les parties *justes* et *droites*<sup>8</sup> ; la *justice/droiture* consistait en l'observation de ces exigences qui assuraient la fraternité et la communion dans leur dimension verticale, entre Dieu et l'humanité, et horizontale, entre les personnes. Les termes qui lui sont opposés dans la Bible sont « méchant/mauvais » et « méchanceté » (*rasha'*) ; et ils désignent le mal commis contre une personne avec laquelle on est en relation. Ainsi, le « méchant » détruit la communauté (la communion) en ne satisfaisant pas aux exigences de la relation communautaire<sup>9</sup>.

Les alliances entre Dieu, les individus et le peuple d'Israël étaient des initiatives de Dieu qui attiraient les personnes, les familles et le peuple d'Israël dans une relation particulière et leur demandaient d'en vivre les exigences envers Dieu et envers eux-mêmes. D'une part, la ou les exigences de la relation étaient la soumission dans la foi et la confiance en la promesse de Dieu, exprimée parfois à travers l'accomplissement d'un simple rite de circoncision (Gn 17,10-11), mais souvent dans l'observation des lois (*torah*) de Dieu (Ex 19,5 ; Dt 7,9 etc.). D'autre part, les Israélites devaient accomplir certaines obligations les uns envers les autres (*justice sociale*) en raison de leur relation d'alliance avec Dieu.

Lorsque les individus et le peuple ne satisfaisaient pas aux exigences de l'alliance, en enfreignant la loi (péché), ils agissaient injustement envers Dieu (*injuria*), et s'excluaient eux-mêmes de la relation. Ils ne pouvaient cependant pas abroger l'alliance. Il revenait à Dieu, le partenaire

<sup>8</sup> Ainsi Tamar est plus juste que son beau-père, car il ne veut pas accomplir la coutume familiale (Gn 38,26) ; David ne veut pas tuer Saul, « car il est l'oint du Seigneur » (1 S 24,7.11) et il est un « père » pour lui (1 S 24,12). Lorsqu'une relation change, les exigences changent aussi. Celui qui prend soin de l'orphelin et de la veuve et qui les défend est un homme *droit* (Jb 29,12.16 ; Os 2,21). Celui qui traite ses serviteurs avec humanité, qui vit en paix avec ses voisins, qui parle bien est juste/droit (Jb 31,1-13 ; Pr 29,2 ; Is 35,15 ; Ps 52,3 etc.).

La *droiture/justice* en tant que conduite qui incombe aux membres de la communauté, est parfois sauvegardée et appliquée par les juges et réglée par les tribunaux. Il s'agit de la justice au sens juridique ; c'est pourquoi Dieu et le roi jouent tous deux le rôle de juges (Dt 25,1 ; 1 R 8,32 ; Ex 23,6f ; Ps 9,4 ; 50,6 ; 96,13). Des jugements droits restaurent l'intégrité d'une communauté ; et c'est en ce sens que la justice et le droit sont des attributs du Messie Roi.

<sup>9</sup> Le « méchant » (רשע) est celui qui emploie la force et le mensonge, qui ignore les devoirs que sa parenté et l'alliance lui imposent, qui foule au pied les droits d'autrui, etc. Cf. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, 81.



blesse, de les réintégrer dans cette relation d'alliance en pardonnant l'*injuria*. Israël n'avait aucun moyen de réintégrer la relation de lui-même. La seule chose qu'Israël pouvait faire était de se repentir et de laisser Dieu le rétablir dans la relation avec lui. La *justice* de Dieu offensée ne pouvait être réparée (rétablie) que par Dieu. C'est Dieu qui a justifié Israël, le rendant à nouveau digne d'entrer dans une relation d'alliance ; et Dieu a fait cela par miséricorde et par amour. Dieu a démontré sa *droiture* en rendant Israël *droit* et digne à nouveau de la relation d'alliance ; et la réponse d'Israël a été de se repentir et d'accepter à nouveau, dans la foi, la relation d'alliance.

### La droiture/justice basée sur la nouvelle alliance en Christ

L'Ancien Testament est, dans une large mesure, l'histoire d'une succession d'alliances rompues. Il se termine cependant sur une note d'espoir, celle de la promesse d'une *nouvelle alliance* ; et la venue de Jésus-Christ accomplit la promesse et scelle, par sa mort sur la croix, la nouvelle relation d'alliance entre Dieu et l'humanité.

N'ayant pas été capable de respecter les exigences de sa relation d'alliance avec Dieu, Israël s'est placé en dehors de cette relation ; il ne pouvait que prier pour que Dieu le sauve en « le faisant revenir » (Ps 80,4.7.19) en confessant ses péchés. C'était le thème principal du livre d'Osée et des prophètes postexiliques. La *droiture* de Dieu consiste désormais dans la *justification* d'Israël, en le ramenant dans une relation d'alliance malgré ses échecs ; et la *droiture* d'Israël consiste à confesser ses péchés, à reconnaître son échec et à accepter dans la foi la miséricorde et le salut de Dieu.

C'était d'ailleurs, le contenu du ministère et du baptême de Jean le Baptiste qui accomplit toute la justice dans le sens où la repentance et la confession des péchés – qu'il exigeait – consistaient pour Israël (l'humanité) à reconnaître son incapacité à être fidèle aux exigences de l'alliance et le don immérité du pardon et de la grâce justifiante de Dieu ; à reconnaître que Dieu n'est qu'amour et miséricorde. Quand Jésus reçut le baptême de Jean, il s'est joint à l'humanité pour confesser tout ce qui précède comme étant la *justice/droiture* de Dieu.

En Jésus, et dans son ministère, on voit la grâce justifiante de Dieu à l'œuvre, qui, passant outre les justes exigences de l'alliance, rétablit l'humanité, par miséricorde<sup>10</sup> et par amour, dans cette relation d'alliance. On voit aussi se constituer une nouvelle communauté d'alliance, remplie du Saint Esprit et rendue capable, par là même, de répondre à la *justice/droiture* de Dieu dans la foi par la confession des péchés. Car « c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, et par le moyen de la foi. Cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu » (Ep 2,8).

En Dieu, la *justice* n'est pas un attribut, mais un don, une grâce *justifiante*, manifestée dans ses actions salvatrices envers l'homme et reçue dans la foi. Le croyant, baptisé en Jésus (le maître de la *justice*), devient *justice de Dieu* en Christ (2 Co 5,21), témoignant, dans la puissance de l'Esprit Saint, de sa gratuité absolue. Il est justifié (c'est-à-dire réintroduit dans la communion avec Dieu à travers le pardon) par la miséricorde et l'amour de Dieu<sup>11</sup>.

En conclusion, on peut affirmer que la *justice* des Écritures, la *justice/droiture* de Dieu et de son royaume, est typiquement « enracinée dans l'amour divin et exercée dans la miséricorde » ; car la justice, comme l'a enseigné le pape Jean-Paul II, ne suffit pas à façonner, rétablir et maintenir la communion et les relations. Elle a besoin de miséricorde et d'amour ; et c'est la présence de l'Esprit, comme don et comme force d'amour, qui assure la *justice*.

### La « paix » que le monde ne peut donner

Comme nous l'avons vu précédemment, la *justice/droiture*, est un concept lié à la relation : est *droit* celui qui remplit les exigences que lui impose la relation dans laquelle il se trouve. Dans le

<sup>10</sup> Le pape Jean-Paul II définit la « miséricorde » comme « une puissance particulière de l'amour, qui est plus fort que le péché et l'infidélité du peuple élu » (*Dives in Misericordia*, n°4. 3).

<sup>11</sup> Ainsi, le pape Jean-Paul II enseigne que dans les relations entre les individus, les groupes sociaux, etc., « la justice ne suffit pas ». Il faut cette « force plus profonde qu'est l'amour » (cf. *Dives in Misericordia* n° 12).



cas d'Israël pécheur et de l'humanité déchue (Rm 5,6s), que Dieu justifie en leur imputant la justice en Christ par amour et miséricorde, la relation dans laquelle ils se trouvent exige de confesser la *droiture/justice* de Dieu. Cela signifie : se repentir et accepter dans la foi la communion d'alliance que Dieu offre en Christ, ainsi que la communauté d'alliance des chrétiens comme étant le lieu où l'on vit la justice imputée.

La personne *juste* et *droite* est donc celle qui reconnaît son besoin du pardon de Dieu, qui se soumet à son offre dans la foi et entre ainsi en communion avec Dieu. De cette manière, c'est-à-dire en étant *justifiée* et en *communion* avec Dieu, elle accepte également la communauté chrétienne des croyants, ainsi que toute l'humanité, avec lesquelles elle se trouve dans une relation d'alliance devant Dieu et parmi lesquelles elle doit vivre les différentes exigences qui incombent aux partenaires de cette alliance.

Or, curieusement, dans l'Évangile de Luc, la *paix* est accordée, sur terre, « aux hommes sur qui repose la faveur de Dieu » (Lc 2,14). Selon certains auteurs, le sens de la phrase : « aux hommes sur qui repose la faveur de Dieu », s'entend ainsi : sur « tous ceux qui recevront la grâce de Dieu et y répondront par la foi »<sup>12</sup>. Cette interprétation coïncide avec la définition que nous avons donnée auparavant des hommes *justes* et *droits*. Il semblerait donc que les hommes *justes/droits*, à savoir ceux qui sont disposés à accepter dans la foi les œuvres de salut de Dieu, soient les bénéficiaires de la *paix* de Dieu sur terre.

L'accent est mis ici sur la relation étroite qui existe entre la *paix* et la *justice/droiture*. Le psalmiste les voit s'embrasser (Ps 85,10) ; et Paul témoigne de leur interdépendance : « Ainsi donc, justifiés par la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ » (Rm 5,1).

### Le sens de la paix du Christ

La *paix*, qui est le fruit de la *justice*, n'a donc pas seulement un sens séculier, à savoir l'absence de conflit (Gn 34,21 ; Jos 9,15 ; 10,14 ; Lc 14,32), l'harmonie dans le foyer et au sein de la famille (Is 38,17 ; Ps 37,11 ; 1 Co 7,15 ; Mt 10,34 ; Lc 12,51), la sécurité et la prospérité individuelle et communautaire (nationale) (Jg 18,6 ; 2 R 20,19 ; Is 32,18). Certes, la paix existe lorsque les êtres humains et leurs sociétés remplissent leurs devoirs respectifs et reconnaissent les droits des autres personnes et des sociétés<sup>13</sup> ; et c'est l'un des résultats du travail pour la justice<sup>14</sup>. Mais la *paix* transcende également le monde et les efforts humains<sup>15</sup>. Elle a également un sens religieux, car toute *paix* est un don de Dieu (Is 45,7), et la présence de Dieu est la condition de la *paix* (Nb 6,26). Généralement exprimé par *shalom* (Ancien Testament) et *eirēnē* (LXX et Nouveau Testament), la *paix*, quelle que soit sa nature, est une plénitude établie et donnée par Dieu. Ainsi, alors que les méchants n'ont pas la *paix* (Is 48 ; Ps 34,14), l'homme *droit*, qui vit sous l'alliance, est en paix.

La *paix* se trouve dans une relation de cause à effet avec la *justice* (Is 32,17) ; et elle va de pair avec la *droiture* (Mt 2,6) et la *vérité* (Za 8,19) qui sont les vertus de la vie dans l'alliance. Le cadre dans lequel elles apparaissent et sont utilisées est celui de l'alliance en tant qu'initiative divine qui rétablit l'homme dans la plénitude et la relation avec Dieu. C'est précisément en raison de l'expérience de *paix* que vit Israël dans le cadre de l'alliance, et à la lumière de ses échecs à y répondre, que les écrits postexiliques d'Israël commenceront à voir dans le châtement du serviteur de Dieu la *paix* qu'il apporte (Is 53,5).

Dans sa mission et son ministère, Jésus Christ a accompli la vision des derniers prophètes d'Israël, car il a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25). Si la

<sup>12</sup> « Dans l'Évangile de Luc, la "paix sur terre" s'adresse aux exclus, aux disciples, aux étrangers, à tous ceux qui recevront la grâce de Dieu et y répondront par la foi » (Cf. *Dictionary of Jesus and the Gospels*, éd. Joel B. Green et alii, InterVarsity Press 1992 p. 605).

<sup>13</sup> Cf. *Pacem in Terris* n°91.

<sup>14</sup> *Gaudium et Spes* n°84.

<sup>15</sup> Bien qu'elle soit une tâche, un travail à accomplir, la « paix » est aussi un don de Dieu que notre paix sur terre ne peut qu'anticiper confusément.

*paix* vient de Dieu (Ga 1,3 ; Ep 1,2 ; Ap 1,4) et est de Dieu (Ph 4,7 ; Col 3,15 ; Rm 15,33), c'est le Christ lui-même qui est cette *paix* (Ep 2,14) ; et c'est lui qui en fait le don (Jn 14,27). C'est lui qui la proclame et l'établit (Ep 2,17). Il est la présence de Dieu, qui apporte la *paix* que nous ne pouvons pas nous apporter à nous-mêmes. Il vient avec le royaume/règne de Dieu qui appelle à la conversion. En résumé, la *paix* du royaume est un don, accordé par le Christ ressuscité à sa communauté de disciples ; et c'est aussi un don qui doit se manifester dans la vie et la conduite des membres de la communauté, les uns envers les autres.

### **Quand Jésus accorde la paix**

À sa naissance, les anges annoncent le don de la *paix*, ainsi que la disposition nécessaire pour la recevoir : *ceux sur qui repose la faveur de Dieu*, à savoir, ceux qui sont *justes/droits* devant lui.

Lorsque Jésus guérit les malades, il les renvoie *en paix* (« Va en paix » Mc 5,34). « Va en paix » n'était pas une simple bénédiction d'adieu. C'était l'effusion du *shalom*. Ceux qui étaient guéris ne retrouvaient pas seulement la pleine santé de leur corps, ils étaient aussi rétablis dans la *paix* avec Dieu grâce à leur foi, et rendus totalement sains devant Dieu et devant les hommes. Dans le cas de la femme qui souffrait d'hémorragies (Mc 5,24-34), Jésus ne l'a pas seulement guérie de son *flux de sang*, avec toutes les impuretés sociales et religieuses que cela impliquait, il a également mis en avant sa foi : sa guérison devant Dieu (Mc 5,34 ; 2,5 ; 10,52). Le miracle de sa guérison lui a permis de retrouver son intégrité, sa communauté et le Dieu de sa foi.

La salutation de *paix* que Jésus adresse à ses disciples au matin de la résurrection (Jn 20,19-21) est à la fois pardon de leur trahison et de leur abandon et restauration de l'amitié. Jésus n'a pas exigé de ses disciples qu'ils reconnaissent leur culpabilité. Aucune demande de pardon n'a été faite et aucune excuse n'a été présentée. Il y a simplement un oubli bienveillant de tous les manquements et à la place, un pardon gratuit et une salutation de *paix*.

Jésus a porté sur lui le châtiment qui nous donne la *paix* (Is 53,5). La paix de Jésus est donc une restauration gratuite et imméritée de la plénitude de la communion avec Dieu et avec la communauté humaine ; et ceux qui la reçoivent sont ceux qui la reconnaissent comme une grâce venant de Dieu et qui y répondent dans la foi... c'est-à-dire « ceux sur qui repose la faveur de Dieu ». Les chrétiens doivent être « ceux sur qui repose la faveur de Dieu », afin de recevoir, sur la terre, la paix que les anges ont annoncée : la paix du Christ. C'est parce qu'ils sont sur terre les porteurs de la paix du Christ que Paul exhorte les membres de ses communautés chrétiennes à rechercher la paix (Rm 14,19 ; Ep 4,3 ; Hb 12,14) et à être en paix les uns avec les autres (Rm 12,18 ; 2 Co 13,11). Et parce que nous sommes, nous aussi, les porteurs de la paix du Christ sur terre, nous devons rappeler, comme nous l'avons fait avec la *justice*, que la *paix* est une expérience qui va au-delà de la stricte application de la justice. Elle naît de *l'amour* ; et l'amour, qui rend la paix possible, se manifeste lorsque les êtres humains partagent non seulement ce qu'ils ont, mais ce qu'ils sont<sup>16</sup>.

C'est ainsi que la Bible peut être considérée comme une *source* de *justice* et de *paix* si l'on prend en compte le sens de la révélation et de l'enseignement bibliques sur la *justice* et la *paix*.

### **La « justice » et la « paix » comme vertus sociales : les engagements des chrétiens dans le monde**

La Bible, et sa lecture en particulier, peut donc être considérée comme une *source* de *justice* et de *paix* dans le sens où elle instruit et donne les moyens pour vivre dans la *justice* et dans la *paix*. C'est ainsi que la lecture de la Bible, en tant que Parole de Dieu, fait de la personne un instrument de *justice* et de *paix*, lui permettant de vivre ce qu'implique sa *justification/justice* par Dieu et par le don de la paix du Christ. Il s'agit du vécu que l'exhortation papale *Verbum Domini* appelle « engagements des chrétiens dans le monde ».

<sup>16</sup> Cf. *Gaudium et Spes* n°78.

### La « justice » et la « paix » comme attributs de l'humanité rachetée

Dans son sens de *justification*, la *justice* de Dieu envers l'humanité, qui fonde la *justice* de l'humanité, décrit sa rédemption. « L'humanité justifiée » est « l'humanité rachetée » et restaurée dans la communion à la fois avec Dieu et avec elle-même. C'est par le Christ, le Verbe du Père éternel, que s'opèrent la justification et la rédemption de l'humanité. Ainsi, la Lettre aux Hébreux parle de la « rédemption éternelle » de l'humanité par le « sang du Christ, qui, poussé par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache » (Hb 9,12s). La Lettre de Pierre reprend le thème de la rédemption de l'humanité par le « précieux sang du Christ » (1 P 1,18-19), mais elle qualifie ensuite la rédemption de l'humanité comme une « renaissance d'une semence incorruptible, la parole de Dieu vivante et permanente » (1 P 1,23). Jésus, qui est le Verbe de Dieu et sa Parole dans les Écritures est le chemin qui conduit l'humanité à la *justice* (*justification/rédemption*).

C'est ainsi que Jésus et sa Parole provoquent la conversion de la Samaritaine au puits de Jacob (Jn 4) et celle de Zachée (Lc 19,1s). De même que la Parole prêchée par Pierre à la Pentecôte, provoquera la conversion (*justification*) de trois mille auditeurs ; et elle s'étend au ministère apostolique des disciples de Jésus pour ramener « les autres brebis qui ne sont pas de ce berceau » (Jn 10,16). Ce sont « ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi (le Christ) » (Jn 17,20).

En tant qu'instrument de notre *justice*, la *Parole de Dieu* doit donc être lue et méditée pour comprendre l'importance de notre *justice* (*justification*).

### L'humanité rachetée, architecte d'une Cité terrestre qui anticipe la Cité céleste

La *justice* de l'humanité doit devenir son mode de vie. Dieu désire que sa *justice* envers l'homme devienne la propre *justice* de l'homme. Elle doit se manifester, non seulement dans la relation de l'humanité avec Dieu, mais aussi au sein des relations humaines. Elle le fait lorsqu'elle inspire, par exemple, des engagements et des solidarités humaines, y compris la solidarité avec la création.

Au paragraphe intitulé « Parole de Dieu et engagements dans le monde », l'exhortation post-synodale, *Verbum Domini*, identifie plusieurs domaines où se vivent ces engagements humains et ces manifestations de solidarité (VD 99-108) ; et dans tous ces domaines, comme l'observe le Saint-Père dans l'exhortation, c'est « la Parole de Dieu (qui) pousse l'homme à des relations animées par la droiture et par la justice ; elle atteste la valeur précieuse, face à Dieu, de tous les efforts de l'homme pour rendre le monde plus juste et plus habitable (VD 100).

Dans le domaine social, un exemple important de la manière dont se manifeste l'engagement inspiré par le sens chrétien de la *justice* est la poursuite du bien commun de la communauté sociale. Vouloir le bien commun et le rechercher est, selon le pape Benoît XVI, *une exigence de la justice et de la charité* (*Caritas in veritate* [CV] 7). « Comme tout engagement en faveur de la justice », poursuit le Saint-Père, « il (l'engagement pour le bien commun) s'inscrit dans le témoignage de la charité divine qui, agissant dans le temps, prépare l'éternité [...] Dans une société en voie de mondialisation, le bien commun et l'engagement en sa faveur ne peuvent pas ne pas assumer les dimensions de la famille humaine tout entière, c'est-à-dire de la communauté des peuples et des Nations, au point de donner forme d'unité et de paix à la *cité des hommes*, et d'en faire, en quelque sorte, la préfiguration anticipée de la cité sans frontières de Dieu » (CV 7).

Cette vocation à la *transcendance* de la « cité terrestre », édifiée par les activités humaines inspirées par la *justice* et la *paix* de Dieu, devient possible grâce à la révélation et à l'automanifestation du céleste dans l'histoire humaine. Car « la grâce de Dieu s'est manifestée pour le salut de tous les hommes. Elle nous apprend à renoncer à l'impiété et aux convoitises de ce monde, et à vivre dans le temps présent de manière raisonnable, avec justice et piété... » (Tt 2,11).

## De la parole à l'engagement : Implications d'une lecture biblique qui prend parti

SAMUEL ALMADA\*

### Introduction

Qu'elle soit scientifique ou non, toute exégèse est conditionnée par le contexte dans lequel vit le lecteur, par ses inquiétudes et ses questions existentielles qui déterminent sa perspective de lecture (eiségèse). Aucune exégèse ne peut ainsi être absolument objective ni n'avoir de valeur universelle. Et cela en premier lieu parce que le poids de la réalité qui nous entoure conditionne et détermine en grande partie notre horizon de compréhension et nos questions ; il est donc irresponsable de s'essayer à quelque exégèse ou interprétation d'un texte que ce soit sans prendre en compte cet aspect fondamental. Cela est d'autant plus vrai aujourd'hui, dans un contexte planétaire marqué la globalisation en matière de communications et de circulation des informations.

Ainsi nous ne pouvons ignorer aujourd'hui que notre contexte latino-américain reste fortement marqué par une réalité de pauvreté, de dispersion et de désenchantement qui a une incidence sur notre perspective de lecture et de compréhension. Cette situation détermine à son tour notre quête de changement et de projets de vie durables, et nous invite à prendre nos responsabilités dans les décisions qui engagent notre avenir.

Nous devons aussi reconnaître que les situations de pauvreté et de marginalisation sont le produit d'une histoire, ancienne et toujours actuelle, d'oppression et d'injustices, dont il est très difficile d'inverser rapidement le cours ; et où se mêlent des facteurs et des acteurs internes et externes. Cela a entraîné un affaiblissement du tissu social, là où il en existait un, et a empêché l'intégration de plusieurs secteurs de la société dans un projet de production et de répartition équitable des biens et des bénéfices. En conséquence, l'imaginaire social s'est vu lui aussi affecté dans sa capacité à produire des idées et des projets alternatifs viables. Il est naturel, par exemple, que les peuples indigènes d'Amérique Latine s'opposent à tout type de projet, aussi bon soit-il, s'ils ne sont pas consultés ou pleinement partie prenante des pactes sociaux ; et c'est une des raisons principales qui ont conduit à l'impossibilité chronique d'établir des accords et de concrétiser des projets qui soient très largement représentatifs. C'est pourquoi les mouvements de libération devraient aujourd'hui mettre l'accent sur la pleine intégration des différents acteurs de notre société et sur l'articulation de projets qui soient fondés sur le dialogue et qui prennent en compte les processus sociaux et culturels, ce qui serait alors une manière plus pertinente de participer à un monde globalisé.

Le fait de prendre en compte le contexte de vie comme point de départ pour la lecture d'un texte et ses incidences sur la vie communautaire, est en cohérence avec le principe théologique

---

\* Samuel Almada est originaire de la région de Patagonie en Argentine. Il a étudié la théologie au Séminaire baptiste à Buenos Aires, à l'Université hébraïque à Jérusalem et à Strasbourg. Il est docteur en théologie de l'Instituto Universitario ISEDET (Argentine). Actuellement, il enseigne la Bible (Ancien Testament) à l'Institut biblique à Buenos Aires ainsi que dans d'autres instituts de théologie. Ses publications comprennent de nombreux livres et articles dans des revues spécialisées. Il contribue régulièrement à la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA). Il est conseillé de l'Alliance biblique universelle (United Bible Societies) pour la traduction de l'Ancien Testament en Qom (Toba). La présente contribution fut publiée d'abord en espagnol dans la RIBLA, 53,1, 2006, 31-39.



et herméneutique qui comprend Dieu comme le Dieu de l'histoire, le Dieu qui se révèle dans les événements du monde et des peuples, et non pas uniquement dans la Parole déjà dite<sup>1</sup>.

Nous parlons de communauté de lecture ou de communauté réceptrice car en définitive tout texte n'existe que grâce à une communauté vivante qui le reçoit, le transmet et qui est aussi modelée par lui. De cette manière, le lecteur se trouve inclus dans le texte et fait partie de celui-ci ; et c'est en interprétant ses textes qu'à son tour cette communauté s'interprète elle-même.

Si la référence à l'auteur et au *Sitz im Leben* d'un texte constitue son « arrière-plan », la communauté de lecture se trouve dans ce que nous appelons « l'avant-plan » du texte ; et bien que ces deux plans s'impliquent mutuellement, « l'avant-plan » l'emporte toujours sur l'« arrière-plan » et commande la perspective et les modes d'approche du texte ; et comme toute lecture se fait à partir d'un contexte déterminé, l'important demeure le message pour la vie de celui qui le reçoit.

« La signification d'un texte est chaque fois un événement qui naît au point d'intersection entre, d'une part, des contraintes que le texte apporte avec lui et qui tiennent pour une large part à son *Sitz im Leben* et, d'autre part, les attentes différentes d'une série de communautés de lecture et d'interprétation que les auteurs présumés du texte considéré ne pouvaient anticiper<sup>2</sup>. » En ce sens, une herméneutique attentive à l'histoire de la réception d'un texte sera toujours consciente et respectueuse de la polysémie irréductible de ce texte et de sa réserve permanente de sens.

## 1. Perspective d'une communauté de lecture

### Perspective évangélique

Nous définissons notre perspective d'approche du texte comme *évangélique* en référence au contexte des Églises et de la pensée évangélique. Ce qui veut dire accepter certains présupposés théologiques généraux dans le cadre de l'histoire, des traditions et de l'identité évangéliques : on peut mentionner, par exemple, la centralité de la Bible dans le débat théologique et l'orientation des pratiques ; en Amérique Latine, le mode d'organisation congrégationaliste prédomine et les congrégations locales se gèrent de manière autonome ; l'histoire est marquée par la dissidence face à la religion dominante et à ses influences sur le pouvoir des États. En tant qu'évangéliques, nous avons revendiqué de diverses manières notre droit à la différence, exprimant ainsi la force de notre conviction et de notre engagement pour le maintien de nos croyances et de nos pratiques.

Au cours des vingt dernières années, le nombre de chrétiens évangéliques en Amérique Latine a augmenté de manière significative, tout comme le nombre de dénominations, ce qui reflète un processus dynamique de changements et de transformations au sein du monde évangélique. Mais cela a aussi entraîné une crise de l'identité au sein du monde évangélique et a conduit à



<sup>1</sup> Ce principe fondamental est plus amplement détaillé et expliqué par J. Severino Croatto, *Liberación y libertad - Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p. 8 et 17.

<sup>2</sup> Définition proposée par André LaCocque et Paul Ricoeur dans *Penser la Bible*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 9. Nous leur empruntons aussi certains concepts sur le rôle que joue la communauté de lecture dans la détermination du sens d'un texte (voir p. 12-13).

une remise en question profonde de ses perspectives d'insertion et d'interaction avec le monde, ce qui représente des défis concrets pour la réflexion théologique et la lecture de la Bible. Un des défis auquel le monde évangélique se trouve confronté aujourd'hui, est de passer de la dissidence et de la protestation à un engagement plus effectif dans la vie publique et sociale, en étant acteur et en collaborant à l'élaboration de nouveaux paradigmes sociaux et culturels.

### Perspective communautaire

La lecture communautaire des textes reste marquée par l'histoire de la réception du texte de la Bible par les différentes communautés de lecture de diverses époques ; elle est en accord aussi avec le processus de production du texte en tant qu'œuvre collective, ce qui est une caractéristique de la majorité des livres bibliques. Les différents types de lecture et d'interprétation des textes qui ont été établis dans la tradition juive, tel le *Midrash*, sont le fruit de la réflexion de la communauté et non du travail de spécialistes.

La prophétie, par exemple, est une expression qui naît au sein d'une communauté, elle n'est pas la prédication d'un aliéné. Dans la plupart des cas, il faut parler d'autorité collective, car la composition des textes reflète un long processus dans lequel interviennent divers secteurs, communautés et personnes, provenant de différents horizons et appartenant à des époques différentes. C'est pourquoi il est pertinent de parler de la prophétie comme d'un phénomène communautaire ; et lorsque la communauté réceptrice incarne le message prophétique et devient porteuse de ce message, il est tout aussi pertinent de parler de communauté prophétique.

La lecture communautaire de la Bible s'est largement développée dans les milieux évangéliques et elle ressemble, à bien des égards, à ce qui est connu sous le nom de *lecture populaire* ou *lecture biblique de base*. Ce mode de lecture se réfère à des concepts idéologiques particuliers quant aux modes de production de la connaissance et aux modes de participation et d'organisation du groupe.

La perspective communautaire s'oppose à la perspective individualiste mais la participation et le rôle des individus sont essentiels pour constituer la communauté, ce qui réclame de la part de chacun une volonté d'engagement et de solidarité. Il est important de comprendre l'importance de la responsabilité individuelle comme base d'un projet communautaire dans lequel les intérêts individuels et sectoriels doivent être subordonnés à l'intérêt commun. La perspective communautaire présuppose une forme d'organisation horizontale dans laquelle la connaissance comme les autres biens doivent être distribués de manière équitable. Les hiérarchies et les priorités doivent être établies de préférence en fonction de la situation des plus faibles et des plus défavorisés.

### Perspective œcuménique

La perspective œcuménique présuppose une lecture biblique ouverte à un dialogue entre différents points de vue et priorités, mais permet aussi et encourage l'échange avec des communautés qui lisent d'autres livres, sacrés ou pas, y compris avec celles qui ne se réfèrent à aucun livre. Si la Bible, qui est une des principales références du monde évangélique, ne nous aide pas à participer à un dialogue franc et ouvert avec tous, nous devons alors revoir nos propres paradigmes théologiques et nos modes de lecture biblique<sup>3</sup>.

La perspective œcuménique est encore plus nécessaire et pertinente dans le contexte d'un monde toujours plus interdépendant ; cependant, dans beaucoup de milieux évangéliques cette perspective continue de poser problème car elle est perçue comme une forme de relativisme qui empêche toute prétention à détenir la vérité, et par conséquent, elle ne peut être comprise comme un espace d'affirmation des valeurs et des croyances qui conduisent à l'engagement et renforcent la participation à la vie de la communauté.

---

<sup>3</sup> Raimon Panikkar donne quelques pistes de réflexion sur le dialogue œcuménique : « ¿Es universal el lenguaje cristiano? », en *Los caminos inexhaustibles de la Palabra* (homenaje a J. Severino Croatto), Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, p. 585-607.

Il convient de rappeler que l'œcuménisme est en quelque sorte le fils du protestantisme et c'est peut-être dans ce domaine que le protestantisme a apporté une de ses principales contributions au christianisme ; une partie de l'héritage que nous ont laissé les réformateurs est, en effet, leur effort pour atteindre une catholicité ou une « polycatholicité ».

La perspective œcuménique implique aussi l'affirmation de valeurs universelles telle que la liberté de conscience et d'expression, la justice, les droits de l'homme, le droit à la vie. Elle requiert une disposition et une attitude favorables au dialogue, et nous devons être conscients qu'un véritable dialogue produit toujours des transformations chez les participants et les enrichit de diverses manières. Enfin, la perspective œcuménique exige aussi de prendre position et de s'engager. Aucun dialogue, quel qu'en soit le sujet, n'est possible si les différents interlocuteurs ne définissent pas clairement leurs positions et leurs idées, ou ne sont pas cohérents dans leur *praxis*. Par conséquent, contrairement à ce que certains pensent, la perspective œcuménique affirme et fortifie l'identité des interlocuteurs, leur histoire et leurs traditions, et c'est depuis ce lieu particulier que chaque interlocuteur doit formuler les idées et les projets qu'il apporte dans le dialogue.

## 2. Le texte de la Bible et la Parole de Dieu : clôture et ouverture

Quand nous parlons du texte de la Bible, nous pensons à quelque chose de plus ou moins « figé », de plus ou moins « clos », dont l'évolution s'est terminée avec sa dernière rédaction puis avec sa canonisation ; l'exégèse moderne et les méthodes historico-critiques ont contribué à renforcer cette idée. Bien que la tradition écrite représente une certaine *détermination* ou *délimitation* des textes, elle n'a jamais été pensée comme une manière de clore le sens des textes ou d'interrompre leur dynamique, bien au contraire, puisque la fixation d'un texte permet et appelle de nouvelles ouvertures et de nouvelles interprétations. Annoncer la clôture d'un texte, « c'est comme si l'on prononçait l'éloge funèbre d'un vivant. L'éloge peut être fidèle et approprié, il n'en est pas moins maladroitement prématuré »<sup>4</sup>.

Nous ne devons pas ignorer qu'une grande part de cette tendance au « gel » et à la « clôture » des textes est venue – et vient – de la prétention de certains milieux à monopoliser le droit à l'interprétation afin de pouvoir exercer un contrôle sur d'autres groupes et d'autres communautés de lecture. Les fondamentalismes bibliques, le littéralisme, le concept d'inerrance et d'autres types de lecture réductionniste ou exclusive, sont une illustration de cette tendance. D'autre part, nous devons être conscients que toute lecture d'un texte, faite dans un contexte et dans une situation déterminée, implique nécessairement une forme de « clôture », non dans le but de s'ériger en unique et exclusif critère de vérité, mais afin



<sup>4</sup> Cf. A. LaCocque et P. Ricoeur, *Penser la Bible*, p. 10-11.



d'être pertinente et signifiante pour cette situation particulière ; quoi qu'il en soit, cette clôture, à son tour, entraîne de nouvelles ouvertures.

Fort heureusement, il y a toujours eu et il continue d'y avoir des moyens d'ouvrir les textes et de produire de nouvelles lectures. Diverses traditions et méthodes à différentes époques et en différents lieux ont enrichi la spirale vertueuse de l'interprétation et de la signification des textes. La tradition juive, par exemple, parle d'une *Torah écrite* et d'une *Torah transmise oralement*. Il n'y a pas de séparation entre les deux ; la seconde constitue un prolongement de la première et lui donnant une vitalité et une capacité à remplir l'espace temporel<sup>5</sup>.

La tradition chrétienne établit un lien entre la Bible et la parole de Dieu, on ne trouve aucune référence à un texte ou à un écrit de Dieu ; en ce sens, l'Écriture désigne et se réfère à la parole de Dieu et non l'inverse. La *parole* implique l'oralité et l'*écriture* implique des textes ; cela dit, il est impossible de réduire la parole à un texte, et c'est une des raisons pour lesquelles un texte renferme une polysémie irréductible et une réserve permanente de sens. Un texte peut toujours dire plus que ce qu'il a dit ou que ce qu'il dit.

Le concept de parole de Dieu appliqué à la Bible nous offre de nouvelles pistes pour comprendre la tradition écrite comme un horizon de lecture toujours ouvert, qui ne s'achève pas avec la dernière rédaction. La parole appartient à la sphère de l'esprit, c'est pourquoi nous pouvons parler de la Parole de Dieu comme d'une parole permanente, vivante, qu'il est impossible de réduire à un texte.

### 3. La centralité de la Bible dans le débat théologique

Nous reprenons ce principe hérité de la Réforme, car il est un symbole de l'identité évangélique qui se manifeste dans le rôle central que joue la Bible dans le débat théologique et l'orientation des pratiques de la communauté. La Bible est ainsi une sorte de miroir ou de paramètre (*canon* = bâton de mesure, mesure) dans lequel la communauté se regarde et s'interprète elle-même ; elle un point de rencontre, une base pour le dialogue et les accords communautaires ; elle est une source d'autorité et un critère de vérité.

Le principe herméneutique évangélique de la *sola scriptura* implique aussi de considérer le texte de la Bible comme un tout, une unité ; l'établissement d'un *canon* a quelque chose à voir avec cette idée. La Bible est constituée de différentes parties qui parlent de la même chose mais de manière différente. Les axes principaux qui structurent le grand récit de la Bible dans son ensemble sont la justice, l'amour et la fidélité, l'espérance, l'alliance, la prophétie, la présence de Dieu comme grâce, le jugement, la liberté<sup>6</sup> ; ils permettent aussi d'en éclairer et d'en guider la lecture lorsqu'il s'agit de fragments ou de parties.

Cette perspective herméneutique évangélique a enrichi des générations de chrétiens et a stimulé le dialogue à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté ; mais il convient de s'arrêter sur quelques implications de ce principe afin d'éviter d'éventuelles dérives dans des pratiques réductionnistes ou autoritaires.

Tout d'abord, le principe de la *sola scriptura* n'implique pas que tout le monde doive accepter ce paramètre ou qu'il n'y ait qu'une seule manière d'interpréter la Bible. Les lectures de type littéraliste et/ ou excluantes, que défendent certains milieux évangéliques, ne répondent pas à ce principe, mais elles sont le produit de positions radicales face à certaines situations vécues par la communauté. Il convient de rappeler que les réformateurs ont aussi soutenu d'autres principes tout aussi importants qui ont eu, et qui continuent d'avoir, une grande influence sur les traditions évangéliques (*sola gratia, sola fides, solo Christo*).

Ensuite, le fait d'affirmer ce principe est souvent une tentative pour cacher ou dissimuler les « lunettes » ou les « préjugés » avec lesquels le lecteur aborde le texte. Il est évident qu'on ne peut lire un texte dans le vide et il est important de prendre conscience du bagage culturel, idéo-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>6</sup> Cf. J. Severino Croatto, *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, Lumen, 1994, p. 92.



logique, et personnel qui conditionne notre lecture. Cela nous permet d'évaluer et d'améliorer nos critères de lecture et leur articulation avec la vie de la communauté.

Et enfin, on ne doit pas couper la relation essentielle du texte avec la communauté vivante qui le reçoit et le transmet. Dans l'exégèse chrétienne, par exemple, il est important de prendre en compte la relation qui existe entre le texte de la Bible hébraïque (Ancien Testament) et sa communauté d'origine, le peuple d'Israël. Il en va de même aujourd'hui, toute approche du texte biblique doit prendre en compte sa relation à la communauté de foi qui le reçoit et le transmet (voir ce qui est dit plus bas à propos de la lecture confessionnelle des textes bibliques).

#### **4. Méthodologie critique et lecture sociopolitique de la Bible**

Le principe herméneutique de la Réforme, *sola scriptura*, a ouvert de nouvelles perspectives dans l'approche de la Bible. Le fait que les réformateurs ont été parmi les premiers à promouvoir l'étude critique de la Bible, alors à ses tout débuts, en est une illustration concrète. Par la suite, les différentes traditions évangéliques ont continué à l'approfondir en développant ce que l'on appelle les méthodes historico-critiques, qui sont toujours utilisées de nos jours dans le cadre de l'étude scientifique de la Bible<sup>7</sup>.

Au siècle dernier, les méthodes historico-critiques traditionnelles ont aussi été enrichies par de nouvelles approches du texte biblique issues de la linguistique. Sans porter atteinte à ce que nous avons dit à propos de la relation étroite entre le texte et la communauté réceptrice et de la pertinence des méthodes historico-critiques, il faut reconnaître que la linguistique a apporté un éclairage complémentaire en mettant l'accent sur la synchronie du texte, avec différentes approches parmi lesquelles on peut mentionner le structuralisme et l'analyse sémiotique des textes. Cela a ouvert de nouvelles perspectives de compréhension des textes et a représenté une avancée importante dans l'appropriation, la relecture et l'enrichissement du sens des textes.

Aujourd'hui, la lecture sociopolitique et économique du texte constitue un aspect incontournable de la méthodologie critique. Tout comme les méthodes historico-critiques traditionnelles, cette lecture travaille sur ce que nous avons appelé plus haut « l'arrière-plan » du texte. La lecture sociopolitique et économique permet de percevoir dans les textes les aspects sociaux, idéologiques, ou se rapportant au pouvoir, qui sont présents dans le contexte de production de ces textes, et elle offre ainsi des critères et des paramètres utiles et pertinents pour éclairer le contexte sociopolitique du lecteur actuel (l'avant-plan du texte), enrichissant, par là même, la spirale herméneutique.

La lecture sociopolitique et économique invite à une lecture engagée et aide à prendre davantage conscience de la subjectivité avec laquelle nous comprenons notre propre réalité et lisons nos textes. Cet aspect se manifeste clairement dans l'histoire de la Bible elle-même et dans les différentes manières dont les groupes ou les milieux chrétiens l'utilisent. Car ce n'est pas la même chose de lire la Bible lorsqu'on est riche et puissant, que lorsqu'on est pauvre et opprimé ; ce n'est pas la même chose de se servir de la Bible pour justifier et soutenir des politiques inhumaines, semer la guerre et la destruction, s'approprier ce qui appartient à autrui, que le faire pour réclamer le droit à une vie digne, la fin de toute forme d'oppression et la solidarité entre les peuples. Tandis que les uns lisent dans la Bible que Dieu veut *la paix et la sécurité*, d'autres y lisent que Dieu exige la *justice et la libération* ; tout dépend par qui, comment et dans quelles conditions la Bible est lue.

#### **5. Méthode scientifique et lecture confessionnelle**

Toutes les méthodes mentionnées plus haut s'inscrivent dans le cadre de ce que l'on a coutume d'appeler l'étude scientifique de la Bible, tandis que la lecture faite sous l'angle de la foi – ou lecture confessionnelle de la Bible – s'est vu exclure de cette catégorie. Nous devons tout

<sup>7</sup> Voir, par exemple, les pistes exégétiques et herméneutiques développées par Friedrich D. E. Schleiermacher *et al.*, dans F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Heidelberg, H. Kimmerle, 1959 et 1974 ; édition française : *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.

d'abord reconnaître que la perspective de la lecture confessionnelle est constitutive de la Bible, qu'elle a été déterminante dans la réception, la transmission et la pérennité du texte, et qu'elle est par conséquent une approche incontournable et centrale au moment de revoir et de d'évaluer nos méthodes de lecture. Et si nous avons pu, en outre, affirmer que toute méthode implique une certaine subjectivité et si l'on peut parler de « sciences » humaines et sociales, il est tout aussi possible d'accepter la lecture confessionnelle dans le dialogue scientifique ou académique.

Il serait impossible, par exemple, de lire le récit de l'Exode et de la libération du pays de l'esclavage, sans comprendre ni prendre en considération le langage de la foi qui exprime la présence de Dieu qui intervient dans l'histoire de son peuple pour le sauver. Ce récit a une valeur théologique incontournable, et même les récits considérés comme « plus historiques » sont, eux aussi, interprétés pour exprimer une dimension de foi.

Les positions irréconciliables, jusqu'à récemment encore, entre la méthode scientifique et l'approche basée sur la foi, ont pris différentes formes. L'une d'elles est la domination du paradigme scientifique et de sa rationalité positiviste qui ont peu à peu envahi, à l'époque moderne, les différentes sphères du savoir dans l'Occident chrétien ; pensant en finir, de cette façon, avec l'obscurantisme et la superstition alimentés alors par certaines expressions religieuses dominantes, on a exclu Dieu, la théologie et les hypothèses confessionnelles du paradigme scientifique. S'il est vrai que la religion a perdu son rôle dominant avec l'essor de l'illustration et de la science moderne, il est tout aussi vrai que l'obscurantisme et la superstition ont perduré ; et par ailleurs, il n'est pas moins vrai que la rationalité scientifique a aussi recouru à la foi pour affirmer nombre de ses axiomes et de ses paradigmes fondamentaux.

En Amérique Latine, où l'expérience religieuse a toujours été significative, la perspective de la foi dans la lecture biblique s'est trouvée renforcée, ces dernières années, à la suite de la remise en cause et de la désillusion, dans les pays développés, vis-à-vis des modèles qui prônaient la rationalité scientifique moderne. Dans ce processus, les positions mutuellement excluantes et antagonistes des approches scientifique et confessionnelle de la Bible se sont aussi atténuées, et il existe aujourd'hui une plus grande ouverture pour aller vers de nouveaux paradigmes, sur la base du dialogue et de la complémentarité. Nous pourrions situer ce sujet dans la ligne de pensée que développe Ricoeur dans une de ses dernières réflexions : *La Critique et la Conviction*<sup>8</sup> ; Ricoeur y établit de nouvelles relations dialogiques et réciproques qui sont utiles et opportunes pour notre réflexion : entre la critique et la conviction, par exemple, entre l'émancipation et la loyauté, le clair et le diffus, le rendre compte et le fait de dire non (poser des limites), entre le changement et la stabilité.

## **6. Lecture biblique œcuménique et interculturelle**

S'il est vrai que la lecture confessionnelle doit se faire en étroite relation avec la communauté de foi, ce qui implique une clôture et une affirmation de l'identité, cela ne signifie pas pour autant que ce critère de lecture doive nous isoler ou se transformer en unique référence. C'est au contraire à partir de notre lecture (interprétation, clôture) et de l'affirmation de notre identité particulière que nous pouvons aller à la rencontre de l'autre et que nous pouvons dialoguer.

Pour certains, il n'est pas possible d'engager un dialogue œcuménique ou interculturel qui prenne la Bible comme point de référence ; et s'il est certes incorrect d'imposer aux autres un critère de vérité ou une source d'autorité déterminés (comme peut l'être la Bible pour les chrétiens), ce ne sera pas, cependant, en reniant nos convictions ou en excluant la Bible que nous pourrions contribuer au dialogue et à l'entente avec d'autres religions et d'autres cultures. La Bible, est une plateforme valable de notre identité et de notre culture qui nous permet de contribuer au dialogue, même s'il faut rappeler que ce n'est pas un livre qui se lit dans le vide, mais qu'il est relié étroitement à une communauté vivante et qu'il nous parvient au travers des critères d'interprétation de ses lecteurs.

---

<sup>8</sup> *La Critique et la Conviction - Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995.

Par conséquent, une façon responsable de nous acheminer vers un dialogue œcuménique et interculturel est de prendre en charge notre histoire et nos traditions, avec leur potentiel mais aussi avec le poids de leur complexité et de leurs contradictions. Cela implique aussi une relecture de notre bagage culturel et la définition de positions théologiques et idéologiques qui puissent orienter notre engagement. Enfin, tout cela demande d'être à l'écoute de l'Esprit qui nous invite à prendre le risque du dialogue et à nous exposer au regard de l'autre, afin de recevoir et d'accueillir, comme un don de Dieu, celui qui est différent de nous.

### 7. De la parole libératrice à l'engagement

La lecture de la Bible « en clé libératrice » a accompagné le mouvement de la théologie de la libération depuis ses débuts et a été une de ses principales ressources. Une des caractéristiques de ce mouvement est qu'il s'est répandu hors des églises, pour atteindre les universités, les mouvements ouvriers et d'autres acteurs sociaux ; il a aussi été une source d'inspiration sur d'autres continents, en éclairant et en accompagnant différents mouvements de libération, et en proposant des alternatives à la manière de faire de la théologie et de lire la Bible dans les pays développés<sup>9</sup>.

Au fil des années, ce paradigme a commencé à montrer ses limites et sa difficulté à répondre aux nouveaux défis des changements sociaux et culturels. Il convient cependant de conserver l'essentiel de son intuition initiale. Une intuition d'autant plus pertinente dans la situation sociale actuelle de l'Amérique Latine qui, loin de s'améliorer, est en bien des aspects et pour la majorité des gens, pire qu'il y a trente ans.

Dans ce contexte, nous affirmons à nouveau que la Bible appartient d'une manière préférentielle aux pauvres et aux opprimés, car ce sont eux qui ont l'approche la plus juste pour relire le kérygme biblique. Dans ce même ordre d'idée, un des défis actuels est l'émergence de nouveaux sujets et de nouvelles situations qui revendiquent leur droit à interpréter la Bible et à être interprétés par elle : *peuples indigènes, cultures afro-américaines, perspective écologique et modes de vie durable, perspective de genre*<sup>10</sup>. C'est là une opportunité pour recréer le message biblique afin qu'il soit porteur de sens dans des contextes et des situations spécifiques. La lecture comme production de sens, a joué un rôle essentiel dans la formation de la Bible et dans l'histoire de sa réception, et elle est la manière de transmettre une parole vivante, signifiante et pertinente en tout temps.



<sup>9</sup> On trouvera un aperçu plus actuel et détaillé de cette histoire, ainsi que des critères d'évaluation, dans l'article de Néstor Míguez, « Lectura Latinoamericana de la Biblia – Experiencias y desafíos », *Cuadernos de Teología XX* (2001), p. 77-99, et dans l'ouvrage de Juan José Tamayo et Juan Bosch (éd.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001.

<sup>10</sup> Voir, à ce sujet, la proposition de Pablo Richard dans « Hermenéutica – Camino de encuentro con la Palabra de Dios – Diez principios teóricos sobre la Lectura Comunitaria de la Biblia », *Los caminos inex-hauribles de la Palabra*, p. 539-541.

Un autre défi consiste à mettre au centre du débat et de l'action nos propres capacités à changer et à surmonter une histoire d'injustices et d'inégalités, en articulant un discours cohérent avec les processus et la dynamique de notre propre réalité sociale et culturelle. Selon le modèle dont on a parlé plus haut à propos de la révélation de Dieu dans l'histoire et les événements, la *praxis* est le point décisif sur lequel se fonde la parole énoncée. C'est là aussi que sont vérifiées les idées et que la validité et l'efficacité de la théorie doivent être démontrées. Dans le schéma de l'herméneutique libératrice, la *praxis* joue un rôle essentiel dans la production de sens et dans l'enrichissement du cercle herméneutique.

### **L'engagement : conviction, éthique, mission**

L'engagement est le premier pas sur le chemin de la libération. En premier lieu, nous parlons de la conviction car elle est une composante essentielle de l'engagement et de l'éthique, et elle représente aussi un aspect important de la confession évangélique. La conviction est l'identification aux idées et aux croyances auxquelles on adhère, elle est le miroir d'une honnêteté intellectuelle qui n'est pas toujours évidente. Dans la pensée évangélique, la conviction est intimement liée à l'acte de foi ou à l'expérience de la foi et c'est une expression fondamentale de l'appartenance à la communauté ; c'est pourquoi on parle de « baptême de croyants » – on utilise de préférence le terme « croyant » pour désigner le chrétien et on donne en général moins de place à l'adhésion nominative. Cette position implique aussi une « expérience de conversion » et une tendance à la différenciation et la dissidence d'avec l'esprit du « monde », ce qui représente un potentiel de changement important qui n'a peut-être pas encore trouvé son expression définitive et qui n'est suffisamment exploité.

En second lieu, nous affirmons la nécessité d'une éthique qui soit conséquente et cohérente avec nos idées et nos croyances, ce qui n'est pas non plus toujours évident. Le terme hébreu *halacha*, qui signifie chemin ou parcours, illustre cette idée de l'éthique comme étant la conduite concrète au travers de laquelle nous exprimons ou nous interprétons la parole. L'éthique ne fait pas référence à ce que l'on doit ou devrait faire, mais à ce que l'on fait effectivement, aux faits qui sont habituellement plus éloquents que les paroles.

En dernier lieu, la mission, qui serait pratiquement une conséquence de la conviction, de l'éthique et de l'engagement. Mais il convient de développer un peu plus le concept car pour certains, le terme est conflictuel et peut prêter à confusion. Le terme mission a trop souvent été utilisé pour désigner une pratique consistant à imposer des idées et à faire du prosélytisme compulsif ; ce qui a suffisamment de fondement historique pour provoquer le rejet de beaucoup. Mais quoi qu'il en soit, nous ne devrions pas laisser tomber l'idée ou le concept fondamental de mission, un concept chargé de sens, hautement positif et constructif, puisqu'il implique l'attachement aux idées et l'engagement dans des actions de transformation.

Le concept de mission est étroitement lié à celui d'œcuménisme et dans les deux cas, l'absence de définition et l'indifférence sont tout aussi préjudiciables. On a parfois l'impression que le fait d'exprimer ses convictions, de prendre position ou d'avoir un point de référence est, pour certains, incompatible avec l'ouverture au dialogue et la tolérance. Être tolérant ne signifie pas accepter n'importe quoi, mais c'est être capable d'écouter et de comprendre celui qui pense différemment, afin de pouvoir établir un dialogue et chercher ensemble des terrains d'entente et de coopération.

### **Vers une idéologie prophétique mobilisatrice**

L'idéologie prophétique est un composant essentiel de l'herméneutique et du mouvement de la libération. Nous pouvons signaler ici trois dimensions pertinentes du prophétisme biblique que met en avant Croatto dans l'un de ses ouvrages<sup>11</sup> : la dimension critique, la conscientisation et l'interprétation des signes des temps. La prophétie est avant tout une critique du péché et du mensonge au sein du peuple ; et c'est pourquoi le prophète dénonce le mal et l'injustice sous

<sup>11</sup> Voir *Liberación y libertad – Pautas hermenéuticas*, Buenos Aires, Mundo Nuevo, 1973, p. 77-91.



toutes ses formes et en appelle à la conversion et au changement des comportements. La prophétie est un facteur de conscientisation pour des personnes inauthentiques et aliénées, il démasque ce qui est faux et remet dans la réalité ; il démasque, par exemple, le faux culte rendu à Dieu et les annonces mensongères de paix. La prophétie interprète les signes des temps et le sens de l'histoire, et elle affecte en cela le politique et les sphères du pouvoir. La prophétie a aussi un rôle fondamental dans l'orientation et l'élaboration de propositions et elle proclame l'établissement d'Alliances. La force du prophète réside dans la Parole, et non dans son pouvoir politique, économique, militaire ou sacerdotal ; et en ce sens il n'est pas un chef ou un leader populaire. L'autorité de la Parole vient de l'Esprit de Dieu qui se manifeste dans la communauté, comme nous l'avons dit plus haut dans le cadre de la perspective communautaire.

Les domaines d'application privilégiés de l'idéologie prophétique mobilisatrice sont l'éducation et la culture ; c'est là aussi que se reflète la crise morale qui nous affecte en tant que société. Les processus de transformation et d'amélioration des conditions de vie sont intimement liés à l'éducation et la culture, car il s'agit de produire un vrai changement à partir de la base ; c'est de là que sortira une meilleure distribution de la richesse, des politiques obéissant à la voix du peuple souverain et une intégration plus juste dans le monde.

Cela nous amène aussi à redonner du sens à l'action politique et sociale, dans un contexte où une grande partie de classe dirigeante politique est dépréciée et corrompue, et où le système de représentation est en crise. Il est fondamental de faire de la politique un espace pour l'exercice de la liberté et la défense des droits des citoyens, ce qui implique une présence et un rôle plus importants de la société dans le contrôle de la gestion publique.



## La Bible et la culture du martyr au Proche Orient

### Lecture théologique de 2 Maccabées 6-7

SR YARA MATTA \*

#### Introduction

Pour les chercheurs en Écriture Sainte, parler de Bible et de culture renverrait spontanément aux milieux porteurs et producteurs de cette Parole révélée, transmise par de nombreuses générations, tout au long d'une histoire complexe et mouvementée. Or, explorer le terreau du passé et le vivier de toutes ces civilisations de l'Orient ancien pourrait-il éclairer le lien entre la Bible et la culture du Proche Orient aujourd'hui ? Comment se répercutent l'un ou l'autre thème biblique dans l'existence actuelle d'un chrétien de cette région, exposé à la persécution, voire au martyre, chaque jour ? Qu'en est-il de ce riche héritage, pour lequel a été versé le sang d'une nuée de martyrs, dès le début de l'ère chrétienne ? Déjà à la fin du premier siècle, Ignace d'Antioche (mort vers 107) écrivait aux Romains : « C'est de bon cœur que je vais mourir pour Dieu (...). Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ » (*Romains* IV,1). Son désir de martyre n'a qu'une raison : « Pourvu seulement que je trouve Jésus Christ », dit-il dans la même épître (V,3). Il continue plus loin : « C'est lui que je cherche, qui est mort pour nous ; lui que je veux, qui est ressuscité pour nous. Mon enfantement approche » (VI,1).

Aujourd'hui, à dix-neuf siècles d'intervalle, les chrétiens orientaux sont confrontés à la réalité pénible d'une situation semblable. Ils doivent être prêts, à tout moment, à répondre de l'espérance qui est en eux (1 P 3,15). C'est d'ailleurs dans ce contexte que le Patriarche maronite Béchara Raï a baptisé l'année 2017 dans l'Église Maronite comme « *l'année du martyr<sup>1</sup> et des martyrs* », invitant les fidèles à la vivre comme « une occasion unique de renouveler leur engagement chrétien en témoignant du Christ » et à se rendre disponibles pour couronner ce témoignage par le martyre si besoin en est, « afin de faire triompher l'amour sur la haine ; la paix sur la guerre ; la fraternité sur l'inimitié et la justice sur l'injustice » (Lettre circulaire du 9 février 2017, n° 20).

Cette conjoncture de faits pose la culture du martyr en dialectique avec les données bibliques. Le croyant serait-il ainsi appelé à témoigner de sa foi et de son espérance en accueillant volontiers le don de soi jusqu'au sang ? Quels sont les fondements scripturaires vétérotestamentaires des théologies chrétiennes ultérieures du martyr ? Et quel sens peut-il en être dégagé pour aujourd'hui ? Dans le cadre de cette présentation modeste, je me propose simplement de relire deux passages du deuxième Livre des Maccabées (2 M). Après quelques remarques préliminaires, je serai brève sur le contexte historique et socioreligieux du livre, avant de m'intéresser particulièrement à 2 M 6-7, comme un texte-clé concernant le thème du martyr dans la tradition juive et, en outre, comme une assise importante des réflexions théologiques chrétiennes sur le même thème.

---

\* Sr Yara Matta enseigne l'Écriture sainte à l'Université Saint-Joseph à Beirut au Liban. Elle est membre du Comité exécutif de la FBC.

<sup>1</sup> En arabe, le même terme signifie martyr et témoignage (*Chahâda*).

## Préliminaires

Les mots grecs *martus* et *marturion* apparaissent dans la Bible grecque des Septante, alors que la Bible hébraïque ne contient pas de cas de martyre, dans le sens strict d'une mort violente, infligée par des autorités hostiles et préférée à l'apostasie de la part du croyant persécuté. Les termes de la *LXX* sont souvent utilisés dans le sens d'une attestation judiciaire ou juridique, d'un témoignage déterminé. Cependant, malgré l'absence de cette terminologie, les livres des Maccabées offrent une ou plusieurs théologies du martyre, qui ne manquent pas de préparer le terrain à la réflexion théologique chrétienne<sup>2</sup>. Par ailleurs, les premiers Pères de l'Église font volontiers allusion à cette littérature maccabéenne dans le contexte des récits de martyres<sup>3</sup>, en dépit de la diversité des accents théologiques de chaque livre.

Parmi les quatre livres qui nous sont parvenus, seuls 1 M et 2 M font partie de la Bible catholique, alors que 3 Maccabées et 4 Maccabées appartiennent au canon de certaines Églises orthodoxes orientales. Il faudrait rappeler que l'histoire n'est pas continue entre ces livres et qu'ils n'appartiennent pas forcément aux mêmes milieux ni aux mêmes époques. En outre, les deux premiers livres deutérocanoniques ne véhiculent pas la même idéologie de la résistance, comme l'avait bien montré K. Berthelot<sup>4</sup>. En effet, celle-ci explore deux modes différents en présence : celui de la résistance armée, d'une part ; et celui du martyre, d'autre part. Une certaine tension polémique se laisse ainsi percevoir entre 1 M et 2 M. Le premier livre apprécie la force de l'opposition armée et dresse un portrait élogieux du guerrier Judas et de ses successeurs qui avaient mené l'insurrection contre les Séleucides. En revanche, 2 M honore la voie du martyre<sup>5</sup>. K. Berthelot conclut avec justesse que l'idéologie maccabéenne est « plurielle », car « si 2 M contient les premiers exemples de martyrs juifs, 1 M, tout en rapportant les mêmes événements, ne fait pour sa part nullement l'éloge du martyre, et véhicule plutôt un appel à la lutte armée contre les oppresseurs d'Israël et contre les apostats qui se trouvent à l'intérieur même de la nation »<sup>6</sup>. L'enjeu reste néanmoins celui de la fidélité à la Loi et aux coutumes juives face à l'hellénisme. Les deux livres du canon catholique relatent la réaction de la conscience juive, attachée aux traditions ancestrales, à toute apostasie ou assujettissement. Mais c'est 2 M qui s'attache particulièrement à la voie du martyre et retient ainsi notre attention. Avant d'aborder les scènes célèbres du martyre d'Éléazar et de celui des sept frères et de leur mère (2 M 6,18-7,41), évoquons brièvement le cadre historique, et surtout socioreligieux, de ce livre.



## Deuxième livre des Maccabées : le cadre historique

D'après les spécialistes, cet ouvrage daterait des années 120-110 avant notre ère, réalisé par un abrégiateur anonyme qui avait résumé l'œuvre écrite en grec par un certain Jason de Cyrène,

<sup>2</sup> Voir par exemple l'étude de C. Tassin, « Une théologie du martyre dans le judaïsme ancien ? (2, 3 and 4 Maccabées) », in W. Kasper et al. (éd.), *Theological Studies on Martyrdom*, Séoul, Brotherhood Publishing House, 2013, p. 77-118.

<sup>3</sup> Cf. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

<sup>4</sup> Cf. K. Berthelot, « L'idéologie maccabéenne : entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre », *Revue des Études juives* 165/1-2 (2006), p. 99-122.

<sup>5</sup> À presque deux siècles de différence, le quatrième livre reprend, dans une lecture partielle un peu différente, le récit du martyre d'Éléazar et des Sept frères avec leur mère en 2 M.

<sup>6</sup> Berthelot, « L'idéologie maccabéenne », p. 101.

inconnu par ailleurs (2 M 2,23). Les événements racontés couvrent la persécution ordonnée par Antiochus IV Épiphane (175-164) et les luttes victorieuses de Judas Maccabée. Cette persécution semble être, à l'origine, l'effet d'une partie du sacerdoce et de la bourgeoisie de Jérusalem qui voulait entrer dans la culture méditerranéenne ambiante afin de pouvoir participer au commerce international<sup>7</sup>. Dans ce sens, ces Juifs ne cherchaient pas à abandonner la Loi ni les traditions ancestrales en tant que telles, mais plutôt à éviter tout ce qui les montre comme peuple isolé et singulier, comme la circoncision, le sabbat ou les règles alimentaires (cf. 1 M 1,11-15). Or, l'idéologie de 2 M célèbre la fidélité à la Loi de certains Juifs et condamne l'apostasie des autres. Même si l'accent n'est pas mis sur le zèle actif et l'extirpation des impies comme en 1 M, cet attachement à tout ce qui manifeste l'identité juive devient un signe et un gage de la capacité à mourir pour la Loi. Ainsi, comme le dit bien K. Berthelot<sup>8</sup>, la tendance générale de 2 M est d'établir un lien privilégié entre le martyr et l'insistance sur le respect des lois alimentaires, jusqu'au point de montrer Judas Maccabée « comme un ermite surtout préoccupé de pureté rituelle » et de « respect de la *Kashrut* ».

L'endurcissement des positions identitaires relève donc, non seulement d'une appartenance religieuse, mais comporte aussi une dimension sociologique politique et culturelle. Le judaïsme (*ioudaïsmos*)<sup>9</sup> ne désigne pas simplement la religion juive en général, mais plutôt, par opposition à l'hellénisme, le zèle des Juifs qui s'attachent à la Loi des Pères, au risque de leur propre vie. Par ailleurs, si pour les Grecs, les autres peuples sont des *barbares* non civilisés, 2 M 2,21 renverse bien les perspectives en saluant « les braves qui luttèrent généreusement pour le judaïsme (...) et poursuivirent la foule des *barbares*... ». On notera, avec C. Tassin<sup>10</sup>, « la contradiction, au long du livre, entre la lutte armée pour sauver les valeurs d'Israël et, d'un autre côté, l'apparente passivité des martyrs », comme « une manière de montrer que c'est le sacrifice exemplaire de ces derniers qui inspire les combattants ».

En effet, lorsque Judas et ses compagnons implorent le Seigneur en 2 M 8,3-4, ils le supplient d'entendre « le sang qui criait vers Lui, de se rappeler le massacre inique des petits enfants innocents... ». Aussitôt après, Judas devint invincible contre les Gentils, puisque la colère divine s'est tournée en miséricorde (2 M 8,5). C'est en définitive le sang des martyrs qui permet l'action de Judas, soutenu par la bénédiction divine. Bref, pour l'auteur de 2 M, les martyrs jouent un rôle capital dans la lutte contre le pouvoir séleucide et pour la défense de la Loi, même s'ils ne prennent pas les armes. C'est une forme de résistance contre ceux qui veulent faire cesser la particularité d'Israël, dans un cadre historique et politique complexe. Comment se décline, sur le plan religieux, cette attitude de fidélité à Dieu, à travers le récit du martyr d'Éléazar et des sept frères ?

### ***Le martyr d'Éléazar (2 M 6,18-31)***

Sous Antiochus IV, les Juifs furent obligés de participer aux fêtes païennes, comme le signale 2 M 6,7. Or, dans la culture ambiante, ces manifestations rituelles invitaient davantage à la soumission politique qu'à la déclaration d'un acte de foi à l'égard du roi. Cependant, la réalité est plus complexe. Pour les Juifs, c'est Dieu lui-même qui est le Roi d'Israël. Comment pourraient-ils alors séparer le politique et le religieux ? En outre, d'après 2 M 7,3, le roi Antiochus assiste aux tortures des martyrs, une façon pour l'auteur d'imposer sa propre lecture des événements. D'ailleurs, celui-ci prend la parole en une émouvante exhortation, avant de relater la mort d'Éléazar et des sept frères :

*Je recommande à ceux qui auront ce livre entre les mains de ne pas se laisser déconcerter à cause de ces calamités, et d'estimer que ces châtiments ont eu lieu non pour la ruine mais*

<sup>7</sup> Voir la présentation intéressante de C. Tassin, *Des Maccabées à Hérode le Grand*, Cahiers Évangile 136, Paris, Cerf, 2006.

<sup>8</sup> Berthelot, « L'idéologie maccabéenne », p. 106.

<sup>9</sup> Le terme est utilisé quatre fois en 2 M : 2,21 ; 8,1 ; 14,38\*. Voir l'emploi du mot chez Paul en Ga 1,13-14 où l'Apôtre exprime son zèle pour les traditions juives ancestrales.

<sup>10</sup> Tassin, « Une théologie du martyr », p. 80.



*pour l'éducation de notre race. Quand les pécheurs ne sont pas laissés longtemps à eux-mêmes, mais que les châtiments ne tardent pas à les atteindre, c'est une marque de grande bienfaisance. À l'égard des autres nations, le Maître attend avec longanimité, pour les châtier, qu'elles arrivent à combler la mesure de leurs iniquités ; ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'agir avec nous, afin qu'il n'ait pas à nous punir plus tard lorsque nos péchés auraient atteint leur pleine mesure. Aussi bien ne retire-t-il jamais de nous sa miséricorde : en le châtiant par l'adversité, il n'abandonne pas son peuple. Qu'il nous suffise d'avoir rappelé cette vérité ; après ces quelques mots, il nous faut revenir à notre récit (2 M 6,12-17).*

En guise d'introduction au récit du martyre, l'auteur trace le cadre dans lequel il faudrait le comprendre et encourage ainsi les lecteurs à interpréter théologiquement les malheurs présents des justes. Les persécutions ont d'abord valeur d'éducation pour le peuple, mais sont aussi le signe de sa grande bienfaisance, puisque les impies seront châtiés<sup>11</sup>. Selon une réponse vétéro-testamentaire traditionnelle, les justes auront leur récompense et les méchants ne prospéreront pas éternellement (cf. Gn 15,13-14 ; Ps 94,3.5 ; etc.)

Dans ce contexte, le récit sanglant du martyre d'Éléazar prend tout son sens. Les persécuteurs veulent le forcer à consommer de la viande de porc, interdite par la loi mosaïque (Lv 11,7 ; Dt 14,8). Le cadre de l'affaire semble être cultuel, concernant les offrandes et les sacrifices, ce qui accentue l'offense outrageuse contre la culture et la religion d'Israël. D'aucuns conseillent à Éléazar de feindre la soumission à l'ordre donné. Le refus du vieillard s'explique par son souci d'exemplarité envers les jeunes générations :

*À notre âge, il ne nous est pas digne de feindre (hupokrithênai), de peur que nombre de jeunes, persuadés qu'Éléazar aurait embrassé à quatre-vingt-dix ans les mœurs des étrangers, ne s'égarent eux aussi, à cause de moi et de ma dissimulation, et cela pour un tout petit reste de vie. J'attirerais ainsi sur ma vieillesse souillure et déshonneur (2 M 6,24-25).*

Cet homme, « avancé en âge et du plus noble extérieur », n'affiche pas dans ce texte l'espoir de la résurrection. Sa conviction et sa foi dans le Dieu vivant et souverain lui dictent sa conduite irréprochable : « Quand même je me soustrairais pour le présent au châtiment des hommes, je n'échapperais, ni vivant ni mort, aux mains du *Pantokratôr* » (2 M 6,26). En dépit de cette absence de la doctrine de la résurrection, Éléazar reconnaît et proclame la souveraineté du Seigneur sur l'univers entier. Même si le texte en reste à la conception traditionnelle du *Shéol* (*l'Hadès*, 2 M 6,23), il montre que le Seigneur Dieu est le maître du monde et traite les vivants et les morts avec justice. De même, selon la tradition juive, une longue vie est liée habituellement à la bénédiction du Seigneur (Pr 3,1-2). Éléazar jouit de cette bénédiction et affiche à la fois des valeurs appréciées par le monde grec, à savoir la dignité, le courage et le noble exemple. Son portrait est apte à remporter ainsi l'estime de tous, mais ce qui marque la véritable différence, c'est l'enracinement, non dans quelque doctrine philosophique, le stoïcisme en l'occurrence, mais dans l'attachement à « la sainte législation établie par Dieu » (2 M 6,23), aux « vénérables et saintes lois » (v. 28) et à la « crainte du Seigneur » (v. 30). Mourir pour la Loi équivaut dans ce sens à vouloir mourir pour Dieu. Le but n'en est pas de recevoir une récompense de vie éternelle, mais d'exprimer la foi profonde en Dieu, ainsi que de donner aux jeunes un modèle probant afin de susciter chez eux le zèle pour la foi et les valeurs de leurs pères.

Au terme de ce récit, le lecteur comprend que l'évocation du martyre d'Éléazar ne cherche pas à *rapporter une tragédie*, mais à *donner une leçon de vie, de courage et de vertu pour la génération ultérieure des lecteurs*<sup>12</sup>. Le noble vieillard vise l'édification de son peuple persécuté et méprisé par ses oppresseurs. Dans cette entreprise, l'espérance de la résurrection n'entre pas encore en compte ici, alors que le motif du *Shéol* dévoile un Dieu juste et souverain, qui sauve et récompense les fidèles immédiatement après leur décès. Présenté comme un éminent docteur

<sup>11</sup> Cf. J. A. Goldstein, *II Maccabees*, (Anchor Bible 41A), Doubleday & Co., 1983, p. 280, qui retrace l'horizon historique de cette reprise théologique : Au moment de la rédaction de 2 M, Antiochus IV a depuis longtemps disparu, en 164, ce qui assure les lecteurs que Dieu a bien tenu ses promesses.

<sup>12</sup> Tassin, « Une théologie du martyre », p. 88.

de la Loi (2 M 6,18), Éléazar<sup>13</sup> se distingue pourtant des « docteurs du peuple » évoqués dans le livre de Daniel (11,32-35) en des circonstances semblables, puisque le prophète envisage la perspective de la résurrection (Dn 12,2-3).

La conclusion de la narration au v. 31 ajoute que ce mémorial de vertu toucha non seulement les jeunes, mais la grande majorité de la nation. En effet, le récit émouvant veut moins insister sur les détails horribles de l'exécution publique que sur l'édification du lecteur. La théologie qui s'en dégage peut être déclinée selon trois directions. Tout d'abord, Dieu est montré comme un pédagogue qui éduque son peuple. En second lieu, Dieu reste fidèle à ses promesses et son jugement demeure inéluctable, quoique non immédiat. Et finalement, l'acte sublime du martyre est raconté en vue de la jeune génération et des lecteurs potentiels. L'héroïsme d'Éléazar portera ses fruits, mais un motif nouveau sera avancé dans le récit suivant (2 M 7) pour justifier l'acceptation du martyre, celui de la résurrection.

### ***Le martyre des sept frères et de leur mère (2 M 7,1-42)***

Le récit de ce martyre baigne dans un style pathétique prégnant, ce qui « traduit l'intérêt ému de Jason et de l'abrégiateur »<sup>14</sup>. Le premier livre des Maccabées fait d'ailleurs allusion à de tels événements, en notant que « plusieurs en Israël restèrent fermes et eurent la force de ne pas manger de choses impures ; ils acceptèrent de mourir plutôt que de consommer des mets impurs et de profaner l'alliance sainte ; et ils moururent » (1 M 1,62-63). En dépit donc des traits légendaires typiques de la transmission orale et des traditions populaires, l'événement offre indéniablement un fond historique. Surenchérir dans l'horreur avec force détails ne vaut que pour gagner les lecteurs à une noble cause ; d'où l'étalage scabreux des langues coupées, des têtes scalpées, des membres tranchés et des corps grillés.

Les sept frères et leur mère se trouvent confrontés, comme Éléazar, à l'ordre impudent de consommer de la viande de porc. Le premier des garçons exprime d'emblée la raison de son refus : « Nous ne pouvons pas enfreindre les lois de nos pères » (2 M 7,2). Le résultat positif de l'exemple du vieillard Éléazar est déjà à l'œuvre. Le second fils s'adresse au roi en évoquant le Seigneur, Roi du monde : « Toi, tel un fléau, tu nous enlèves de cette vie présente, mais le Roi du monde, morts que nous serons pour ses lois, nous relèvera pour un retour à une vie éternelle<sup>15</sup> » (2 M 7,9). Ainsi commence à apparaître un rapport implicite entre la création et la résurrection. La suite sera donnée par la déclaration du troisième fils : « Du Ciel je tiens ces membres, mais à cause de ses lois je les méprise et de lui j'espère les acquérir de nouveau » (v. 11). Le lien établi entre la création du corps humain et la résurrection est plus net, loin du concept d'immortalité qui sera repris ultérieurement par 4 M.



Le quatrième fils complète cette perspective théologique quand il s'adresse « avec noblesse » au royal tortionnaire en ces termes : « Mieux vaut mourir de la main des hommes, en attendant,

<sup>13</sup> 4 M 7, 6-11 fait d'Éléazar un prêtre. Pour Tassin, « Une théologie du martyre », p. 85, il représenterait un cercle de juristes lié au sacerdoce (cf. Si 38,34 – 39,11).

<sup>14</sup> Traduction Œcuménique de la Bible, Notes intégrales, Paris, Cerf, 2010, p. 1722.

<sup>15</sup> Tassin, « Une théologie du martyre », p. 90, n. 30, pense qu'à travers le mot grec *anabiôsis* (retour à la vie), le vocabulaire de la résurrection se cherche encore.

selon les promesses faites par Dieu, d'être ressuscité par lui, car pour toi il n'y aura pas de résurrection pour la vie » (v. 14). Dans cette conception, la résurrection ne concerne que les justes.

Avec le cinquième fils, le narrateur passe à un autre motif : malgré de tristes apparences, Dieu n'a pas abandonné la race d'Israël. Le sixième fils reprendra ce motif en ajoutant que le roi et sa descendance subiront les tourments divins. L'auteur annonce par là *a posteriori* la fin d'Antiochus (2 M 9) et de son fils (14,2). C'est donc la traditionnelle idée d'une rétribution divine au long de l'histoire. L'auteur attribue d'ailleurs au roi mourant un aveu de défaite face au Dieu qu'il avait combattu : « C'est enfin à ce moment qu'il commença, brisé, à dépouiller cet excès d'orgueil et à prendre conscience de sa situation sous le fouet divin, torturé par des crises douloureuses. Il est juste, déclare-t-il, de se soumettre à Dieu, et, simple mortel, de ne pas penser à égaler la divinité. » (2 M 9,11-12).

La manière dont l'auteur construit ce récit montre que le méchant blâmé ne manifeste nullement un repentir, mais un simple dépit. Dans les récits maccabéens n'apparaît jamais l'idée d'un pardon accordé aux bourreaux. La perspective des rédacteurs se concentre sur un tout autre thème : la victoire finale et inéluctable de Dieu sur l'impiété. D'autre part, selon les paroles du sixième fils, la persécution subie est liée aux péchés commis par le peuple, c'est-à-dire vraisemblablement la trahison des « hellénisants » délaissant les valeurs d'Israël. On trouve plusieurs fois dans l'histoire sainte l'idée selon laquelle Dieu se sert des nations ennemies pour châtier ses élus. Mais, en même temps, il ne permet pas que les instruments de cette correction outrepassent la fonction punitive qu'il leur a dévolue. Est-ce que le martyre des sept frères revêt ici une valeur expiatoire ? La finale du récit le suggère dans la bouche du septième fils : « Pour moi, je livre comme mes frères mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, en conjurant Dieu d'être bientôt clément pour notre nation et de t'amener par des épreuves et des fléaux à confesser qu'il est le seul Dieu. Puisse enfin s'arrêter sur moi et sur mes frères la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur toute notre race » (7,37-38).

Avant le supplice du dernier fils, l'auteur fait intervenir la mère, dont les paroles complètent la théologie de la résurrection, en fondant celle-ci sur le mystère de la maternité et de la création. En effet, elle souligne dans son discours que la vie est un don de Dieu : « Je ne sais comment vous êtes apparus dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie, et ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments dont chacun de vous est composé. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance et qui est à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que vous vous sacrifiez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois » (2 M 7,22-23). Et plus loin, la mère vaillante reprend son plaidoyer en faveur du Créateur qui donne et redonne la vie, en déclarant qu'il avait fait ces choses « non à partir de ce qui est » (v. 28). C'est le premier témoignage de la conception d'une création *ex nihilo* (*Vulgate*), différente du *tohu wa bohu* organisé par Dieu en Gn 1,2.

Ce récit émouvant et bien construit littérairement permet de dégager quelques conclusions. En premier lieu, le lecteur constate que le langage de la résurrection en 2 M 7 se cherche encore, ainsi que le vocabulaire du martyre. D'autre part, le thème stoïcien du courage héroïque est fortement présent, insinuant « la difficulté du judaïsme ancien à trouver son originalité théologique et spirituelle par rapport à cet univers philosophique grec »<sup>16</sup>.

De toute façon, le témoignage de la fidélité à la loi divine au prix de leur propre vie permet aux martyrs Maccabées d'annoncer la foi en la résurrection tout en soulignant le châtiment de Dieu envers le péché du peuple. Les récits de 2 M 6-7 ne se contentent pas d'exposer un rapport pathétique des tortures subies, mais invitent le lecteur à reconnaître les valeurs et les traditions anciennes des Pères dans la foi et, en ce qui concerne le martyre des sept frères, ancrent la réflexion du croyant dans un véritable enseignement sur la résurrection en lien avec le Dieu Créateur. Ce comportement exemplaire offre aux Juifs une leçon de courage et de fidélité, face à la tentation de l'hellénisme païen envahissant, « afin que les nations reconnaissent que tu es notre Dieu », comme dit l'introduction du livre (2 M 1,27).

<sup>16</sup> Tassin, « Une théologie du martyre », p. 94.

Toutefois, deux différences majeures distinguent cette présentation du martyre de la conception chrétienne. Les Maccabées meurent aussi pour les lois divines et la fidélité à l'alliance, alors que les premiers chrétiens affichent leur appartenance à une personne : le Christ vivant. En plus, le motif chrétien du pardon à l'égard des bourreaux est ici absent. Comment donc la conception du martyre dans le judaïsme ancien a-t-elle influencé les théologies chrétiennes ultérieures et quelle est la postérité chrétienne de telles relectures ?

### ***Relectures chrétiennes et actualisation***

L'auteur de l'épître aux Hébreux doit bien connaître cette foi des martyrs quand il dit en 11,35 : « Des femmes recouvrèrent leurs morts par la résurrection ; d'autres furent livrés aux tourments et n'acceptèrent point de délivrance, afin d'obtenir une meilleure résurrection ». Mais les conceptions du martyre dans le Nouveau Testament revêtent aussi d'autres accents. L'exemple d'Étienne en Actes 6-7 révèle un martyr-témoin qui s'identifie au Maître Jésus Christ<sup>17</sup>. Son comportement, ses paroles et son destin sont en conformité avec le Christ en qui il croit. Le martyre devient l'identification au Christ qui a donné sa vie pour la multitude. Ce n'est plus pour la loi divine mais à cause d'une personne que les premiers chrétiens meurent dans l'espérance de la résurrection. Plus encore, ce sang versé devient pour les premières générations chrétiennes une force de vie. Dans son *Apologie* (50,13), Tertullien l'atteste fortement : « Elles ne servent à rien vos cruautés les plus raffinées. Elles sont plutôt un attrait pour notre parti. Nous devenons plus nombreux, chaque fois que vous nous moissonnez ; c'est une semence que le sang des chrétiens. » D'ailleurs, les récits de martyre en 2 M 6-7 connurent une postérité exceptionnelle dans les écrits des Pères de l'Église et dans la spiritualité antiochienne<sup>18</sup>. Les patriarches orientaux ne cessent de rappeler à toute occasion la chaîne des martyrs chrétiens qui ont arrosé de leur sang la terre d'Orient. Notre propos n'est pas ici d'analyser le culte des martyrs en régime chrétien, mais de comprendre, à la lumière des textes bibliques, les théologies du martyre et la valeur du témoignage de la foi en Christ au Proche-Orient actuellement. À la suite de Jésus qui a donné sa vie, le chrétien accepte d'être témoin jusqu'au bout, jusqu'au don de sa propre vie.

Dans ce sens, le martyre chrétien ne peut être une performance valorisante, encore moins un suicide recherché volontairement. Lorsque Jésus avait prédit à ses disciples persécutions et souffrances (cf. Mt 10,16-18 ; Mc 10,30 ; Jn 15,18-20 ; etc.), il ne les a pas incités à la glorification de la mort en tant que victimes, mais à traduire leur amour par le don suprême de la vie et le pardon des ennemis. Donner sa vie comme Jésus est un acte d'amour, pour Dieu et pour le monde. Le pape Benoît XVI le définit ainsi d'ailleurs : « Le martyre est exclusivement un acte d'amour, envers Dieu et envers les hommes, y compris les persécuteurs »<sup>19</sup>. Les chrétiens ne croient pas en quelque chose, ils croient en quelqu'un, qui est Amour. Ils sont invités, au nom de cet Amour nommé Jésus Christ à pardonner à leurs bourreaux. Or, on ne connaît pas le motif du pardon dans les récits de martyres du judaïsme ancien. Comme en 2 M 6-7, le Talmud rapporte le martyre de Rabbi Aqiba dans la même veine de la fidélité à la loi et aux traditions juives. Exécuté par les Romains au début du deuxième siècle de notre ère, Rabbi Aqiba était d'abord condamné pour des raisons politiques, à savoir son soutien à Bar Kokba, insurgé contre Rome entre 132 et 135, et vénéré par Aqiba comme étant le Messie, le « Fils de l'Étoile ». Comme à l'époque d'Antiochus IV, le martyre comporte ainsi différentes composantes, à la fois religieuses, sociales et politiques. La scène des souffrances atroces infligées au grand maître de la Loi est sublimée par l'expression de son amour envers le Dieu Unique et de la prière profonde au rythme de la respiration jusqu'au dernier souffle :

*Comme on faisait sortir Rabbi Aqiba pour l'exécuter, c'était l'heure de réciter le Shema Israël<sup>20</sup>. Tandis qu'on lacérait sa chair avec des peignes de fer, il s'appliquait à accepter avec amour le joug du royaume des Cieux. Ses disciples lui demandaient : « Jusqu'à quand prieras-*

<sup>17</sup> Cf. Y. Matta, « La figure d'Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1 – 8,4) », *Theologia*, USEK, 2017, p. 29-37.

<sup>18</sup> Cf. R. Ziadé, *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

<sup>19</sup> Benoît XVI, *Angélus*, Rome, Fête de St Étienne, 26 décembre 2007.

<sup>20</sup> Dt 6, 4-9 : « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est l'unique Seigneur... ».



tu, notre maître ? » Il leur dit : « Toute ma vie, j'ai été troublé par cette phrase : Tu aimeras le Seigneur de toute ton âme [Dt 6,4], c'est-à-dire même s'il prend ton âme. Je me demandais quand je pourrais accomplir cela. À présent que c'est à ma portée, comment ne l'accomplirais-je pas ? » Comme il prononçait l'Unique (èhad), en prolongeant le mot, il expira. Une voix sortit du ciel et dit : « Béni es-tu, Rabbi Aqiba, car tu es déjà dans le monde à venir ! » (Berakot 61b).

La beauté de ce témoignage n'empêche pas de comparer la manière dont Ignace d'Antioche, dans sa lettre aux *Romains* (V,3), envisage son proche martyre, une douzaine d'années avant celui de Rabbi Aqiba : « Que tous les supplices du diable viennent sur moi, pourvu seulement que je rejoigne Jésus Christ ». Aqiba meurt pour témoigner du Dieu unique et de sa Loi résumée dans le *Shema Israel*. Ignace meurt, selon une théologie de la croix, pour rejoindre le Christ. Ici se séparent deux conceptions, toutes deux admirables, issues de traditions anciennes communes.

D'autre part, on assiste aujourd'hui à l'extension du concept du martyre du christianisme à l'islam, ce qui pose la question du passage du registre proprement religieux au plan politique. En effet, des « jihadistes », des extrémistes musulmans et des kamikazes sont parfois présentés



comme *martyrs* en faveur de l'islam. Cependant, il existe une différence fondamentale, irréductible, avec le christianisme. Le fondement de ce qu'on appelle, par extension, le martyre musulman, procède du principe de « tuer ou se faire tuer en combattant dans le sentier d'Allah » (*Sourate 9,111 : At-Tawbah, Le Repentir*). Autrement dit, la violence peut provenir, soit du persécuteur, soit du croyant qui défend sa foi. Aussi, la « Guerre sainte » déclarée par certains *islams* aujourd'hui ne peut-elle être assimilée au martyre chrétien tel que tracé dans les Écritures. Or, l'appel se fait pressant aujourd'hui. Beaucoup de chrétiens, de l'Iraq, au Yémen, jusqu'en Égypte, en passant par toute cette région qui a vu naître le christianisme, peuvent dire à la suite de saint Paul : « C'est à cause de toi qu'on nous met à mort tout le jour ; qu'on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie » (Rm 8,36).

Comment, face à cette culture grandissante de la violence et de l'élimination de l'autre, comprendre la fidélité à la foi et à l'identité chrétienne, tout en gardant l'ouverture et l'amour ? Le chrétien du Proche-Orient est-il appelé à être martyr en cette période et à quel prix ?

À la lumière de 2 *Maccabées*, plusieurs combats sont proposés à la conscience du témoin croyant en Jésus Christ. Le premier combat concerne le témoignage pour la vérité et la justice. En effet, c'est dans la vie quotidienne que le croyant est appelé à témoigner de son être profond en Christ. Le véritable martyr ne se solde pas obligatoirement par la mort du témoin, mais manifeste la persévérance et la fidélité dans la platitude du quotidien, où le don de soi est continu et courageux. Dans nos sociétés proche-orientales, un dialogue interreligieux honnête ne peut se faire aux dépens de la vérité qui mobilise le chrétien, à savoir la personne de Jésus Christ ! Les valeurs humaines et spirituelles inspirées par l'Évangile et vécues dans les circonstances difficiles de toutes sortes, deviennent ainsi un témoignage plus éloquent que les discours « politiquement corrects », bien fréquents dans nos rapports.

Un second combat s'avère plus dur à mener : celui de l'amour. La tradition juive ancienne n'avait pas mentionné chez les martyrs l'appel au pardon envers les persécuteurs. Assumé par Jésus (Lc 23,34) et réitéré par Étienne, le premier martyr selon le Nouveau Testament (Ac 7,60), l'acte de pardonner constitue une spécificité chrétienne qui a accompagné des générations de martyrs tout au long des siècles. Malheureusement, la lecture sociopolitique de la situation in-

ternationale actuelle laisse aux chrétiens d'Orient une impression décevante : la conception du martyr risque de sombrer dans la réalité de victimes liquidées à un prix dérisoire. Tout est politisé en faveur des intérêts, de l'exploitation, des guerres inventées, y compris le témoignage chrétien. Comment lutter contre l'émigration et les massacres de ces chrétiens, pour qu'ils restent un signe d'espérance dans le monde assoiffé de paix et de justice ? C'est la responsabilité de chacun et de tous, à tous les niveaux.

Le troisième combat commence ici-bas, mais oriente le regard du témoin vers la vie éternelle en Christ. La foi en la résurrection marque le chrétien par le sceau du Christ pascal. La dimension de la croix, présente dans le quotidien du chrétien, l'identifie au Seigneur tout en attendant avec confiance la lueur de la résurrection. Or, l'héritage judéo-chrétien appelle à la vie. Plus tardivement, dans la tradition talmudique, un dicton bien connu insiste sur la vie de l'homme comme objectif ultime de la Loi : « Vis par la Torah, ne meurs pas par elle ! Mais, le cas échéant, tu peux mourir pour elle ! » (*Yoma* 85b) ; tout comme Rabbi Yehuda qui, au moment du supplice, entouré d'un rouleau de la Loi et brûlé vif, témoigne de la pérennité des paroles de la Torah en s'exclamant : « Le parchemin brûle mais les lettres de la Torah s'envolent ! ». À cet amour pour la Loi de Dieu, Saint Paul substituera l'amour du Christ : « Pour moi, vivre c'est le Christ, et la mort m'est un gain » (Ph 1,21). Crucifié avec Christ, ce n'est plus lui qui vit, c'est le Christ qui vit en lui (Ga 2,20).

Voilà l'espérance de laquelle nous sommes prêts à témoigner, sachant que la promesse de vie annoncée par le Christ Jésus est véridique et que « l'espérance ne déçoit pas, puisque l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (Rm 5,5). Mais pour que ces chrétiens puissent continuer à témoigner du Verbe divin dans cet Orient déchiré, l'appel se fait urgent à la communauté internationale. Si, en Christ, « il nous a été donné la grâce, non seulement de croire en lui, mais aussi de souffrir pour lui » (Ph 1,29), il ne faudrait pas oublier non plus que « les morts ne loueront pas l'Éternel, ni tous ceux qui descendent au lieu du silence » (Ps 115,17).

### Bibliographie sommaire

- Benoît XVI, *Angélus*, Rome, Fête de St Étienne, 26 décembre 2007.
- Baslez, M.-F., « Hellenismos-loudaismos, Cross-Approaches of Jewish-Greek Literature of Martyrdom », *Henoch* 32/1 (2010), p. 19-33.
- Bauer, D., « Der Tod von Märtyrern und die Hoffnung auf die Auferstehung », *Bibel und Kirche* 57 (2002), p. 82-86.
- Berthelot, K., « L'idéologie maccabéenne : entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyr », *Revue des Études juives* 165/1-2 (2006), p. 99-122.
- Boyarín, D., *Mourir pour Dieu. L'invention du martyr aux origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, Bayard, 2004.
- Doran, R., *Two Maccabees. A Critical Commentary*, H. W. Attridge (éd.), Minneapolis, Fortress Press, 2012.
- Goldstein, J. A., *II Maccabees*, (Anchor Bible 41A), Doubleday & Co., 1983.
- Matta, Y., « La figure d'Étienne, témoin et martyr (Ac 6,1 – 8,4) », *Theologia*, USEK, 2017, p. 29-37.
- Nickelsburg, G. W. E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity*, Cambridge, Mass : Harvard University Press, 2006.
- Tassin, C., *Des Maccabées à Hérode le Grand*, Cahiers Évangile 136, Paris, Cerf, 2006.
- Tassin, C., « Une théologie du martyr dans le judaïsme ancien ? (2, 3 and 4 Maccabées) », in W. Kasper et al. (éd.), *Theological Studies on Martyrdom*, Séoul, Brotherhood Publishing House, 2013, p. 77-118.
- Ziadé, R., *Les martyrs Maccabées : de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden/Boston, Brill, 2007.

## La bonne nouvelle annoncée aux pauvres dans l'Évangile de Luc

### Ambiguités et enjeux

SR MA. ANICIA B. CO, RVM\*

#### Introduction

L'Évangile de Luc a été appelé « l'Évangile des pauvres ». Il contient plus de références aux pauvres que les autres Évangiles et se soucie particulièrement du sort des pauvres. Le discours inaugural de Jésus dans la synagogue de Nazareth, en Lc 4,16-30, présente le ministère de Jésus comme étant l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe (Lc 4,18-19, cf. Is 61,1-2 ; 58,6). Jésus est celui qui a reçu l'onction et qui est envoyé par Dieu pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Cela fait écho à la réponse que Jésus donne à la question que lui posent les disciples de Jean le Baptiste : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la bonne nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7,22). Ces deux textes mettent l'accent sur le fait que les pauvres sont les destinataires de la proclamation de Jésus. L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres résume tout le ministère de Jésus dans l'Évangile de Luc. Elle semble être la clé d'interprétation des différents textes de Luc sur la richesse et la pauvreté, les biens et la renonciation aux biens.

Qu'est-ce que Luc entend par « bonne nouvelle annoncée aux pauvres » ? Cette étude se propose d'explorer le sens de l'expression « bonne nouvelle » chez Luc et l'éclairage qu'elle apporte sur le sens et les enjeux des enseignements sur la richesse et la pauvreté dans cet Évangile.

#### « Annoncer la bonne nouvelle » dans l'Évangile de Luc et les Actes des Apôtres

L'histoire de Jésus dans l'Évangile de Luc se poursuit, après la Résurrection et l'Ascension, dans celle des disciples dans les Actes des Apôtres. Les deux livres ont été écrits par un seul et même auteur.

Le terme grec *euaggelion*, « évangile », n'apparaît pas dans l'Évangile de Luc mais il est utilisé deux fois dans les Actes des Apôtres (15,7 ; 20,24). C'est le verbe *euaggelizō*, « annoncer la bonne nouvelle », qui est caractéristique du vocabulaire de Luc (Lc 10 ; Ac 15). Une étude de la manière dont est utilisé ce mot dans l'Évangile et les Actes nous aidera à en comprendre sa signification chez Luc.

Dans l'Évangile de Luc, le verbe apparaît quatre fois dans un récit ou un résumé et six fois dans un discours direct. « Annoncer la bonne nouvelle » est l'expression employée par Luc pour désigner à la fois la prédication de Jean le Baptiste (3,18), le ministère de Jésus (8,1 ; 20,1) et celui des Douze (9,6). Si l'on considère le contexte immédiat de Lc 3,18, la prédication de Jean le Baptiste concerne la venue du Messie (cf. 3,15-17). Par ailleurs Lc 9,6 montre que les Douze agissent en se conformant aux instructions de Jésus (9,2). Ils proclament la bonne nouvelle et guérissent les malades. Pour Jean le Baptiste comme pour les Douze, la référence c'est Jésus. Jésus décrit sa propre mission et son action comme étant celle de proclamer la bonne nouvelle

---

\* Sr Ma. Anicia B. Co est membre de la Congrégation des religieux de la Vierge Marie (RVM). Elle a obtenu sa Licence (STL) et son Doctorat en Théologie (STD) ainsi que son Ph.D en Sciences religieuses auprès de l'Université catholique de Louvain (Leuven) en Belgique en 1987 et 1990. Actuellement, elle est la seconde consultante générale de la Congrégation des RVM, avec comme responsabilité la formation et la formation continue des sœurs. Elle enseigne l'Écriture sainte à la « Loyola School of Theology », à l'« Institute of Formation and Religious Studies », à l'« Institute for Consecrated Life in Asia » et au « St. John Vianney Theological Seminary ». Elle fut aussi présidente de la « Catholic Biblical Association of the Philippines (CBAP) ». La présente contribution fut présentée en anglais lors de la convention de la CBAP en 2014.

(4,18.43 ; 7,22 ; 16,16). Les deux autres occurrences du verbe *euaggelizō* se trouvent, pour la première dans le message que l'ange Gabriel adresse à Zacharie : il lui annonce la bonne nouvelle que sa prière a été exaucée et qu'il va avoir un fils (1,19) ; et pour la seconde, dans le message que porte l'ange aux bergers, leur annonçant la bonne nouvelle de la naissance de Jésus, qui est Christ et Seigneur (2,10).

Dans les Actes, le mot est employé trois fois dans un discours direct ayant pour locuteurs Pierre (en 10,36, discours chez Corneille), Paul (13,32, discours dans la synagogue d'Antioche en Pisidie), Barnabé et Paul (14,15, discours à Lystre). En Ac 10,36, Jésus Christ est présenté comme celui qui annonce la bonne nouvelle de la paix et qui a son origine en Dieu. En Ac 13,32, Paul proclame la bonne nouvelle de la Résurrection, qui est l'accomplissement de la promesse faite à Israël. En Ac 14,15, la bonne nouvelle annoncée par Paul et Barnabé est un appel à se tourner vers le Dieu vivant. À ces trois discours correspondent trois groupes de destinataires de l'annonce de la bonne nouvelle : les Craignant-Dieu, les Juifs, et les Gentils. En tant que résumé ou partie du récit, le verbe est utilisé pour synthétiser l'activité de Pierre et des apôtres (5,42), des disciples dispersés à cause de la persécution (8,4), de Philippe (8,12. 25.35.40), des convertis de Chypre et de Cyrène (11,20), de Paul (13,32-33 ; 17,18) avec Barnabé (14,7.15.21 ; 15,35) et avec Timothée (16,10). Les disciples proclamaient les paroles de Jésus (8,25 ; 15,35), le règne de Dieu et le nom de Jésus Christ (8,12 ; 28,31). Leur proclamation inclut la bonne nouvelle de la résurrection de Jésus comme accomplissement des promesses de Dieu.



Il ressort de ce bref examen, que le verbe *euaggelizō* est employé délibérément à des moments spécifiques de l'Évangile et des Actes, pour associer la mission des disciples à celle de Jésus et pour transmettre l'origine et le progrès de l'annonce chrétienne.

### La « bonne nouvelle » chez Luc

Comme nous l'avons remarqué plus haut, on trouve, dans l'Évangile de Luc, six occurrences de *euaggelizō* dans un discours direct. Dans quatre de ces discours, c'est Jésus qui parle : il annonce qui il est, quelle est sa mission et il proclame la venue du règne de Dieu (4,18.43 ; 7,22 ; 16,16). Les deux autres occurrences se trouvent dans les récits de l'enfance où la bonne nouvelle est annoncée par l'ange (1,19 ; 2,10). Un rapide examen de ces deux textes nous révèle quelque peu ce que Luc entendait par « bonne nouvelle ».

#### 1. Lc 4,18-19

Lc 4,18-19 fait partie de l'épisode théâtral (4,16-30) que Luc a composé pour présenter le ministère de Jésus. Dans cette scène, Jésus lit à haute voix un passage du livre du prophète Isaïe. Luc dépeint Jésus proclamant son identité et sa mission avec les mots du prophète Isaïe. Luc illustre ainsi la manière dont Jésus inaugure son ministère en annonçant la bonne nouvelle et il montre l'efficacité de sa proclamation avec le commentaire qu'en fait Jésus : « Aujourd'hui, cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez » (4,21). Luc utilise le texte d'Isaïe pour donner au lecteur un aperçu de la mission de Jésus : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a



conféré l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération, et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur ». Dans cette citation d'Is 61,1-2, la deuxième partie du verset 2 est omise et un texte tiré d'Is 58,6 – « renvoyer les opprimés en liberté » – a été inséré avant Is 61,2a.

|      |   |                                                |
|------|---|------------------------------------------------|
| 4,18 | a | L'Esprit du Seigneur est sur moi               |
| 4,18 | b | parce qu'il m'a conféré l'onction,             |
| 4,18 | c | pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres.   |
| 4,18 | d | Il m'a envoyé                                  |
| 4,18 | e | proclamer aux captifs la libération,           |
|      |   | et aux aveugles le retour à la vue,            |
| 4,18 | f | renvoyer les opprimés en liberté,              |
| 4,19 |   | proclamer une année d'accueil par le Seigneur. |

Ce texte peut être divisé en trois principaux énoncés :

- A. 4,18a « L'Esprit du Seigneur est sur moi » – introduction et affirmation principale
- B. 4,18bc « Il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres »
- C. 4,18d-19 « Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération ... une année d'accueil par le Seigneur »

Lc 4,18a énonce l'idée principale qui introduit et détermine l'ensemble du texte. Ce verset rappelle les textes précédents qui mentionnent la relation de Jésus à Dieu et à l'Esprit Saint. Jésus a été conçu par le pouvoir de l'Esprit Saint (1,35). L'ange Gabriel, qui a été envoyé par Dieu à Marie (1,26ss), révèle à celle-ci l'identité et la mission de l'enfant (1,30-33.35). Jésus « sera appelé Fils du Très Haut », « il sera saint », « il sera appelé Fils de Dieu ». « Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il régnera pour toujours sur la maison de Jacob, et son règne n'aura pas de fin » (1,32b-33). Sa naissance a été annoncée aux bergers par l'ange, qui leur a aussi révélé son identité messianique : « Aujourd'hui, dans la ville de David, vous est né un Sauveur qui est le Christ, le Seigneur » (2,11). Siméon a nommé l'enfant « salut de Dieu... lumière qui se révèle aux nations et donne gloire à ton peuple Israël » (2,30-32). À travers les récits qui parlent de la croissance de Jésus (2,39-40 ; 2,52), qui décrivent ses progrès en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes, Luc veut nous montrer que Dieu a toujours été aux côtés de Jésus. En Lc 2,41-51, Luc donne une illustration de la sagesse de Jésus et de la conscience et de la connaissance qu'il a du Père (2,46-49). Après son baptême, alors qu'il est en train de prier, Jésus reçoit l'Esprit et la révélation de son identité de Fils bien aimé de Dieu (3,21-22). Luc nous montre ensuite Jésus « rempli d'Esprit Saint » qui, après avoir quitté les bords du Jourdain, est conduit au désert par l'Esprit (4,1). Après son passage au désert, où il a surmonté toutes les tentations, Jésus retourne en Galilée « dans la puissance de l'Esprit » (4,14). Lc 4,16-30 est un point culminant du développement narratif de la révélation de l'identité et de la mission de Jésus.

Les premiers mots de Jésus sont adressés à ses parents et c'est pour leur parler du Père (2, 49). Luc décrit Jésus en prière après son baptême mais il permet seulement au lecteur d'entendre la voix du Père et non les paroles de Jésus (3,21-22). Dans le récit des tentations de Jésus au désert, Jésus affronte le diable avec des paroles des Écritures (Lc 4,4, cf. Dt 8,3 ; 4,8, cf. Dt 6,13 ; 4,12, cf. Dt 6,16). À nouveau, en 4,18s., Luc nous montre Jésus lisant à haute voix l'Écriture. C'est Jésus lui-même qui déclare que les Écritures sont accomplies (4,21). Cela est cohérent avec le portrait que Luc fait de Jésus dans le récit d'Emmaüs : « Il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (24,27). Jésus est celui qui ouvre les Écritures aux disciples et qui leur explique comment elles s'accomplissent en lui (24,32.44-47).

Les parallélismes dans ce texte sont assez évidents. « Il m'a conféré l'onction » est parallèle à « Il m'a envoyé ». La raison ou le but de cette onction, « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres », est parallèle au but de l'envoi, « proclamer aux captifs la libération, et aux aveugles le retour à la vue », « renvoyer les opprimés en liberté », et « proclamer une année d'accueil par le Seigneur ». Sur la base de ces parallélismes, les pauvres auxquels la bonne nouvelle est annoncée (4,18bc) peuvent être identifiés avec les gens qui sont mentionnés dans le verset en parallèle (4,18d) : les captifs, les aveugles les opprimés. « Proclamer » apparaît deux fois (4,18e et 4,19). Les deux textes parallèles encadrent le verset 4,18s, « renvoyer les opprimés en liberté ».

|                                                  |                                                                                                       |
|--------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| (4,18b) parce qu'il m'a <u>conféré l'onction</u> | (4,18c) pour <u>annoncer la Bonne Nouvelle</u> aux <b>pauvres</b>                                     |
| (4,18d) Il m'a <u>envoyé</u>                     | (4,18e) <u>proclamer</u> aux <b>captifs</b> la libération, et aux <b>aveugles</b> le retour à la vue, |
|                                                  | (4,18f) renvoyer en liberté les <b>opprimés</b>                                                       |
|                                                  | (4,19) <u>proclamer</u> une année d'accueil par le Seigneur.                                          |

On doit aussi noter que l'on trouve le terme *aphesis* en 4,18e (libération) et 4,18f (liberté). « Proclamer aux captifs la libération » est du même ordre que « renvoyer en liberté les opprimés ». Entre ces deux énoncés, il y a : « aux aveugles le retour à la vue ».

À partir de ce parallélisme et de la structure du texte, nous pouvons déduire ce qui suit : a) Lc 4,18e-19 développe le sens de l'expression « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres » (*euaggelisasthai ptōchoi*) ; b) l'onction (4,18b) et l'envoi (4,18e) se recoupent en partie au niveau de leur signification, laquelle a trait à l'identité et à l'autorité de Jésus (cf. Lc 20,1-8) ; c) Lc 4,19 rassemble les idées de 4,18e-f ; le sens du terme « pauvre » (*ptōchos*) est éclairé par les termes « captifs », « aveugles », et « opprimés » ; e) la bonne nouvelle concerne la délivrance, la liberté, la libération, le pardon, termes qui évoquent l'année jubilaire, qui pourrait être le sens de « l'année de grâce du Seigneur » (4,19).

## 2. Lc 7,22 (par. Mt 11,5)

La prophétie d'Isaïe s'accomplit dans la personne de Jésus et dans l'actualité de sa proclamation (Lc 4,18-19.21). L'accomplissement de cette prophétie dans le ministère de Jésus est affirmé en Lc 7,22. Le contexte de ce verset (Lc 7,18-23) porte sur la question que se pose Jean le Baptiste sur l'identité de Jésus. Il envoie ses disciples demander à Jésus : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre ? » (7,20). Dans la version lucanienne de ce récit (comparer avec Mt 11,2-6), la question est répétée deux fois (7,19-20) et les actions de Jésus sont décrites comme se produisant à ce moment-là (7,21). Luc rend les disciples de Jean témoins des actes posés par Jésus. « À cette heure-là, Jésus guérit beaucoup de gens de leurs maladies, de leurs infirmités et des esprits mauvais dont ils étaient affligés, et à beaucoup d'aveugles, il accorda de voir » (7,21). Jésus leur dit : « Allez annoncer à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles retrouvent la



vue, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres reçoivent la bonne nouvelle » (7,22). Le début et la fin de cette énumération rappellent Lc 4,18 : « les aveugles retrouvent la vue » correspond à « aux aveugles le retour à la vue » et « les pauvres reçoivent la bonne nouvelle » renvoie à « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres ».

En grec, l'énumération du verset 22 est composée de deux parties reliées entre elles par *kai* (et), chacune de ces parties comportant à son tour une série ternaire : les aveugles, les boiteux, les lépreux dans la première partie ; les sourds, les morts, les pauvres dans la seconde. Ce verset fait écho à Is 29,18-19 (« Les sourds entendront..., les yeux des aveugles verront..., les pauvres se réjouiront... ») ; Is 35,5-6 (« Alors se dessilleront les yeux des aveugles, et s'ouvriront les oreilles des sourds. Alors le boiteux bondira comme un cerf ») ; Is 26,19 (« Tes morts revivront ») ; Is 61,1 (« la bonne nouvelle aux pauvres »). En Isaïe, l'association habituelle est « aveugles et sourds ». Il semblerait, d'après la structure du verset, que Luc ait élargi cette paire en y incluant les boiteux, les lépreux, les morts et les pauvres. Lc 4,14 à 7,21 comprend plusieurs épisodes sur le ministère de Jésus auprès de ces catégories de personnes. Dans cette section du récit de Luc, on trouve en 6,20s, une illustration de la prédication de Jésus aux pauvres. La dernière phrase de cette section « les pauvres reçoivent la bonne nouvelle » (7,22), paraît être non seulement une des activités de Jésus, mais aussi celle qui résume tout son ministère. Les personnes qui ont été guéries par Jésus et ont reçu le salut qu'il apporte, font partie des pauvres qui sont les destinataires de la bonne nouvelle et qui en font concrètement l'expérience.

### 3. Lc 4,43 (par. Mc 1,38)

Après Lc 4,16-30, Lc 4,31-44 suit de près le récit de Marc (voir Mc 1,21-39), puis Luc insère un épisode (5,1-11) avant de suivre à nouveau Marc en 5,12-6,11 (voir Mc 1,40-3,6). Lc 4,43 est la version lucanienne de Mc 1,38.

Mc 1,38

Allons ailleurs, dans les villages voisins, afin que là aussi je proclame l'Évangile ; car c'est pour cela que je suis sorti.

Lc 4,43

Aux autres villes aussi, il faut que j'annonce la Bonne Nouvelle du règne de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé.

Luc change ici le *kērussō* de Marc (« proclamer ») en *euaggelisasthai* (« annoncer la bonne nouvelle ») mais il utilise ce verbe dans le verset suivant (4,44, voir Mc 1,39). Lc 4,43 précise le contenu, le but et l'origine de la proclamation de Jésus. Les termes « annoncer la bonne nouvelle » et « envoyé » dans ce verset font écho à la prédication inaugurale de Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,18s).

### 4. Lc 16,16 (par. Mt 11,12-13)

Lc 16,16 fait partie des paroles que Jésus adresse aux pharisiens en Lc 16,14-31. Les pharisiens sont décrits en 16,14 comme des gens qui aiment l'argent et qui se moquent de Jésus. Jésus leur répond en ayant recours à des sentences (16,15-18) et à une parabole (16,19-31). Après sa critique adressée aux pharisiens en 16,15, Jésus parle du royaume de Dieu en Lc 16,16 : « La Loi et les Prophètes vont jusqu'à Jean le Baptiste ; depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé, et chacun met toute sa force pour y entrer. » Ce texte est important car il affirme clairement que la bonne nouvelle, c'est le royaume de Dieu. Il mentionne Jean dont il est dit en 3,18 qu'il proclamait la bonne nouvelle, et il nous rappelle le lien entre Jean et Jésus.

**5. Lc 1,19 et 2,10**

Lc 1,19 et 2,10 contiennent tous les deux l'expression « annoncer la bonne nouvelle ». Lc 1,19 est la réponse de l'ange Gabriel à la question de Zacharie (1,18). Elle contient les verbes « envoyer » et « annoncer la bonne nouvelle » que l'on trouve également en Lc 4,18-19 et 4,43. Ces textes ont en commun l'idée d'être envoyé, d'annoncer la bonne nouvelle et d'avoir Dieu comme origine de l'envoi et de l'annonce. Lc 2,10 introduit l'annonce de l'ange aux bergers (2,10-12) après la naissance de Jésus (2,1-7).

Lc 1,19        Je suis Gabriel qui me tient devant Dieu.  
                   J'ai été envoyé  
                   pour te parler  
                   pour t'annoncer cette bonne nouvelle.

Lc 2,10        Soyez sans crainte, car voici,  
                   je vous annonce une bonne nouvelle  
                   une grande joie pour tout le peuple.

En Lc 1,19 et 2,10 c'est l'ange qui annonce la bonne nouvelle de la naissance de l'enfant. Zacharie est le destinataire de la bonne nouvelle qui lui est annoncée par l'ange Gabriel en 1,19 ; en 2,10 l'ange s'adresse aux bergers. Dans le cas de Zacharie, la nouvelle est annoncée avant que l'événement n'arrive. L'annonce angélique est ici promesse et prophétie. L'annonce aux bergers, en revanche, a lieu après l'événement. La nouvelle d'une grande joie est la naissance du Sauveur, le Christ Seigneur (2,11). De même que l'ange annonce aux bergers la naissance de Jésus et son identité, leur révélant qu'il est le Messie, de même en Lc 4,18ss, Jésus proclame son identité et inaugure sa mission messianique.

Outre le fait qu'ils mettent l'accent sur la signification de leur naissance, l'intérêt de ces textes réside dans la comparaison et le parallélisme qu'ils établissent entre Jean le Baptiste et Jésus. Chez Luc, le parallélisme est encore renforcé par l'emploi du verbe *euaggelisasthai*, en Lc 3,18, pour qualifier l'activité de Jean le Baptiste.

**6. Lc 20,1 (ajouté à Mc 11,27)**

La dernière occurrence de *euaggelizein* se trouve en Lc 20,1 qui nous montre Jésus enseignant dans le temple. Elle apparaît dans l'épisode sur la question de son autorité (20,1-8, voir Mc 11,27-33). Jésus répond à la question des chefs des prêtres, des scribes et des anciens, en posant à son tour une question sur l'origine du baptême de Jean (20,3-4). Ces derniers ne parviennent pas à s'entendre sur la réponse à donner à Jésus ; ils lui disent donc qu'ils ne savent pas (20,5-7). Jésus leur déclare alors : « Eh bien, moi non plus, je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela » (20,8). Depuis le commencement de l'Évangile de Luc, le lecteur sait que l'autorité de Jésus vient de Dieu.

Lc 20,1-8 rappelle d'une certaine manière Lc 7,8-23. Les deux textes traitent de la question de l'activité et de l'identité de Jésus ; tous les deux mentionnent Jean le Baptiste. En Lc 7,8ss, Jésus répond favorablement aux messagers en faisant des disciples de Jean les témoins de ses œuvres ; en Lc 20,1ss, en revanche, les chefs des prêtres, les scribes et les anciens sont laissés dans l'ignorance. À la lumière de Lc 20,1-8 et 7,8-23, il apparaît clairement que Lc 4,18ss et 2,10-11 ne nous renseigne pas uniquement sur l'identité et la mission de Jésus mais également sur son autorité.

Les dernières paroles de Jésus avant son ascension (24,44-49) sont pour annoncer l'accomplissement de sa mission messianique (24,46). À travers ses souffrances, sa mort et sa résurrection, Jésus a accompli ce qui était écrit du Messie, et il a ouvert la voie du repentir pour le pardon des péchés. Il confie donc à ses disciples la mission de prêcher la conversion et le pardon des péchés en son nom (24,47). Cela signifie que Jésus a consacré une partie de sa mission à former des disciples pour poursuivre son œuvre et annoncer l'Évangile à toutes les nations



(24,48). Dans cette scène, Jésus ne parle pas seulement d'accomplissement, mais aussi de promesse. Il donne comme instruction aux disciples de rester à Jérusalem car il doit leur envoyer ce que le Père a promis, la puissance venue d'en haut, l'Esprit Saint (24,49).

Les dernières paroles de Jésus résument en quelque sorte tout son ministère. Il ne se réfère pas seulement à sa passion, sa mort et sa résurrection, il évoque aussi le début de son ministère en Galilée (Lc 4,14ss) où il a annoncé sa mission de libération. À la fin de l'Évangile, la libération est assimilée avec le pardon des péchés. Lc 24,44-49 évoque aussi le tout début de l'Évangile qui s'ouvre sur la scène où l'on voit l'ange Gabriel annonçant la bonne nouvelle à Zacharie. Par cette annonce, l'ange redonne espoir et évoque l'attente de l'accomplissement d'une promesse. Vers la fin de l'Évangile, après l'annonce de l'accomplissement, Jésus fait une promesse, parle d'une nouvelle espérance et évoque l'attente de la venue de l'Esprit Saint qui donnera à ses disciples la force de poursuivre la mission que lui-même a commencée, celle d'annoncer la bonne nouvelle.

C'est dans les Actes des Apôtres que s'accomplit la bonne nouvelle de la venue de l'Esprit Saint. Les Actes montrent comment les disciples accomplissent la mission qu'ils ont reçue du Seigneur Ressuscité. Luc utilise aussi le terme *euaggelizō* à des moments significatifs du récit des Actes afin de rappeler au lecteur que la mission de Jésus se poursuit dans la prédication des disciples.

### **Les pauvres comme destinataires de la bonne nouvelle**

Le discours inaugural de Jésus, dans la synagogue de Nazareth, met l'accent sur sa mission prophétique et évangélisatrice auprès des pauvres. Un premier examen de la structure du texte de Lc 4,18-20 nous a permis d'en déduire que la bonne nouvelle porte sur la délivrance, la liberté, la libération, le pardon et que les pauvres qui sont mentionnés dans ce discours sont les captifs, les aveugles, les opprimés. Qu'ont-ils en commun ? D'être dans le besoin, affligés, limités dans leurs mouvements, assujettis, désavantagés sur le plan judiciaire. Ce sont eux que Lc 4,18 appelle les pauvres, *ptōchoi*.

*Ptōchos* « pauvre » apparaît 10 fois dans l'Évangile de Luc (4,18 ; 6,20 ; 7,22 ; 14,13.21 ; 16,20.22 ; 18, 22 ; 19,8 ; 21,2.3) mais jamais dans les Actes. Le mot signifie « indigent, mendiant », celui qui est dans le besoin et l'affliction. Il dénote « un dénuement total qui oblige le pauvre à demander l'aide des autres en mendiant ». Les pauvres auxquels la bonne nouvelle doit être annoncée sont ceux qui vivent dans la pauvreté matérielle, qui sont vulnérables, qui vivent en marge de la société, qui n'ont rien, ou encore qui sont les victimes d'injustices qui les ont réduits à la pauvreté. Si l'on considère ce que Jésus a accompli au cours de son ministère, il est manifeste que Luc en donne un résumé interprétatif à travers la citation d'Isaïe.

### **Les pauvres dans le ministère de Jésus**

Jésus fréquentait les collecteurs d'impôts et les pécheurs et mangeait avec eux. Il défendait ceux qui étaient méprisés par les docteurs de la loi, les scribes et les pharisiens. Il guérissait les malades, touchait et guérissait les lépreux ; il déclarait les pauvres bienheureux et nourrissait les affamés. Il a chargé ses disciples de poursuivre sa mission. S'il est vrai que Jésus venait au secours de ceux qui étaient démunis et qui vivaient dans la précarité, alors le terme « pauvre » en Lc 4,18 fait référence à la pauvreté matérielle. Celle-ci ne signifie pas seulement le manque de ressources matérielles, mais elle recouvre aussi une autre forme de pauvreté. Car même si l'on peut avoir de la sympathie pour les pauvres, les indigents et les démunis sont souvent méprisés et bafoués, considérés comme des proies faciles et sans défense face à toute forme d'exploitation, et comme des gens sans foi ni loi, qui ne sont pas dignes de confiance.

Jésus est « bonne nouvelle pour les pauvres ». Il déclare que le royaume de Dieu est à eux. Si les gens méprisent les pauvres et les marginalisent, Dieu, lui, ne les rejette pas. De fait, ils sont les premiers bénéficiaires du royaume, comme cela est énoncé en Lc 6,20-23 : « Heureux, vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous. Heureux, vous qui avez faim maintenant, car vous

serez rassasiés. Heureux, vous qui pleurez maintenant, car vous rirez. Heureux êtes-vous quand les hommes vous haïssent et vous excluent, quand ils insultent et rejettent votre nom comme méprisable, à cause du Fils de l'homme. Ce jour-là, réjouissez-vous, tressaillez de joie, car alors votre récompense est grande dans le ciel ; c'est ainsi, en effet, que leurs pères traitaient les prophètes ». Pour les pauvres, les affligés, les indigents et les opprimés qui se sentent loin de Dieu ou qui pensent être exclus du Royaume, ceci est sans nul doute une bonne nouvelle. Jésus proclame que Dieu est avec eux, qu'il leur offre le royaume et leur promet un renversement de situation.

L'annonce de Jésus en Lc 4,18-19 et 6,20-23 est une promesse de salut pour les pauvres, mais Jésus met aussi en garde les riches : « Mais quel malheur pour vous, les riches, car vous avez votre consolation ! Quel malheur pour vous qui êtes repus maintenant, car vous aurez faim ! Quel malheur pour vous qui riez maintenant, car vous serez dans le deuil et vous pleurerez ! Quel malheur pour vous lorsque tous les hommes disent du bien de vous ! C'est ainsi, en effet, que leurs pères traitaient les faux prophètes » (6,24-26). Ce revers de fortune est salué dans le *Magnificat* comme étant l'action de Dieu en faveur des humbles : « Déployant la force de son bras, il disperse les superbes. Il renverse les puissants de leurs trônes, il élève les humbles. Il comble de biens les affamés, renvoie les riches les mains vides » (Lc 1,51-53).

De la même manière, ce renversement est exprimé par Abraham, dans la parabole de l'homme riche et de Lazare : « Mon enfant, rappelle-toi : tu as reçu le bonheur pendant ta vie, et Lazare, le malheur pendant la sienne. Maintenant, lui, il trouve ici la consolation, et toi, la souffrance » (16,19-31). Il n'est dit nulle part que Lazare est un homme juste et bon. On dit simplement qu'il est pauvre et qu'il souffre d'une maladie de peau. La bonne nouvelle de la parabole est que Dieu rééquilibre la situation. On ne dit pas que l'homme riche ait maltraité Lazare. On dit simplement qu'il a passé sa vie à faire chaque jour des festins somptueux et à porter des vêtements de pourpre et de lin fin. Alors que Lazare connaît l'existence de l'homme riche car il désire se nourrir de ce qui tombe de sa table, le riche quant à lui ignore l'existence de Lazare. Les chiens qui lèchent les ulcères de Lazare semblent être meilleurs que l'homme riche car Lazare existe pour eux. Le contraste est surprenant : bien que pauvre, Lazare est capable de donner un « festin » aux chiens alors que le riche, malgré toutes ses richesses, n'est d'aucune aide ni d'aucun secours pour Lazare. La parabole est donc aussi un avertissement pour les riches. C'est un moment de vérité car les riches seront jugés sur leur comportement et sur leurs actions envers les pauvres.

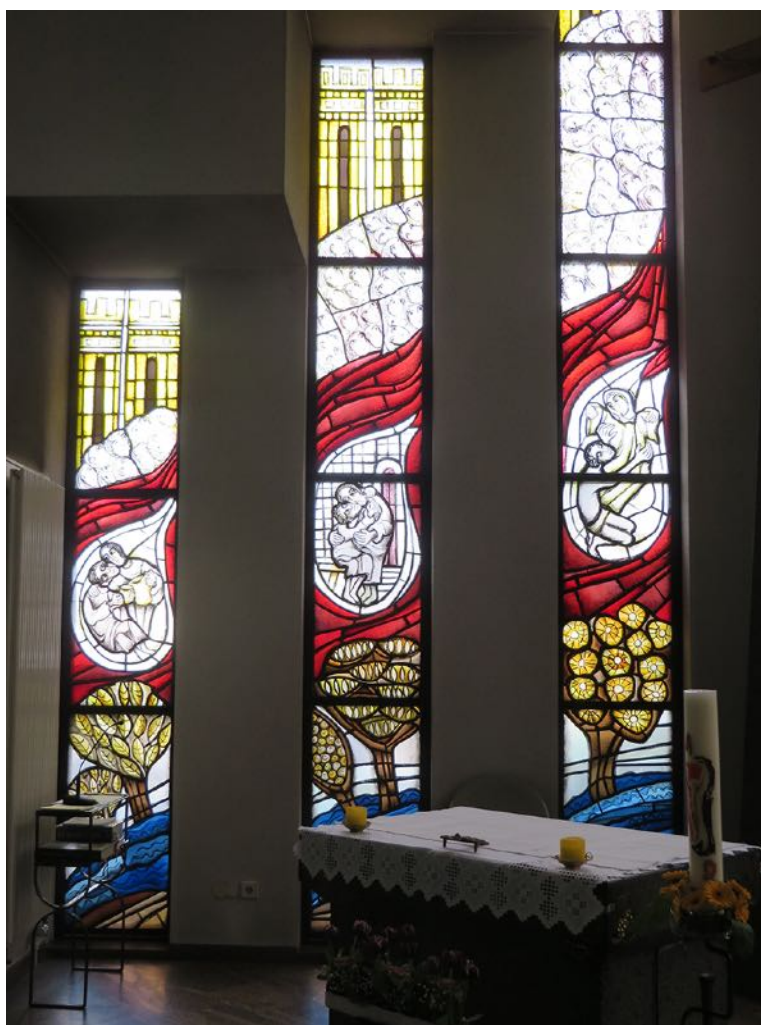
La vie de Jésus, sa foi et sa confiance totale en Dieu, sont en elles-mêmes une bonne nouvelle pour les pauvres. Jésus vit comme un pauvre et meurt comme un misérable criminel, condamné, torturé, méprisé et honni. Non seulement ses paroles et ses actes mais sa vie même et sa mort manifestent sa solidarité avec les pauvres. Sa résurrection est donc le point culminant de la bonne nouvelle qu'il proclame. Sa résurrection est une confirmation de sa prédication. Accueillir la bonne nouvelle, c'est vivre comme il l'a enseigné ; annoncer la bonne nouvelle, c'est vivre la vie nouvelle qu'il nous offre par sa résurrection.



Par conséquent, si l'on considère la vie et le ministère de Jésus, le terme « pauvre » en Lc 4,18 (cf. Is 61,1) désigne les personnes qui vivent dans la pauvreté par manque de ressources matérielles mais aussi parce qu'elles sont privées de tout ce qui permet de vivre dans la dignité.

### Les pauvres chez Luc

La tradition que Luc nous transmet nous montre que le souci des pauvres était au cœur de la vie de Jésus, dans ses paroles et dans ses actes. Il y a un décalage de plusieurs années entre le temps de Jésus et le temps où Luc a écrit. La question est de savoir si Luc parle d'autre chose que de la pauvreté matérielle en Lc 4,18 (cf. Is 61,1). Nous avons noté plus haut que celle-ci engendre d'autres formes de pauvreté. La question se concentre ici sur le sens fondamental du terme « pauvre » en Lc 4,18.



#### 1. Les pauvres en Lc 4,18 à la lumière d'Is 61,1

Comme la LXX, Luc 4,18 traduit par *ptōchoi*, « pauvre », l'hébreu *'anawim* d'Is 61, 1. *'Anawim* est la forme plurielle de *'anaw*, une forme dérivée de *'ani*. *'Ani* désigne essentiellement une relation, plutôt qu'une situation, de détresse sociale. Il provient de la racine *'anah* qui indique le fait d'être en capacité de donner une réponse et d'être prêt à le faire. Plus tard, ce terme en est venu à désigner la position d'infériorité face à qui demande une réponse. Concrètement, *'ani* désigne celui qui écoute, celui qui est en situation de dépendance ; et finalement aussi, celui qui est injustement appauvri ou dépossédé. YHWH est le protecteur des *'anawim* parce qu'ils se tournent

vers lui (Ps 40,17 ; 86,1 ; 109,22 ; 69,29 ; 74,19 ; 140,12). Le mot prend une signification religieuse – « humble », « pieux » (Ps 18,27 *tapeinos*).

Is 61,1-2 appartient à la troisième partie du Livre d'Isaïe (chapitres 56-66) qui a été écrite probablement à la fin du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le message du Trito-Isaïe s'adresse aux exilés qui sont de retour et qui revendiquent de pouvoir récupérer leurs terres. La ville était alors dévastée et le peuple doutait de son statut de communauté sainte. Le prophète annonce que YHWH va rebâtir Sion et encourage Israël à se tourner vers le culte véritable et à s'engager pour la justice sociale. Dieu tiendra sa promesse. Il rétablira la justice en Israël. Is 61,1ss s'adresse donc à tout le peuple d'Israël. La qualification d'Israël de « pauvre de YHWH » se trouve dans le Deutéro-Isaïe (49,13 ; 51,21 ; 54,11). L'annonce se poursuit aux versets suivants (61,3s) qui parlent de la restauration d'Israël. L'année de bienfaits accordée aux exilés d'Israël est aussi le temps de la vengeance de Dieu sur leurs ennemis (61,2.5-6).

En Is 61,1, « les pauvres » pourrait en effet se référer à l'ensemble d'Israël ; toutefois, le contexte de Lc 4,18ss montre que Luc élargit le sens du mot « pauvre ». L'omission de la dernière partie d'Is 61,2 « un jour de vengeance pour notre Dieu » et les références de Jésus à Élie et Élisée (Lc 4,25-27), indiquent que la proclamation va au-delà de la vision du nationalisme juif. Dans la proclamation de Jésus, les païens sont inclus. Ce message n'est pas bien reçu par les auditeurs de Jésus. La réaction du peuple passe de l'étonnement (4,22a) à l'interrogation (4,22b), à la fureur (4,28) et à la violence (4,29).

À l'époque du Deuxième et du Troisième Isaïe, *'anawim* avait un sens religieux. Ainsi, en Is 61,1, « pauvre » signifie humble, modeste, pieux. Le texte offre aux humbles/pauvres la promesse d'un jubilé eschatologique, ils sont appelés à mettre leur confiance en Dieu et à attendre que se manifeste son œuvre de justice et de libération en faveur des pauvres (Is 61,4ss, cf. 11, 4). La bonne nouvelle de la libération (*aphesis*) concerne la libération de la dette morale et spirituelle. Cela a à voir avec la rémission des péchés. La bonne nouvelle est que sont brisés les « liens qui retiennent les hommes esclaves du péché sous toutes ses formes ». Cela n'est pas en contradiction avec le fait que Jésus libère les gens de diverses formes d'oppression physique, sociale et économique. Le pardon des péchés est, de fait, un thème qui traverse tout l'Évangile de Luc et les Actes et qui est lié au thème du salut (Lc 1,77). Vers la fin de l'Évangile de Luc, on voit Jésus confier aux disciples la mission d'aller prêcher « en son nom la conversion et le pardon des péchés » (24,47).

Jésus a proclamé le règne de Dieu et la majorité de ses auditeurs étaient pauvres. Au temps de Jésus, dans la Palestine du I<sup>er</sup> siècle, les riches étaient peu nombreux : les grands propriétaires terriens, Hérode, la famille royale et leurs fonctionnaires, ainsi que quelques négociants. Parmi les pauvres, on trouvait les journaliers, les esclaves, les petits propriétaires terriens, les métayers des grands propriétaires terriens et tous ceux qui travaillaient pour gagner leur vie. Ils étaient accablés d'impôts, de dîmes, de fermages et finissaient pas s'endetter. Il y avait aussi des pauvres qui vivaient partiellement ou entièrement de l'aide sociale : les mendiants, les malades, les aveugles, les boiteux, les lépreux, les indigents, les chômeurs et les vagabonds, les orphelins, les veuves, les malheureux. Même s'ils recevaient une forme d'aide, comme par exemple leur nourriture quotidienne ou hebdomadaire, ils étaient traités avec mépris par les nantis. Leur pauvreté matérielle entraînait la perte de leur dignité, de leur statut et de leur sécurité, voire leur impureté. Le fait que Jésus puisse se préoccuper d'eux les a stupéfiés. Jésus offrait aux pauvres et aux malades la possibilité de connaître Dieu et de recevoir son pardon, même s'ils ne pouvaient pas se rendre au temple ni se permettre d'offrir des sacrifices pour le pardon des péchés. Jésus était vraiment pour eux une bonne nouvelle. Cependant, parmi ceux qui sont venus écouter Jésus et qui ont été témoins de ses actes stupéfiants, tous n'ont pas cru en lui. Jésus prêchait aux pauvres, mais seuls les pauvres qui étaient ouverts à Dieu, l'ont accueilli.

À la lumière de ces considérations, on peut dire à juste titre que Luc élargit l'horizon de compréhension des pauvres chez Luc. La bonne nouvelle de Jésus ne s'adresse pas seulement à Israël, elle s'adresse aussi aux païens. On le voit plus clairement dans le récit des Actes des Apôtres. Jésus a porté son attention vers ceux qui vivent une pauvreté matérielle, mais sa prédication n'a pas convaincu tous ceux, pauvres ou riches, qui l'ont entendue. Seuls les pauvres qui



étaient humbles et ouverts à Dieu, ont accueilli sa bonne nouvelle et ont cru en lui. L'accueil du message de Jésus comble le fossé entre les riches et les pauvres.

## 2. Les pauvres dans le récit de Luc

À l'époque où Luc écrit, le mouvement chrétien avait progressé dans la partie méditerranéenne de l'Empire romain. Luc avait une perspective plus large de la mission de Jésus qui se poursuivait alors grâce à la tradition transmise par les apôtres, les témoins oculaires et les missionnaires. Bien qu'il ait maintenu une distance entre son époque et le monde de l'Évangile, sa perspective universelle et les préoccupations de la ou des communautés auxquelles il s'adressait ont influencé son écriture. Les enseignements sur la richesse et la pauvreté dans son Évangile témoignent de sa préoccupation pour les pauvres et les riches. Les paragraphes suivants présentent les personnages qui, dans le récit de Luc, accueillent et vivent la bonne nouvelle.

Dans l'Évangile de Luc, les premiers destinataires de la bonne nouvelle sont Zacharie et Élisabeth. Tous deux sont décrits comme justes et irréprochables devant Dieu (1,5). Ils appartiennent à la classe sacerdotale. Zacharie était un prêtre de la campagne ; il était pauvre, à la différence des prêtres de l'aristocratie sacerdotale du temple. Zacharie et Élisabeth étaient tous deux d'un âge avancé. Ils n'avaient pas d'enfant. La bonne nouvelle que l'ange apporte à Zacharie est celle de la naissance d'un enfant, et pas n'importe quel enfant : ce sera Jean qui « marchera devant le Seigneur avec l'esprit et la puissance d'Élie » pour « préparer au Seigneur un peuple bien disposé » (1,13-17). Cette bonne nouvelle annoncée à Zacharie, Élisabeth l'a vue s'accomplir en elle lorsqu'elle a conçu et porté Jean. Elle reconnaît que Dieu a posé sur elle son regard et effacé son opprobre (1,25).

Marie, une jeune femme de Nazareth, fiancée à Joseph, a accueilli la parole de l'ange et a conçu en son sein le Fils de Dieu (1,26-38). Luc ne mentionne pas l'origine de Marie. Il dit simplement qu'elle est une jeune femme de Nazareth et une parente d'Élisabeth (1,36). Dans son chant de louange (1,46-55), Marie se présente comme une humble servante. Dieu « a jeté les yeux sur l'abaissement de sa servante » (*epeblepsen epi tēn tapeinōsin tēs doulēs autou* 1, 48). La naissance du Messie est annoncée aux bergers (2,10-11). Bien que l'image du « berger » ait été utilisée dans les Écritures juives pour parler de Dieu, les bergers étaient mal considérés à l'époque de Jésus. Ils étaient classés parmi les voleurs et les tricheurs car ils étaient soupçonnés d'empêcher l'accroissement du troupeau qui leur était confié, en volant des agneaux. Étant donné la place qu'occupaient les bergers en Israël, l'annonce de l'ange a une portée significative. On a là un nouvel exemple de la faveur que Dieu accorde aux pauvres et aux humbles.

Lc 3,18, nous montre Jean annonçant au peuple la bonne nouvelle. Il proclamait, dans toute la région du Jourdain, un baptême de conversion pour le pardon des péchés (3,3). Il annonçait la venue du jugement et exhortait le peuple à « produire des fruits dignes du repentir » (3,8). Il exhortait la foule (3,10), les collecteurs d'impôts (3,12) et les soldats (3,14). Tous lui posaient la même question : « Que devons-nous donc faire ? ». Aux foules, Jean répond : « Si quelqu'un a deux tuniques, qu'il partage avec celui qui n'en a pas ; si quelqu'un a de quoi manger, qu'il fasse de même ! » (3,11). Aux collecteurs d'impôts, il dit : « N'exigez rien de plus que ce qui vous est fixé » (3,12b) et aux soldats, « Ne faites violence à personne, n'accusez personne à tort ; et contentez-vous de votre solde » (3,14b). Les actes concrets de repentance que Jean conseille de poser sont des actes de justice, de partage et de bonté envers les pauvres. L'enseignement de Jean aborde les questions sociales, économiques et politiques de son époque, mais il ne remet pas en cause le système établi. Luc a dû trouver cet enseignement pertinent aussi pour l'époque dans laquelle il vit. Parmi les évangélistes, il est le seul à nous rapporter cet enseignement de Jean le Baptiste : soit qu'il pense que Jean aurait pu exhorter ainsi ses contemporains, soit qu'il ait interprété de cette manière la prédication de Jean pour sa communauté. Le texte montre la préoccupation de Luc pour ceux qui vivent dans la pauvreté matérielle et il transmet l'idée que le partage est un moyen de répondre aux besoins des pauvres.

Après sa prédication dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-30), Jésus commence son ministère. Luc nous raconte l'histoire de personnes qui ont écouté l'enseignement de Jésus et qui ont fait une expérience de guérison. Ce sont des hommes et des femmes atteints de diverses mala-

dies ou tourmentés par des démons (4,40ss ; 5,15 ; 6,17-19 ; 7,21-22 ; 4,31ss ; 4,38ss). À travers des récits, Luc illustre comment Jésus a accompli la prophétie d'Isaïe. Des démoniaques ont été libérés des esprits mauvais (4,31ss ; 8,26ss ; 9,37ss) ; des lépreux ont été purifiés (5,12ss ; 17,11ss), un paralytique a été pardonné et remis debout (5,17ss), une femme pécheresse a été pardonnée (7,36ss) ; un homme à la main desséchée (6,6ss), l'esclave d'un centurion (7,1ss), une femme atteinte d'hémorragies (8,49ss), une femme courbée (13,10ss), un hydropique (14,1ss), un mendiant aveugle (18,35ss) ont été guéris, la foule affamée a été nourrie (9,12ss), une fille (8,40ss) et un fils (7,11ss) ont été rendus à la vie. Les percepteurs d'impôts et les pécheurs étaient accueillis à sa table (5,27ss ; 15,1-2). Ses propres disciples ont été témoins de sa puissance salvatrice (8,22ss). Ce sont eux les « pauvres » qui ont expérimenté la joie du royaume à travers ses gestes de bonté, de compassion, de guérison et de pardon.



Luc nous montre cependant que Jésus ne fréquentait pas seulement les pauvres. Jésus a aussi accepté l'invitation à prendre un repas chez un pharisien (7,36ss) ou chez un chef des pharisiens (14,1ss). Le « banquet » est devenu pour Jésus un moyen d'enseigner l'hospitalité et la libéralité envers les pauvres. « Quand tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles ; et tu seras heureux parce qu'ils n'ont rien à te donner en retour : cela te sera rendu à la résurrection des justes » (14,13-14). Le terme « pauvre » désigne, sans aucun doute, ceux qui vivent dans une pauvreté matérielle et les riches sont encouragés à s'ouvrir aux pauvres en vue du jugement. Jésus invite les riches à se tourner vers les pauvres, à entrer en relation avec eux. Sa préoccupation pour les pauvres révèle également sa préoccupation pour les riches, car il leur enseigne ce qu'ils doivent faire pour avoir part au royaume de Dieu. Jésus s'est invité dans la maison de Zachée (19,1ss). Zachée, chef des collecteurs d'impôts et riche, mais considéré comme un pécheur, a reçu Jésus avec joie, dans sa maison. La conversion de Zachée se traduit dans sa décision de donner la moitié de ses biens aux pauvres et de rendre le quadruple aux personnes qu'il a escroquées (19,8).

Quand Jésus vit les riches mettre leur offrande dans le Trésor et une pauvre veuve y mettre deux piécettes de cuivre, il ne tarda à faire remarquer le contraste à ses disciples (Lc 21,1-3). Il fit l'éloge de la pauvre veuve plutôt que celui des riches, car les riches ont pris sur leur superflu, tandis que la veuve pauvre, « a pris sur son indigence : elle a mis tout ce qu'elle avait pour vivre » (21,4). Dans l'Évangile de Luc, ce récit est précédé de la mise en garde de Jésus contre les

scribes qu'il accusait de rechercher les premiers sièges dans les synagogues et les places d'honneur dans les dîners alors qu'ils dévoraient les biens des veuves (20,47). Le problème en question n'est pas seulement le contraste entre les riches et les pauvres, mais les actions que mènent les riches et les puissants contre les pauvres, les injustices qui appauvrissent toujours davantage les veuves et les pauvres. On retrouve également ce thème de la justice dans la parabole de la veuve et du juge inique (18,1-8) qui est rapportée comme un enseignement sur la persévérance dans la prière. Elle se termine par cette sentence : « Dieu ne ferait pas justice à ses élus, qui crient vers lui jour et nuit ? Les fait-il attendre ? Je vous le déclare : bien vite, il leur fera justice » (18,7-8a).

Tout au long de son ministère, Jésus a été accompagné par des disciples qui ont tout quitté pour le suivre (5,11 ; 5,28 ; 18,28). Ils partagent sa vie de pauvreté et proclament l'Évangile en suivant ses instructions : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent ; n'ayez pas chacun une tunique de rechange » (9,3). Jésus a donné ces mêmes instructions aux soixante-douze disciples : « Ne portez ni bourse, ni sac, ni sandales » (10,4). Il y avait aussi des femmes avec eux. Ces femmes et beaucoup d'autres, servaient Jésus et les Douze en puisant dans leurs ressources (8,3). Jésus et sa communauté de disciples menaient une vie pauvre et accomplissaient leur mission dans la pauvreté, mais ils n'étaient pas indigents. Lors du dernier repas, Jésus demanda à ses disciples : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni sandales, avez-vous donc manqué de quelque chose ? ». Ils lui répondirent : « Non, de rien » (22,35). Ils menaient une vie pauvre, dans une confiance totale en Dieu comme Jésus le leur enseignait (6,20ss ; 11,1ss ; 12,22-34).

Si l'on considère les différents personnages auxquels s'adressait la proclamation de Jésus, et qui l'accueillaient, nous pouvons dire que, dans le récit de Luc, l'expression « les pauvres » englobe toutes les formes de pauvreté, matérielle, morale et religieuse. Ceci est en accord avec le thème de l'universalité du salut dans l'Évangile de Luc. Jésus prêchait à tous ceux qui voulaient bien l'écouter.

### ***3. Être pauvre pour suivre Jésus***

Nous trouvons chez Luc plusieurs récits d'appel de disciples qui quittent tout pour suivre Jésus. Pierre et ses compagnons « ramenèrent les barques au rivage et, laissant tout, ils le suivirent » (5,11). Lévi, était assis au bureau des impôts quand Jésus l'a appelé : « quittant tout, il se leva et se mit à le suivre » (5,27-28). Après avoir entendu les paroles de Jésus sur la difficulté pour un riche d'entrer dans le royaume de Dieu, Pierre fit la remarque suivante : « Voici que nous-mêmes, après avoir quitté ce qui nous appartenait, nous t'avons suivi » (18,28). Alors Jésus déclara : « Amen, je vous le dis : nul n'aura quitté, à cause du royaume de Dieu, une maison, une femme, des frères, des parents, des enfants, sans qu'il reçoive bien davantage en ce temps-ci et, dans le monde à venir, la vie éternelle » (18,29-30).

L'histoire du riche notable (18,18-23) montre que la richesse peut être un obstacle pour suivre Jésus. Il demanda à Jésus ce qu'il devait faire pour avoir la vie éternelle en héritage. Jésus lui dit de garder les commandements. Alors qu'il assure les avoir observés depuis sa jeunesse, Jésus lui répond : « Une seule chose te fait encore défaut : vends tout ce que tu as, distribue-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux. Puis viens, suis-moi » (18,22). En entendant cela, cet homme devint tout triste car il était très riche. Luc semble avoir laissé le récit ouvert. Il omet la conclusion de Marc : « Il s'en alla tout triste » (Mc 10,22). Lc 18,22 rappelle la parole que Jésus a dite à ses disciples en Lc 12,32-33 : « Sois sans crainte, petit troupeau : votre Père a trouvé bon de vous donner le Royaume. Vendez ce que vous possédez et donnez-le en aumône. Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable dans les cieux, là où le voleur n'approche pas, où la mite ne détruit pas ». Ce texte vient après l'enseignement sur la confiance en la providence de Dieu (12,22-31). L'appel à vendre ses biens et à faire l'aumône est un appel à vivre une vie de confiance dans la bonté du Père. C'est aussi un appel à renoncer à la propriété au bénéfice des pauvres. Jésus met au défi ses disciples de faire passer les valeurs spirituelles avant les matérielles, le partage et le souci des autres avant la préoccupation pour ses propres biens et sa sécurité. Le renoncement aux biens est orienté vers le royaume, mais il reste une

condition difficile de la vie de disciple. On en trouve une formulation plus radicale en Lc 14,33 : « Celui d'entre vous qui ne renonce pas à tout ce qui lui appartient ne peut pas être mon disciple ». La demande est sans équivoque ; elle appelle à une renonciation totale à ses biens. La parole est adressée aux foules (14,25). C'est en fonction de leur réponse à cet appel que l'on reconnaîtra les vrais disciples de la foule.

L'enseignement sur le renoncement aux biens doit être considéré en lien avec notre rapport à la vie et à la mort. Dans la parabole du riche insensé (12,16-21), le riche dont la terre a produit une récolte abondante décide de démolir ses greniers et d'en construire de plus grands pour y stocker tout son blé et ses biens. Il veut assurer sa sécurité pour de longues années. Mais, Dieu lui dit : « Tu es fou : cette nuit même, on va te redemander ta vie. Et ce que tu auras accumulé, qui l'aura ? ». Cette parabole est la réponse que Jésus donne à celui qui lui a demandé de l'aider à obtenir de son frère sa part d'héritage (12,13). Jésus utilise cette parabole pour illustrer son discours sur l'avidité : « Gardez-vous bien de toute avidité, car la vie de quelqu'un, même dans l'abondance, ne dépend pas de ce qu'il possède » (12,15). Jésus remet en question l'attitude des riches qui cherchent à assurer et à construire leur avenir sans tenir compte des autres. Peu importe la façon dont les riches accumulent des biens pour se rassurer, ils ne connaissent pas le moment de leur mort, qui viendra réduire à néant tout leur travail. La mort est le moment où l'on perd tout. Les biens que l'on possède ne peuvent protéger de la mort. Lorsqu'on est face à la mort, on apprend à relativiser la valeur de la richesse et des biens que l'on possède (cf. Si 41,1-2). Luc prolonge cette parabole avec les paroles de Jésus sur la confiance en Dieu (12,22ss). Se souvenir que la vie a une fin aide les hommes à prendre les bonnes décisions concernant leur vie et leurs biens (cf. Si 7,36). La fin dont parle Luc est la réalité eschatologique du royaume de Dieu que nous aurons en partage. C'est cette réalité eschatologique qui donne un sens au renoncement à posséder des biens. Il est manifeste que le discours sur le renoncement aux biens est en réalité une expression de la valeur du royaume de Dieu.

Jésus inaugure dans son ministère un style de vie alternatif dans une pauvreté radicale et prophétique. Un style de vie alternatif, fondé sur une confiance totale en Dieu, qui est une forme de protestation contre la vie que mènent les riches et qui manifeste une solidarité avec les plus petits.

Le renoncement à posséder peut être considéré comme une expression du renoncement à soi que Jésus appelle de ses vœux : « Celui qui veut marcher à ma suite, qu'il renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix chaque jour et qu'il me suive. Car celui qui veut sauver sa vie la perdra ; mais celui qui perdra sa vie à cause de moi la sauvera » (9,23-24). La possession peut être considérée comme symbolique de la personne ; ainsi, le renoncement aux biens est un symbole du renoncement à soi. Le désir de se protéger soi est sous-jacent au fait de thésauriser. Le renoncement à soi peut être assimilé au renoncement aux biens. Ainsi, l'appel à se renier soi-même pour suivre Jésus apparaît-il comme une autre expression de l'appel à renoncer aux biens ou encore comme l'attitude qui fonde la capacité à accomplir cette exigence. Apprendre à se renier soi-même commence par apprendre à se détacher de ce que l'on possède. Devenir pauvre pour suivre Jésus n'est pas seulement une question d'ascèse. Il ressort clairement de Lc 6,20ss que la





pauvreté des disciples est motivée par l'amour de Jésus et du royaume de Dieu. Jésus enseigne à ses disciples à « être riches en vue de Dieu » (12,21), à chercher son royaume, « et tout cela vous sera donné par surcroît » (12,31).

Luc est sensible à l'appel de Jésus au renoncement. Il insiste sur ce qu'il a reçu de la tradition (Lc 9,23-27, voir Mc 8,38-9,1 ; 18,18-30, voir Mc 10,17-22 ; Lc 12,22-31, voir Mt 6,25-45 ; Lc 12,33-34, voir Mt 6,19-21) en reprenant les paroles sur le renoncement aux biens (Lc 12,33 ; 14,33 ; 18,22) et en y ajoutant des récits et des paraboles qui viennent questionner l'attitude des gens vis-à-vis des biens. C'est un défi que Luc lance à ses contemporains. L'accent est mis non pas tant sur les biens que sur le royaume de Dieu. La bonne nouvelle du royaume est ce qui fonde le renoncement aux biens et qui lui donne son sens.

#### **4. Le partage des biens, une manière d'être disciple**

Outre l'enseignement sur le renoncement, l'Évangile de Luc contient des paraboles et des paroles relatives à la possession et de l'utilisation des biens. Ces enseignements concernant les biens, semblent contradictoires. Luc se contredit-il vraiment ? Ou a-t-il l'intention de donner à ses contemporains des points de vue différents sur la question des biens ? À notre avis, ces propos sont tous déterminés par la bonne nouvelle du royaume.

Dans son Évangile, Luc donne des exemples de personnes qui utilisent leurs biens au profit d'autrui. Les femmes qui accompagnent Jésus et les disciples pourvoient à leurs besoins en prenant sur leurs ressources (8,1-3). Zachée décide de se séparer de ses biens (19,1-9). Le Samaritain de la parabole (10,29-35), qui a pris soin de l'homme tombé aux mains des brigands, est un exemple de la manière dont on peut utiliser ses biens pour venir en aide aux nécessiteux (10,33-35). La parabole de l'intendant malhonnête (16,1-8) illustre la manière dont on peut user de ses biens pour assurer son avenir immédiat et transmet l'idée qu'il existe une manière d'user des biens qui conduit à hériter du royaume. Un exemple négatif est donné dans la parabole de l'homme riche et du pauvre Lazare (16,19-31). Le fait que le riche néglige sa responsabilité envers les pauvres et ne se soucie pas des besoins de Lazare, qui se trouve juste à sa porte, le conduit au séjour des morts. C'est un sérieux avertissement pour les riches qui ne pensent qu'à eux-mêmes et à cette vie présente.

Pour Luc, les membres de sa communauté doivent apprendre à gérer les richesses et les biens, car ceux-ci peuvent être un obstacle au royaume de Dieu, puisqu'ils sont une cause de tensions au sein de la communauté.

Les enseignements de Jésus sur la pauvreté, le renoncement et l'utilisation des richesses et des biens, sont liés au royaume de Dieu. C'est la perspective de la vie dans l'au-delà, la dimension eschatologique, qui donne un sens à ces enseignements. Dans les Actes des Apôtres, Luc montre comment la communauté chrétienne primitive de Jérusalem a mis en œuvre les enseignements de Jésus sur les biens (Ac 2,42-47 ; 4,32-35 ; 5,12-16). Luc décrit ainsi la communauté : « Tous les croyants vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun ; ils vendaient leurs biens et leurs possessions, et ils en partageaient le produit entre tous en fonction des besoins de chacun » (2,44-45). Ils vivaient leur vie communautaire dans la joie et la communion fraternelle, ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres et à la prière. Luc s'empresse de souligner que le partage des biens est le fruit d'une disposition intérieure. « La multitude de ceux qui étaient devenus croyants avait un seul cœur et une seule âme ; et personne ne disait que ses biens lui appartenaient en propre, mais ils avaient tout en commun » (Ac 4,32). Luc donne ici une image éloquente de l'unanimité et de l'unité profonde qui règnent parmi les croyants. Leur foi commune est le fondement de leur unité et de leur harmonie. Il est dit aussi que leur union de cœur et d'âme est ancrée dans une attitude fondamentale de désintéressement, en particulier en ce qui concerne les biens matériels. Personne ne revendique rien pour soi, même ce qui lui revient de droit. Le partage des biens temporels est une manifestation extérieure de l'union des cœurs et des âmes, une expression de leur disposition intérieure d'ouverture, de détachement des biens matériels et de liberté par rapport aux intérêts égoïstes. Parce qu'ils vendaient leurs biens et distribuaient le fruit de la vente à chacun selon ses besoins, « aucun d'entre eux n'était dans l'indigence » (4,34) – verset qui fait écho à Dt 15,4. En Ac 2,42ss et 4,32ss, Luc dépeint une com-

munauté idéale inspirée par le premier groupe des disciples qui ont vécu avec Jésus et partagé sa vie de pauvreté. Luc dresse un portrait idéal d'une communauté chrétienne imprégnée de l'esprit de partage, de don de soi et de générosité.

L'absence du mot *ptôchos* dans le récit des Actes ne signifie pas que Luc ait laissé de côté sa préoccupation pour les pauvres. Le récit des Actes des Apôtres se concentre sur la diffusion du message chrétien, mais on trouve néanmoins quelques passages qui témoignent de la préoccupation pour les pauvres (Ac 6,1ss ; 11, 28ss). Dans sa description de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem, Luc a lié l'exigence du renoncement aux biens à la pratique du partage des biens. C'est la vision que Luc a d'une communauté égalitaire de disciples du Seigneur ressuscité. La bonne nouvelle de Luc aux pauvres est un défi lancé à la communauté pour qu'il n'y ait personne en son sein qui se retrouve dans le besoin. Le but du renoncement et du partage des biens n'est pas d'appauvrir la communauté mais de lui permettre de témoigner de la Résurrection du Seigneur.

### Bonne nouvelle pour les pauvres

La compréhension que Luc a de la bonne nouvelle nous permet de considérer les enseignements sur la richesse et la pauvreté sous un nouveau jour. Notre étude sur le sens de la bonne nouvelle dans l'Évangile et les Actes a conduit à une clarification du sens de la pauvreté chez Luc. Luc fait référence à la pauvreté matérielle, c'est-à-dire à la condition de ceux qui ne disposent pas de ressources matérielles et immatérielles suffisantes, mais il fait également référence à la pauvreté sur un plan moral, religieux et spirituel. L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres nous fournit la bonne perspective pour interpréter les différentes sentences et paraboles sur la richesse et la pauvreté. Le renoncement aux biens et le partage des biens sont tous deux orientés vers une communauté égalitaire qui manifeste le royaume de Dieu.

La bonne nouvelle qui proclame les pauvres bienheureux peut susciter des réactions différentes. « Heureux, vous les pauvres, car le royaume de Dieu est à vous » (Lc 6,20). La bonne nouvelle que Jésus annonce aux pauvres, c'est que, bien que comptés pour rien et méprisés, ils sont en fait les premiers bénéficiaires du royaume. Jésus les assure de leur valeur et de la sollicitude du Père à leur égard. Jésus remet en question la manière dont les pauvres sont perçus dans la société de son temps.

On parle beaucoup aujourd'hui de la pauvreté dans le monde. Réduire la pauvreté dans le monde constitue un enjeu important depuis plusieurs décennies. Il est surprenant de voir que, malgré le grand nombre d'organisations, d'agences, d'institutions, de groupes qui travaillent pour, avec et parmi les pauvres au niveau international et local, le problème de la pauvreté continue de s'accroître et le fossé entre les riches et les pauvres se creuse toujours davantage. Un analyste du discours attire notre attention sur la manière dont nous parlons de la pauvreté et nous incite à réfléchir à ce que nous communiquons lorsque nous parlons des pauvres ou aux pauvres. Comment éviter que la lutte contre la pauvreté ne devienne en réalité une lutte contre les pauvres ; comment éviter que les programmes mis en place pour éradiquer la pauvreté ne se transforment en programmes pour éliminer les pauvres ? Est-il encore approprié de parler des « pauvres » comme d'une catégorie de personnes, en mettant une étiquette sur ceux qui vivent dans la pauvreté ? Sandra Jeppesen s'exprime ainsi sur la pauvreté : « La pauvreté m'atteint jusque dans ma chair. La leçon que l'on peut tirer de la pauvreté c'est que l'argent n'est pas tout, que les gens doivent passer en premier et que le partage peut vous mettre à l'abri du besoin. La gratuité s'est ouvert un chemin dans ma vie. En traînant avec des punks et des anarchistes, j'ai découvert que la pauvreté est un mode de vie international, une ascèse politique anticonsumériste. Si tous ceux que vous connaissez vivent dans la pauvreté, alors vous avez une communauté ; ce n'est pas un problème... comme toute vie, une vie de pauvreté a aussi ses bons moments » (« From 'War on Poverty' to 'War on the poor' : Knowledge, Power and Subject Positions in Anti-Poverty discourses », *Canadian Journal of Communication* 34/3 (2009): 407). Elle poursuit en identifiant différentes situations de pauvreté. « La pauvreté est complexe dans les situations genrées et racialisées et telle qu'elle est vécue par les indigènes, les personnes handicapées, les enfants, les sans-abris, les gosses 'squeegees', les alcooliques, les travailleurs du sexe, les per-

sonnes ayant des problèmes de santé mentale, les toxicomanes, etc. Les personnes vivant dans la pauvreté deviennent des criminels, des cibles policières, des suspects potentiels. Il y a un sentiment d'injustice ». Comment parler des pauvres sans les cataloguer et sans perpétuer les préjugés sociétaux et culturels que l'on a sur eux ? L'un des défis auquel nous devons faire face aujourd'hui est celui de clarifier la notion de pauvreté ainsi que notre façon de parler des pauvres. Il ne suffit pas de bénir les pauvres, il nous faut reconnaître que les pauvres sont une bénédiction et travailler avec eux afin qu'ils puissent jouir des bénédictions de Dieu.

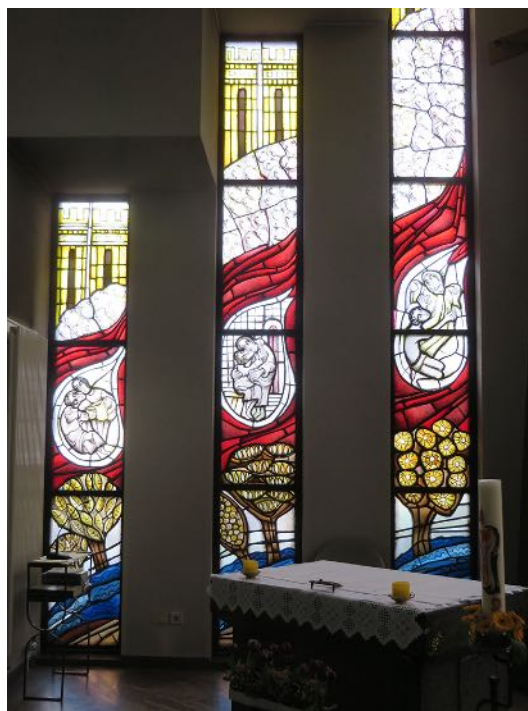
Malheureusement, les nombreux progrès de notre société semblent toujours davantage marginaliser les pauvres. Notre monde globalisé a produit d'énormes richesses « à tel point que si elles étaient distribuées équitablement, la pauvreté serait totalement éradiquée » (Eben Scheffler, « Luke's View of Poverty in its Ancient (Roman) Economic Context : A Challenge for Today », in *Scriptura* 106, (2011), 115-135). Ce propos peut sembler exagéré, mais même dans un pays qui bénéficie qu'une forte croissance économique à tous les niveaux, on constate que celle-ci n'a que peu ou pas d'impact sur les pauvres. Les enseignements de Luc sur la richesse et les biens permettent au moins de ne pas laisser en paix ceux qui s'enrichissent au détriment des pauvres. Luc nous rappelle qu'une recherche effrénée de la richesse peut faire sombrer les personnes dans une addiction qui les rend esclaves de leurs biens.

Une des solutions que propose Luc au problème de la pauvreté et aux difficultés relationnelles au sein de la communauté, est que les riches partagent leurs biens. Ce n'est pas seulement une question de bienveillance envers les pauvres, c'est un véritable enjeu, une condition pour que les pauvres puissent vivre dans la dignité au sein de la communauté.

Luc nous fait prendre conscience que la pauvreté est liée à d'autres formes de souffrance et de marginalisation, comme « la maladie, les troubles mentaux et l'ostracisme social... Toute forme d'association ou d'identification avec les pauvres, faite au nom d'un profit politique intéressé et qui, en définitive, n'apporte aucune amélioration à la condition de ceux qui vivent dans la pauvreté, doit être dénoncée » (Scheffler, 2011, 131). C'est là un défi prophétique qu'il nous faut relever.

Le renoncement aux biens est un idéal qui peut être difficile à poursuivre. Dans l'Évangile de Luc, il n'est pas motivé par l'ascèse mais par la joie, par la bonne nouvelle du royaume. Cet idéal de renoncement pourrait bien être la porte étroite du royaume. Tendus vers le royaume de Dieu, et proclamant la bonne nouvelle du royaume à la suite de Jésus, les disciples suivent le chemin du renoncement qui les prépare eux-mêmes à accueillir sans réserve le royaume.

En 2009, le pape Benoît XVI a choisi pour thème de son message à l'occasion de la Journée mondiale de la prière pour la paix : « Combattre la pauvreté, construire la paix ». Dans son homélie du 1<sup>er</sup> janvier 2009, il fait la distinction entre la pauvreté « à choisir » et la pauvreté « à combattre ». La pauvreté « à choisir » est celle que Jésus a choisie et proposée à ses disciples ; la pauvreté qui doit être « combattue » est « une indigence que Dieu ne désire pas, une pauvreté qui empêche les personnes et les familles de vivre selon leur dignité ; une pauvreté qui offense la justice et l'égalité et, comme telle, menace la coexistence pacifique ».



## Les pauvres et les exclus dans l'Évangile de Jean

### Hier et aujourd'hui

MIRIAM R. ALEJANDRINO, OSB\*

« Aucune activité exégétique ne vient troubler un seul instant la tranquillité de l'empire'. Les spécialistes bibliques ont curieusement peu à souffrir des Néron et des Domitien de notre époque. Mais leurs études n'apportent pas non plus la lumière et la force aux chrétiens persécutés par les seigneurs de ce monde »<sup>1</sup>.

Appartenons-nous à cette catégorie ? Le choix du thème de la convention de la Catholic Biblical Association of the Philippines (CBAP) de 2014, comme ceux des années précédentes (par ex. « Annoncer une année de grâce du Seigneur (en 2000), « Un espoir pour ceux qui souffrent » en 2003) exprime notre désir d'être pertinents et de répondre aux besoins des pauvres et des exclus de notre société.

Sans prétendre présenter de manière exhaustive la question des pauvres et des exclus dans l'Évangile de Jean, je veux mettre simplement en évidence ici quelques textes qui nous donneront un aperçu des réponses que la Bible donne aux pauvres et aux exclus d'hier et d'aujourd'hui. Selon la tradition biblique, les pauvres sont ceux qui sont dépourvus de sécurité sur le plan économique et social. Les pauvres sont dépendants des autres pour leur subsistance. Alors que l'Ancien Testament nous révèle les richesses spirituelles de la pauvreté, le Nouveau Testament voit dans les vrais pauvres les héritiers privilégiés du royaume<sup>2</sup>.

Je propose que nous nous arrêtons ici sur les passages suivants de l'Évangile de Jean : la rencontre avec la Samaritaine (4,5-42) ; la guérison d'un homme paralysé à la piscine de Bethzatha (5,2-9) ; la femme accusée d'adultère (7,53-8,11) ; la guérison d'un aveugle de naissance (9,1-34) ; l'onction de Béthanie (12,1-8). Pour notre propos, je ne traiterai pas les problèmes textuels. J'aurai également recours à l'analyse narrative dans l'étude de ces textes.

---

\* Sr Miriam Recreo Alejandrino, membre des sœurs bénédictines du Roi eucharistique, a obtenu sa Maîtrise en éducation religieuse à la « Maryhill School of Theology » (Quezon-City, 1987), sa Licence en théologie monastique à Saint Anselm (Rome, 1989), sa Licence en Écriture sainte à l'Institut biblique pontifical (Rome, 1992) et son Doctorat en théologie biblique à l'Université pontificale grégorienne (Rome, 1998). Pendant plusieurs années elle a enseigné au Séminaire du Verbe divin (Tagaytay City) ; actuellement elle est professeur au Grand Séminaire régional (Catalunan Grande) et professeur en résidence et doyenne académique du « St. Alphonsus Theological and Mission Institute » (Davao City). Elle fut également professeur invitée à l'« East Asian Pastoral Institute » (Manila) et à la « Saint John Vianney Theological School » (Cagayan de Oro City). Pendant l'été elle enseigne au « Word Alive Biblical Institute » du « John Paul I Biblical Pastoral Center » (Vigan City) et au « Summer Bible Institute for Mindanao ». Ses articles sont parus dans les revues suivantes : *Alliance for International Monasticism Bulletin*, *Diwa: Studies in Philosophy and Theology*, *Lantayan: A Pastoral-Theological Journal* et *Religious Life in Asia*. Un abstract de sa thèse de doctorat, *Deborah and Barak: A Literary, Historical and Theological Analysis of Judges 4 and 5*, fut publié à Rom auprès des éditions de l'Université pontificale grégorienne en 1998. Son dernier livre, *History of Salvation: A Journey of Faith: A Handbook for Teachers and Students*, fut publié en 2019 chez Claret Publications, Quezon City. – La présente contribution fut présentée en anglais lors de la convention de la Catholic Biblical Association of the Philippines en 2014.

<sup>1</sup> Leslie Hoppe, *There Shall Be No Poor Among You: Poverty in the Bible* (Nashville, TN: Abingdon, 2004), 175.

<sup>2</sup> Cf. Lc 6,20.



### Jn 4,5-42 : La Samaritaine

Lors de notre troisième convention annuelle, du 19 au 21 juillet 2002, Niceta Vargas a fait un exposé intitulé : « Les rôles des hommes et des femmes dans la communauté johannique : Paradigmes pour les rôles des disciples au XXI<sup>e</sup> siècle »<sup>3</sup>. Dans cet exposé, Vargas fait une étude approfondie de l'épisode de la Samaritaine, en recourant également à l'analyse narrative, avec une attention particulière portée sur la caractérisation des personnages. Après une étude approfondie du texte, Vargas conclut que la Samaritaine est à la fois un individu et une figure symbolique. Elle écrit :

La Samaritaine représente également une communauté dont les membres sont invités à devenir des disciples de Jésus, quelles que soient leurs origines ethniques et religieuses, et sans égard aux préjugés et aux discriminations sexistes... Il y a une évolution progressive de la caractérisation de la femme samaritaine en tant qu'individu : d'étrangère, de femme ordinaire de Samarie, elle devient disciple de Jésus<sup>4</sup>.

Nous pouvons ajouter que la Samaritaine n'est pas seulement une femme parmi tant d'autres en Samarie, elle représente aussi la femme qui est marginalisée au sein la société. Aucun nom n'est donné à cette femme. Il n'est pas important de connaître son nom car elle est insignifiante aux yeux de la société. Elle devait venir puiser l'eau à midi (v. 6), lorsque personne n'était au puits, pour éviter d'être ridiculisée. Elle n'a pas respecté la loi mosaïque (Ex 20,14 // Dt 5,18) car elle a eu cinq maris, et celui avec qui elle vit alors, n'est pas son mari (v. 17s). Cette femme n'est donc pas acceptée, même par ses compatriotes samaritains. Elle est donc marginalisée à la fois en tant que femme et en tant que samaritaine. C'est ainsi que Jean décrit la Samaritaine et la situation dans laquelle elle se trouve.

Voyons maintenant le portrait de Jésus dans cet épisode. Au début du récit, on voit Jésus épuisé de son voyage, assis au bord du puits. Jésus a soif, il est seul car ses disciples sont allés à la ville pour acheter de la nourriture. C'est alors qu'une femme samaritaine vient puiser de l'eau. Jésus entame le dialogue : « Donne-moi à boire » (v. 7b). Jésus se sert des événements et des réalités de la vie – un puits, un voyage, le travail, la famille, la soif et la fatigue – pour entrer en conversation avec la Samaritaine. La soif de Jésus, qui est bien réelle, permet à la femme de se sentir nécessaire et utile. Jésus éveille en elle le désir d'aider et de servir. Il est intéressant de noter que Jésus dit qu'il a soif, mais ne boit pas. Le fait de parler à cette femme lui fait oublier sa soif et permet à celle-ci de découvrir la bonne nouvelle au cœur même de la vie (v. 14). Jésus prend la femme là où elle en est, en utilisant son expérience quotidienne comme un moyen d'annoncer l'évangile.

Jésus ouvre une autre porte pour communiquer avec la femme, à savoir la « porte de la famille ». Jésus lui dit : « Va, appelle ton mari, et reviens ». Elle lui répond : « Je n'ai pas de mari ».



<sup>3</sup> Dans *The Roles of Women and Men in Scripture* (Manila: Catholic Biblical Association of the Philippines, 2002), 28-69.

<sup>4</sup> Vargas, 48.

Jésus lui dit alors : « Tu as raison de dire que tu n'as pas de mari : des maris, tu en as eu cinq, et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari ; là, tu dis vrai » (vv. 16-18). À ce stade, la femme identifie Jésus comme un prophète.

Ensuite, la femme prend l'initiative et ouvre la porte de la religion. Elle pose la question du véritable lieu du culte. « Nos pères », dit-elle, « ont adoré sur la montagne qui est là, et vous, les Juifs, vous dites que le lieu où il faut adorer est à Jérusalem » (v. 20). Jésus entre par la porte de la religion et explique : « Femme, crois-moi : l'heure vient où vous n'irez plus ni sur cette montagne ni à Jérusalem pour adorer le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs » (vv. 21-22). Jésus souscrit à la norme acceptée, en reconnaissant que le salut vient des Juifs. Mais il poursuit en disant : « Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et vérité : tels sont les adorateurs que recherche le Père. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, c'est en esprit et vérité qu'ils doivent l'adorer » (v. 23-24). Notons ici l'attitude œcuménique de Jésus. Il n'est pas enfermé dans sa propre religion mais il s'ouvre à ce qui est différent et l'accueille.

Dans le dialogue, Jésus se laisse guider par ce qu'il a appris de la femme au cours de leur conversation. Il ne s'impose pas, il ne la condamne pas, il la respecte. Il fait réfléchir la Samaritaine sur sa propre vie et lui fait découvrir une dimension plus profonde. Concernant la relation entre Jésus et la Samaritaine, Vargas écrit :

La conversation entre Jésus et la Samaritaine montre qu'ils communiquent sur un pied d'égalité, en tant que personnes. Le respect que Jésus montre à son égard lui permet de percevoir la grandeur de celui qui se trouve devant elle. Reconnue dans sa dignité, elle est à son tour capable de reconnaître l'identité de la personne qui converse avec elle. Jésus – un Juif – et la femme – une Samaritaine – ne sont plus des étrangers l'un pour l'autre ni des ennemis. Jésus lui offre le don de Dieu ; elle devient une initiée dans sa communauté de disciples<sup>5</sup>.

Jésus supprime les barrières liées à la race, au sexe et à la religion. Earl Palmer écrit : « Il fait tomber les masques qui cachent nos sentiments douloureux et sensibles liés à notre identité »<sup>6</sup>. William Barclay voit les choses sous un autre angle :

Jésus a brisé les chaînes qui les liaient au passé et leur a donné un pouvoir qui les a rendus capables d'envisager l'avenir... Jésus a permis à la Samaritaine de se détacher du passé. Il lui a ouvert un nouvel avenir – ainsi qu'à la communauté des Samaritains<sup>7</sup>.

Le récit est une illustration de la pédagogie de Jésus à travers ses rapports avec cette femme marginalisée de Samarie. Jésus voit en cette femme une personne qui mérite le respect, et ce malgré le fait qu'elle soit une « pécheresse ». Jésus part des réalités humaines – la soif, la famille, la religion – et amène lentement la femme à prendre conscience de sa dignité de fille de Dieu, d'un Dieu aimant, et à reconnaître qui est Jésus. Cette nouvelle prise de conscience fait d'elle une missionnaire parmi ses compatriotes samaritains. Jésus ne porte pas de jugement sur le statut social de la femme. Au contraire, il la réintègre au cœur de la société, non plus comme une paria mais comme une missionnaire qui témoigne parmi les siens que Jésus est le Sauveur du monde.

### **Jn 5,2-16 : Le paralytique de la piscine de Bethzatha**

Parmi les nombreux invalides – aveugles, boiteux et paralysés – l'évangéliste choisit un homme qui était malade depuis trente-huit ans. Cet homme attire l'attention de Jésus parce qu'il sait qu'il est là depuis longtemps. Jésus ouvre le dialogue par une question : « Veux-tu être guéri ? ». Le malade lui répond : « Seigneur, je n'ai personne pour me plonger dans la piscine au moment où l'eau bouillonne ; et pendant que j'y vais, un autre descend avant moi » (vv. 6-7). L'homme n'a personne pour l'aider à entrer dans l'eau. Cet homme paralysé est le portrait d'une personne totalement découragée et déprimée. Il se trouve dans une situation totalement déses-

<sup>5</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>6</sup> Earl Palmer, *The Intimate Gospel: Studies in John* (Waco, TX: Word, 1978), 54.

<sup>7</sup> William Barclay, *The Gospel of John* (vol. 1; Philadelphia, PN: Westminster, 1975), 172.

pérée. Nous avons là un autre membre marginalisé de la communauté juive de l'époque. Personne ne le remarque et personne ne lui offre son aide. Les Juifs ne prennent conscience de sa présence que lorsqu'il est guéri, parce qu'il enfreint la loi en portant son brancard le jour du sabbat.

Jésus soigne la maladie chronique du désespoir et de la dépression. Mais ce faisant, en guérissant le paralytique, il entre en conflit avec les Juifs (v. 16). Ce récit nous présente deux formes de réponses, deux attitudes face à une personne qui est marginalisée par la société. Alors que Jésus se préoccupe de rendre la santé à l'homme paralysé, les Juifs se préoccupent davantage de l'observance de la loi du sabbat. Pour les Juifs, la loi du sabbat passe avant les personnes.

### **Jn 7,53-8,11 : La femme accusée d'adultère<sup>8</sup>**

Les scribes et les Pharisiens amenèrent à Jésus une femme qui, selon leurs dires, avait été prise en flagrant délit d'adultère. Comme en Jean 4, la femme n'a pas de nom. Elle est simplement identifiée par son péché – l'adultère. Les scribes et les Pharisiens ne la considèrent pas comme une personne ayant des sentiments et une dignité. Barclay explique qu'elle « n'était qu'un pion dans la stratégie qu'ils avaient mise en place pour en finir avec Jésus »<sup>9</sup>. Leur déclaration, « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère » (8, 4), implique que des témoins (eux-mêmes ?) étaient présents et ont vu l'acte. Mais où est l'homme ? Pourquoi n'ont-ils amené que la femme sur la place publique ? La loi mosaïque ordonne que « lorsqu'un homme commet adultère avec la femme de son prochain, cet homme adultère et cette femme seront mis à mort »<sup>10</sup>. Leon Morris pense que, « S'ils ont dû appliquer la loi, des dispositions ont dans doute été prises pour que l'homme puisse s'échapper »<sup>11</sup>. Les scribes et les pharisiens ne considèrent pas la femme prise en flagrant délit d'adultère comme une personne, mais comme une chose, un instrument leur permettant de formuler une accusation contre Jésus. Jésus les ignore tout simplement. Il se baisse et se met à écrire avec son doigt sur le sol.

La première réponse de Jésus aux accusateurs de la femme est le silence. Palmer décrit ce silence comme « éprouvant et impressionnant, le premier signe que nous avons dans ce récit de l'autorité de Jésus Christ »<sup>12</sup>. Raymond Brown explique que « la représentation de Jésus en juge serein a toute la majesté que l'on peut attendre de Jean »<sup>13</sup>. Comme les scribes et les pharisiens persistent à l'interroger, Jésus se redresse et leur dit : « Celui d'entre vous qui est sans péché, qu'il soit le premier à lui jeter une pierre » (v. 7). Ces paroles font taire les accusateurs de la femme. « Ils s'en allaient un par un, en commençant par les plus âgés et Jésus resta seul avec la femme toujours là au milieu » (v. 9). Jésus reste seul avec la femme. Comme l'a magnifiquement décrit saint Augustin : « Il ne resta seulement que deux : la misère et la miséricorde »<sup>14</sup>. Plutôt que de demander à la femme qu'elle s'explique sur ce dont elle était accusée, Jésus s'enquiert de ses accusateurs : « Femme, où sont-ils donc ? Personne ne t'a condamnée ? » (v. 10).

La femme est restée à attendre le verdict, qui s'est avéré être une proclamation de la miséricorde de Dieu : « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, et désormais ne pèche plus » (v. 11). Cet épisode confirme la tradition synoptique selon laquelle Jésus est venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs. Jésus est venu chercher et sauver ceux qui étaient perdus (Lc 19,10 // Mt 9,13 // Mc 2,17).

<sup>8</sup> La plupart des manuscrits anciens omettent Jean 7, 53 – 8, 11. Pour une explication détaillée sur l'origine de cette péricope johannique, voir Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Biblia-Druck, 1975) 219-22.

<sup>9</sup> Barclay, vol. 2, 5.

<sup>10</sup> Lv 20, 10 et Dt 22, 22s.

<sup>11</sup> Leon Morris, *The Gospel According to John. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971), 885.

<sup>12</sup> Palmer, 86.

<sup>13</sup> Raymond Brown, *The Gospel According to John, XIII-XXI*, AB (New York: Doubleday, 1970), 71.

<sup>14</sup> « Relicti sunt duo, misera et misericordia », in Jo. XXXIII, 5, *Corpus Christianorum*, 309.



Ce récit est une nouvelle illustration de la façon dont Jésus traite les membres marginalisés et exclus de la société. Jésus les traite avec compassion, et non en les condamnant, comme le font les scribes et les pharisiens. Jésus offre le pardon, qui va de pair avec l'obligation de se garder du péché à l'avenir.

### Jn 9,1-34 : L'aveugle de naissance

Le récit de la femme accusée d'adultère est suivi par celui de la guérison d'un homme aveugle de naissance. Dans ce récit, nous avons plusieurs personnages qui réagissent diversement à la guérison de l'aveugle. Nous avons tout d'abord les disciples qui demandent à Jésus : « Rabbi, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » (v. 2). Cette question met en évidence la croyance répandue chez les Juifs selon laquelle la maladie – comme la cécité – était une conséquence du péché. Ainsi, soit l'aveugle, soit ses parents étaient présumés pécheurs. La réponse de Jésus a dû surprendre les disciples : « Ni lui, ni ses parents n'ont péché. Mais c'était pour que les œuvres de Dieu se manifestent en lui » (v. 3). Après cela, Jésus pose un geste et donne une instruction : il crache sur le sol, fait de la boue avec sa salive, et l'applique sur les yeux de l'aveugle ; puis il lui dit d'aller se laver à la piscine de Siloé. Après avoir suivi les instructions de Jésus, l'aveugle de naissance revient guéri, il voit. Le verset 8 décrit cet homme comme un « mendiant ». Incapable de travailler à cause de sa cécité, il dépend de l'aumône des gens pour vivre.

Les commentateurs divergent dans leur interprétation de la guérison de l'aveugle. Barclay voit dans ce récit deux « grands principes éternels » : 1) Jésus n'essaie pas d'expliquer le lien entre péché et souffrance ; la maladie dont est affligé cet homme lui est venue pour lui donner l'occasion de montrer ce que Dieu est capable de faire ; 2) En aidant ceux qui sont en difficulté ou qui souffrent, nous pouvons manifester aux autres la gloire de Dieu<sup>15</sup>. James McPolin considère la guérison physique de l'aveugle comme le signe que Jésus, qui est la « lumière du monde », est celui qui ouvre les yeux de la foi<sup>16</sup>. Pour Schnackenburg, ce récit reflète la controverse entre Juifs et chrétiens à l'époque de l'évangéliste<sup>17</sup>.



Ensuite, nous avons les parents de l'aveugle. Le verset 22 rapporte que les parents de l'aveugle de naissance « avaient peur des Juifs. En effet, ceux-ci s'étaient déjà mis d'accord pour exclure de leurs assemblées tous ceux qui déclareraient publiquement que Jésus est le Christ ». La réaction des parents, c'est la peur. Il n'est pas mentionné qu'ils se sont réjouis de la guérison de leur fils.

Enfin, il y a les Juifs. Ils injurient l'homme guéri de sa cécité (v. 28) lorsque celui-ci leur demande s'ils veulent eux aussi devenir les disciples de Jésus (v. 27). Malgré son témoignage (v. 30-33), les Juifs sont indignés et le chassent.

<sup>15</sup> Barclay, 29.

<sup>16</sup> James McPolin, *John* (Pasay, Metro Manila: St. Paul, 1979), 135.

<sup>17</sup> Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to Saint John*, vol. 2 (New York: Crossroads, 1969), 246.



Nous avons là une nouvelle illustration des différentes formes de réponse apportées aux pauvres et aux exclus à l'époque de l'évangéliste Jean. Alors que les disciples de Jésus considèrent que la cécité de cet homme est la conséquence de son péché, Jésus quant à lui, répond à son besoin de guérison en lui rendant la vue. Pour Jésus, la maladie est une occasion de manifester la gloire de Dieu. Les parents de l'aveugle ne pouvaient pas être reconnaissants, ni se réjouir de la guérison de leur fils car ils craignaient des autorités juives. Quant aux Juifs, ils accordent plus d'importance à l'observance du sabbat qu'à la guérison de l'aveugle. Pour eux, un homme de Dieu se reconnaît à son observance fidèle du sabbat.

### **Jn 12,1-8 : L'onction de Béthanie**

Au cours d'un dîner chez Lazare, sa sœur Marie « prit une livre d'un parfum de nard pur, de grand prix ; elle oignit les pieds de Jésus, les essuya avec ses cheveux, et la maison fut remplie de l'odeur du parfum » (v. 1-3). Le geste par lequel Marie rend hommage à Jésus, scandalise Judas, le disciple que l'évangéliste décrit comme « celui-là même qui allait livrer [Jésus] » (v. 4). Dans les Évangiles synoptiques (Mt 26,6-13 // Mc 14,3-9), il n'est pas fait mention de Judas Iscariote. La version de Matthieu est la suivante : « Voyant cela, les disciples s'indignèrent en disant : 'À quoi bon ce gaspillage ? On aurait pu, en effet, vendre ce parfum pour beaucoup d'argent, que l'on aurait donné à des pauvres' » (Mt 26,8-9). Marc, cependant, est plus général : « Or, de leur côté, quelques-uns s'indignaient : 'À quoi bon gaspiller ce parfum ? On aurait pu, en effet, le vendre pour plus de trois cents pièces d'argent, que l'on aurait données aux pauvres'. Et ils la rudoyaient » (Mc 14,4-5). Jean ouvre une parenthèse au verset 6 : « Il parla ainsi, non par souci des pauvres, mais parce que c'était un voleur : comme il tenait la bourse commune, il prenait ce que l'on y mettait ». Alors que les évangélistes Matthieu et Marc ne mentionnent aucun autre motif que celui d'aider les pauvres, l'évangéliste Jean note l'égoïsme de Judas, qui veut garder l'argent pour lui.

Jésus reprend Judas : « Laisse-la observer cet usage en vue du jour de mon ensevelissement ! Des pauvres, vous en aurez toujours avec vous, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours » (vv. 7-8). Dom Bernard Orchard voit dans cette déclaration une référence à l'imminence de la mort de Jésus<sup>18</sup>. Selon Kevin Quast, « Le moment de l'ensevelissement de Jésus est arrivé et il est prêt maintenant. Sa mort sera, à son tour, au service de tous, y compris des pauvres »<sup>19</sup>. Teresa Okure explique que l'onction est « le dernier acte de charité envers Jésus ». Dans le judaïsme, l'ensevelissement des morts est considéré comme l'une des plus importantes œuvres de charité, avant même l'aumône. L'onction a été faite à Jésus une fois pour toutes alors qu'il y aura toujours la possibilité de faire l'aumône aux pauvres<sup>20</sup>. On a toujours la possibilité de donner de l'argent aux pauvres à tout moment, mais c'est maintenant qu'il faut faire preuve de bonté envers Jésus.

Il peut sembler étrange que Jésus ne se soucie apparemment pas des pauvres ici. Au cours du dernier repas, Jean rapporte que, lorsque Jésus dit à Judas de faire rapidement ce qu'il a à faire (13, 27b), « certains pensèrent que, comme Judas tenait la bourse commune, Jésus voulait lui dire d'acheter ce qu'il fallait pour la fête, ou de donner quelque chose aux pauvres » (13, 29). Cela montre que Jésus avait bien le souci des pauvres.

Judas cache derrière l'expression de son souci des pauvres, un intérêt tout autre et plus immédiat : il veut l'argent pour lui-même. Judas avait apparemment de bonnes intentions. Mais l'évangéliste nous révèle ses intentions cachées. Il se cache derrière les pauvres, il se sert des pauvres pour arriver à ses fins.

<sup>18</sup> Bernard Orchard, ed., *A Catholic Commentary on Holy Scripture* (London: Thomas Nelson and Sons, 1952), 1002.

<sup>19</sup> Kevin Quast, *Reading the Gospel of John: An Introduction* (New York: Paulist Press, 1991), 88.

<sup>20</sup> Teresa Okure, "John," in *The International Bible Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century*, ed. William R. Farmer, et al. (Quezon /city: Claretian, 1998), 1484.

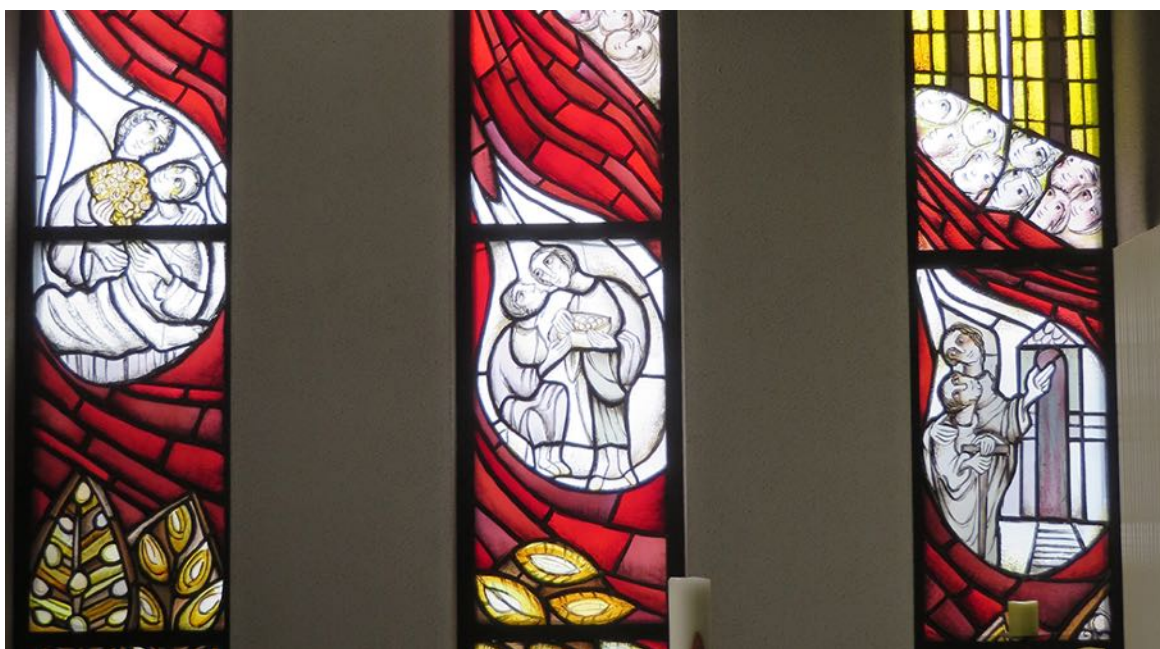
### En résumé

Notre brève analyse de ces textes de l'Évangile de Jean, nous donne quelques indications sur les différentes attitudes que l'on trouve dans la Bible envers les pauvres et les exclus. Dans l'épisode du paralytique de la piscine de Bethzatha et dans celui de l'aveugle de naissance, les Juifs se sont montrés indifférents avant et même après que Jésus ne les ait guéris. Ces malades sont marginalisés par les Juifs. Lorsqu'ils recouvrent la santé, les Juifs ont du mal à les accepter car leur guérison a eu lieu un jour de sabbat.

La femme accusée d'adultère est condamnée par les Juifs sans avoir droit à un procès équitable. Judas, le disciple responsable de la bourse commune, critique Marie pour avoir fait preuve d'extravagance en oignant Jésus d'un parfum coûteux. Judas semble vouloir que cet argent soit donné aux pauvres, mais il convoite, en fait, l'argent pour lui-même. On a là un exemple clair d'une exploitation des pauvres à des fins égoïstes.

Dans tous les récits que nous avons analysés, nous voyons que, dans la manière dont il traite les pauvres et les exclus, Jésus va au-delà de l'observance du sabbat et de la loi mosaïque sur l'adultère. Ceux que les Juifs marginalisent et considèrent comme de pauvres pécheurs – comme la Samaritaine, le paralytique, l'aveugle de naissance et la femme accusée d'adultère – sont ceux-là mêmes qui gagnent le respect et la compassion de Jésus. Leur rencontre avec Jésus leur apporte une guérison physique certes, mais elle les transforme aussi.

L'évangéliste Jean nous a présenté trois types de d'attitudes envers les pauvres et les exclus. La première nous montre que Jésus traite les pauvres et les marginaux avec compassion et amour parce que ce sont des personnes qui ont une dignité et qui méritent le respect. Jésus voit non seulement ce que la personne a été, mais surtout ce qu'elle est appelée à être. La personne passe avant le statut social et les lois. Jésus encourage les pécheurs et les exclus à découvrir en eux-mêmes le potentiel qu'ils ont pour devenir des hommes et des femmes de bien, des hommes et des femmes qui ont un rôle à jouer dans la société. La deuxième attitude est personnifiée par les Juifs, les pharisiens et les scribes, qui traitent les pauvres et les exclus avec mépris parce qu'ils sont davantage préoccupés de l'observance de la loi mosaïque que du bien-être de la personne. La troisième attitude est celle de Judas dont le souci des pauvres est motivé par un intérêt égoïste.



### Quelles réponses pour aujourd'hui ?

Après avoir examiné les réponses bibliques qui sont données aux pauvres et aux exclus, telles qu'on les trouve dans l'Évangile de Jean, et pris en compte l'interrogation soulevée par Hoppe, nous sommes maintenant confrontés à la question de savoir quelle doit être notre réponse. La situation mondiale actuelle n'est pas meilleure que celle de l'époque biblique. Le défi qui nous attend est encore plus grand qu'auparavant.

Notre monde qui souffre réclame des chrétiens plus engagés auprès des pauvres et des exclus, solidaires avec les économiquement pauvres, les malades et les exclus. Les personnes et les communautés de foi sont appelées à faire preuve de compassion, de simplicité et de solidarité envers les pauvres et les exclus. Les pauvres et les exclus devraient être à l'ordre du jour de toute communauté de foi. Ce que vivent les pauvres et les exclus dans notre société est une « métaphore appropriée du besoin universel de salut »<sup>21</sup>. Nous ne devons pas chercher les réponses à ces appels à l'extérieur. Si nous voulons que les choses changent, le changement doit commencer en nous et entre nous. Comme le dit la chanson, « Que la paix règne sur terre et qu'elle commence en moi ».

Quelle sera notre réponse ? Sera-t-elle celle de Jésus envers la Samaritaine, la femme accusée d'adultère, l'homme paralysé et l'aveugle de naissance ? Ou bien celle des Juifs, des scribes et des pharisiens, qui ont traité ces gens avec mépris et les ont condamnés ? Ou encore celle de Judas et de sa fausse préoccupation pour les pauvres qui était motivée par un intérêt égoïste, comme on le voit dans le récit de l'onction de Jésus par Marie ?

Vous et moi devons faire un choix.



---

<sup>21</sup> Hoppe, 171.

## La lettre aux Romains face à la crise économique néolibérale et au dialogue interculturel

ELSA TAMEZ\*

### Introduction

La lettre aux Romains est généralement utilisée pour fonder des aspects doctrinaux de la tradition chrétienne. On oublie souvent, pourtant, que c'est une lettre qui a été écrite dans une situation particulière et qui s'adresse à une communauté déterminée. Étant donné que les premiers chapitres de la lettre abordent des thèmes fondamentaux pour les chrétiens – tels que le péché, le salut, la foi, la grâce, la loi, l'élection, etc. – il est facile de se lancer dans des discussions abstraites hors de tout contexte. De fait, les commentaires classiques ont contribué à renforcer cette approche théologique décontextualisée.

La seconde partie de la lettre, quant à elle, contient des exhortations et aborde des situations concrètes extrêmement importantes. Pourtant, c'est comme si la première partie, du fait de son poids dans la tradition chrétienne, avait éclipsé cette seconde partie, laissant même de côté une des principales motivations qui, selon des études récentes, amenèrent Paul à écrire aux communautés chrétiennes de Rome : son voyage en Espagne.

Fort heureusement les études actuelles penchent chaque fois davantage en faveur d'une prise en compte de la situation spécifique des communautés de Rome. Cela nous amène à redécouvrir des aspects laissés de côté dans la lecture traditionnelle des notions théologiques mentionnées plus haut. Parmi ces précieuses contributions citons pour exemple celles de Neil Elliott<sup>1</sup>, de Richard Horsley<sup>2</sup> et de Robert Jewett<sup>3</sup>.

Dans cet article, nous allons présenter de manière très générale quelques-unes des études de la lettre aux Romains que nous croyons pertinentes pour un contexte comme celui de l'Amérique Latine, pauvre, religieux, pluriculturel et soumis à un système d'économie de marché. Mais auparavant nous aborderons quelques questions préliminaires et nous terminerons avec quelques aspects problématiques de la lettre. Dans notre article paru dans la revue *RIBLA* 20, « ¿Cómo entender la carta a los Romanos? », nous nous sommes surtout attachée à donner des pistes pédagogiques pour une lecture contextualisée de la lettre. Nous avons mis l'accent sur le péché de l'injustice et sur la justice de Dieu relue à partir de l'exclusion. Dans cet article nous revenons sur ce qui est fondamental dans ces postulats, mais nous approfondissons le conflit interculturel interne aux communautés chrétiennes de Rome et nous reprenons le péché structurel à la lumière de la crise économique actuelle. Concernant l'intention de *La lettre aux Ro-*

---

\* Elsa Tamez est mexicaine-costaricaine, résidant en Colombie. Elle est professeur émérite de l'Université biblique latino-américaine et consultante pour la traduction auprès de l'Alliance biblique universelle. Elle a obtenu son doctorat en théologie à l'Université de Lausanne en Suisse et son diplôme en littérature et linguistique à l'Université nationale au Costa Rica. Ses nombreuses publications comprennent des livres et articles sur la lecture contextuelle de la Bible et sur la lecture féministe de la Bible. Ces dernières années elle a travaillé comme consultante pour la traduction en langage gestuel. Pour son travail herméneutique elle a été récompensée par plusieurs prix. – La présente article fut publié d'abord en espagnol (*RIBLA*#62, 2009, n.1, p. 86-95).

<sup>1</sup> Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (New York: Orbis Books, 1994).

<sup>2</sup> Richard Horsley (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2004); *idem* (ed.), *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1997); *idem* (ed.), *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000).

<sup>3</sup> Robert Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 2007).



*mains* j'emprunte à Jewett dans son récent, excellent et volumineux commentaire de la lettre aux Romains.

### Questions préliminaires fondamentales

Il y a un consensus sur le fait que la lettre aux Romains a été écrite à Corinthe au printemps 57. On s'accorde aussi sur le fait que la personne chargée de porter la lettre est Phébée, diaconesse de l'Église de Cencrées, un des ports de Corinthe, et bienfaitrice de plusieurs chrétiens dont Paul. Tertius, comme il le dit lui-même, a écrit la lettre qui lui a été dictée par Paul. Selon Jewett, il est très probable qu'il ait accompagné Phébée pour en donner lecture aux différentes communautés de Rome.

Son style est essentiellement rhétorique. Il est compliqué de définir précisément à quel genre de rhétorique il appartient : on a proposé le genre délibératif à cause des exhortations et le genre judiciaire à cause de son langage forensique. Il nous semble intéressant, cependant, que Jewett propose, quant à lui, le genre démonstratif car le discours présente un ton diplomatique, à cause précisément de la situation tendue dans laquelle se trouve Paul face à la hiérarchie de l'Église de Jérusalem, en particulier parce qu'il a besoin de l'appui des communautés romaines pour porter l'Évangile en Espagne<sup>4</sup>.

Si nous comparons entre elles les lettres authentiques de Paul, nous notons une certaine différence en ce qui concerne la lettre aux Romains, y compris dans la façon de traiter les destinataires. Dans les Galates, la discussion porte sur la question de la loi et de la justification par la foi, mais le discours rhétorique est différent. La lettre aux Romains est plus longue et, à la différence des autres lettres, excepté la lettre aux Galates, elle consacre de longs chapitres ininterrompus à des thèmes théologiques.

La façon de s'adresser aux destinataires – et nous insistons sur ce point – est différente dans la lettre aux Romains. Cela s'explique par le fait que Paul s'adresse à des communautés qu'il ne connaît pas personnellement car il ne les a pas fondées. Son style rhétorique est assez diplomatique. De plus il se trouve dans une situation qui demande beaucoup de fermeté dans la façon de dire les choses.

Les raisons qui le conduisent à écrire de cette manière sont variées, outre le fait qu'il n'a pas d'autorité apostolique comme dans les autres communautés, puisqu'il n'en est pas le fondateur. L'auteur a en vue ses prochains voyages à Jérusalem (Rm 15,25), à Rome (15,24) et en Espagne (15,24). Il prévoit d'aller à Jérusalem pour y laisser le fruit de la collecte pour les pauvres, qu'il a recueillie en Asie Mineure (15,26). Cependant sa relation avec la hiérarchie est tendue à cause de sa position, trop polémique pour les juifs, concernant l'accueil des païens – sans leur imposer la circoncision ni l'observation de la loi de Moïse. Paul sait que les communautés de Rome ont été fondées par des gens venus de Jérusalem ; il veut donc gagner la confiance de la communauté en expliquant bien sa position sur l'égalité de tous les peuples devant Dieu (voir Rm 1-8).



<sup>4</sup> Jewett, *Romans* (p. 42 et suiv.) analyse le genre démonstratif et observe également une proximité avec les discours parénétiques et judiciaires qui sont aussi présents dans la lettre.

Par ailleurs, Paul sait aussi qu'il existe, au sein des communautés chrétiennes romaines, une sorte de discrimination « à l'envers » : les païens convertis, majoritaires du fait de l'expulsion des juifs par un décret de Claude, discriminent les juifs convertis parce que ceux-ci conservent certaines coutumes venant du judaïsme, en relation avec les aliments et les fêtes (14,1-15,23). C'est pourquoi il consacre une bonne partie de sa lettre à expliquer sa position afin qu'il n'y ait pas de malentendus ; je me réfère à sa position concernant l'intégration de tous, juifs et païens, en tant que peuples égaux devant Dieu.

La situation dans laquelle se trouve Paul est délicate et c'est pourquoi il supplie, d'une manière assez solennelle, les destinataires de Rome afin qu'au nom du Seigneur et pour l'amour de l'Esprit Saint ils prient pour lui, pour que la collecte soit acceptée par les « incrédules de Jérusalem » (15,31).

Mais, selon Jewett, le principal objectif de la lettre est, pour Paul, d'obtenir de l'aide pour son voyage missionnaire en Espagne. L'apôtre a besoin de trouver des contacts à Rome qui lui fournissent à leur tour des contacts en Espagne, où il n'y a pas de colonies juives et où l'on ne parle pas grec<sup>5</sup>. En Espagne, Paul ne peut pas suivre le modèle que nous présente le livre des Actes quant au processus de fondation des églises : à savoir, commencer avec des juifs, des prosélytes et des craignant-Dieu<sup>6</sup>, et terminer avec des juifs et des gentils convertis au christianisme. Paul a besoin de gens qui l'aident pour la traduction en latin et dans d'autres langues locales<sup>7</sup>. Les communautés chrétiennes de Rome sont pauvres, comme nous le verrons plus loin, et ne peuvent donc pas financer le voyage ; Jewett pense que Phébée, qui était une femme importante et riche, aurait été chargée de le financer, mais Paul avait néanmoins besoin de l'aval et du soutien des chrétiens de Rome pour lui fournir la logistique et les traducteurs<sup>8</sup>.

D'après l'étude de Peter Lampe, les destinataires de la lettre sont pauvres. Leur implantation géographique les trahit : ils vivent en majorité dans le quartier du Trastevere ou sur la Via Appia/Capena. Ces deux quartiers, et plus particulièrement le Trastevere, sont des endroits très insalubres, où arrivaient de partout des immigrants pauvres, des commerçants et des artisans. On trouve cependant trace de chrétiens qui se réunissaient ailleurs, dans des quartiers plus aisés, mais ils étaient une minorité<sup>9</sup>.

Au Trastevere se concentraient les juifs qui étaient arrivés de Jérusalem. Les habitants de ces quartiers étaient de différentes cultures et observaient leurs propres coutumes culturelles et religieuses. D'après les fouilles archéologiques, c'est là que les communautés chrétiennes se réunissaient. Comme le souligne Jewett<sup>10</sup>, cela nous donne une vision différente de celle que nous avons d'autres communautés fondées par Paul en Asie qui, elles, pouvaient compter sur un bienfaiteur qui soutenait financièrement l'église et prêtait sa maison pour les réunions liturgiques. Ici il n'y a pas de maisons (*oikos* ou *domus*), mais des immeubles de 3 à 5 étages (*insula*), construits le plus souvent en bois, avec des logements empilés les uns sur les autres, sans cour intérieure, sans couloirs, sans eau potable ni toilettes. Les gens payaient un loyer. Ce qui signifie que les chrétiens pouvaient très bien se réunir dans l'un de ces appartements, et dans ce cas chacun devait apporter sa contribution à la cène eucharistique et aux projets communautaires. Au rez-de-chaussée il y avait des petits commerces dans lesquels les chrétiens pouvaient tout aussi bien se réunir à 10 ou 20 personnes.

Sur le plan culturel, les destinataires de la lettre sont en majorité des gentils. Il en est fait mention à plusieurs endroits. Il y a aussi des juifs convertis, et très probablement des prosélytes et des craignant-Dieu convertis au christianisme. Les relations entre ces groupes, provenant

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 74 et suiv.

<sup>6</sup> Les prosélytes sont ces païens qui se convertissent au judaïsme, qui sont circoncis et qui observent la loi de Moïse ; les craignant-Dieu sont ceux qui se convertissent au judaïsme mais qui ne sont pas circoncis.

<sup>7</sup> Jewett, *Romans*, p. 79.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 89 et suiv.

<sup>9</sup> Cf. Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (Tübingen: JCB Mohr-Paul Siebeck, 1987); Elsa Tamez, *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluidos* (San José: DEI, 1990), p. 109 et suiv.

<sup>10</sup> Jewett, *Romans*, p. 64 et suiv.

d'univers culturels différents, génèrent des tensions et des discriminations entre les membres de ces communautés. Il est possible que beaucoup de juifs, en particulier les leaders, aient été expulsés par le décret de Claude en 49 (cf. Ac 18,2) et les gentils ont alors pris leur place et pris le leadership ; les conflits ont surgi au retour des premiers.

Ces conflits étaient sans doute assez graves car Paul en eut connaissance alors qu'il vivait à Corinthe. Il cherche alors à aider les membres des communautés à s'accueillir mutuellement, dans le respect et l'harmonie. C'est le problème le plus manifeste et le plus concret que nous observons dans la lettre, à l'intérieur de la communauté, et qui nous donne des pistes pour une relecture à la lumière de la diversité culturelle que nous vivons aujourd'hui, dans tous les pays, du fait des flux migratoires.

La thèse de la lettre est que tous les peuples sont égaux devant Dieu. Il n'y a pas de préférences : de même que tous sont pécheurs, y compris ceux qui disposent d'une loi juste et sainte, tous également ont la possibilité de recevoir, comme un don, la justice de Dieu. Cette justice est une justice qui libère du péché, de la loi et de la mort. Ceux qui accueillent ce don, proclament un même Dieu, Père de fils libres, grâce à l'Esprit répandu dans les cœurs. Cette thèse est une bonne nouvelle pour les destinataires de Rome qui viennent de diverses cultures et sont issus d'un milieu pauvre.

### **Contribution de la lettre au processus populaire latino-américain**

Paul écrit à des communautés qui vivent dans la capitale de l'Empire romain. Elles vivent des conflits à cause de problèmes relationnels qui sont dus à des différences religieuses et culturelles ; de plus, en ce qui concerne leur milieu social, la majorité sont des pauvres. Ces caractéristiques qui sont propres aussi aux peuples d'Amérique Latine – des pays pauvres, où cohabitent différentes cultures et spiritualités, des pays soumis à un système économique néolibéral qui, avec la crise actuelle, cause beaucoup de dégâts – nous amènent à utiliser, pour le contexte latino-américain, les clés de lecture suivantes : accent mis sur le respect mutuel, mise en garde contre le péché structurel qui asservit et conduit à la ruine, et problème de l'obéissance aveugle à la loi sans aucun esprit critique. La lettre nous invite à vivre en ressuscités et à avancer dans la nouveauté de l'esprit. Nous partons donc d'un problème concret et quotidien de discrimination qui amènera Paul à postuler des affirmations théologiques universelles.

### **Nous accueillir avec nos différences**

Le chapitre 16, trop souvent oublié, est essentiel pour comprendre la diversité qui existe entre les membres des différentes communautés de Rome. Les noms, à eux seuls, permettent de se faire une idée du contexte culturel et économique. Nous trouvons des noms grecs, juifs et latins. La majorité des personnes (19) ont des noms grecs, ce qui dénote, selon les experts, un statut d'esclave ou d'affranchi, car c'était la coutume de donner à ces gens-là des noms grecs comme Hermas, Olympas, Persis, etc. ; mais il en va de même de certains noms latins, comme Julia par exemple (16,15) qui est utilisé aussi pour les esclaves, dans les maisons romaines. Il y a également des juifs qui utilisent des noms grecs, comme Andronicos et Hérodition, ou encore latins, comme Aquilas, Prisca, Junia et Rufus.

En plus des 26 noms d'hommes et de femmes qui apparaissent, Paul salue au moins cinq communautés distinctes : en 16,5a, Paul salue les personnes qui se réunissent dans la maison de Prisca et Aquilas ; en 16,10b, il salue la communauté des esclaves chrétiens d'Aristobule ; en 16,11b, celle des esclaves chrétiens de Narcisse ; en 16,14b, la communauté (les frères) qui est avec Asyncrite ; et en 16,15b, la communauté qui est avec Philologue, Julie et d'autres. Il nomme cette dernière « les saints », probablement parce que ses membres sont de culture juive.

Cette palette de noms nous révèle l'identité culturelle (juif/gentil) ainsi que le statut économique et social. Prisca et Aquilas, par le fait d'avoir une maison dans laquelle se réunit l'église,



ont sans doute une position sociale plus aisée, à la différence d'autres communautés, comme celle des esclaves, qui se réunissent dans des immeubles (*insula*)<sup>11</sup>.

Les tensions, entre et au sein des communautés, apparaissent clairement au chapitre 14 et en partie au chapitre 15. Il est fort probable qu'à cette époque (57 apr. J. C.) la tension à l'intérieur du judaïsme, entre ceux qui croyaient que Jésus était le Messie et ceux qui n'y croyaient pas, s'était tellement installée qu'ils étaient sur le point de se séparer en deux religions distinctes<sup>12</sup>. Paul essaie d'éviter cela en les exhortant à s'accueillir mutuellement sans exiger que l'autre change de position ou que les uns l'emportent sur les autres. Le problème qu'ils rencontrent très concrètement au quotidien est que certains mangent des aliments déterminés et observent des jours spéciaux (fêtes/dates particulières), pour des questions de tradition religieuse, tandis que d'autres ne font pas de distinction entre les aliments ni entre les jours du calendrier.



Il s'agit probablement de juifs (soit des prosélytes, soit des craignant-Dieu) chrétiens qui observaient encore certaines prescriptions de la loi de Moïse et de gentils qui ne se sentaient pas concernés par certaines coutumes. Ces derniers se considéraient forts tandis que les autres sont appelés faibles. Paul exhorte les forts à accueillir les faibles et demande aux faibles de ne pas juger les forts. En 14,3, il écrit : « Que celui qui mange ne méprise pas celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge pas celui qui mange, car Dieu l'a accueilli, lui aussi ». Dans la communauté on ne doit ni juger ni mépriser l'autre pour des questions de traditions ou de points de vue (14,10). Ce sont là des questions qui affaiblissent la communauté, qui la divise et qui font que le projet du Règne de Dieu n'apparaît pas avec clarté. C'est pourquoi Paul affirme : « Le royaume de Dieu ne consiste pas en des questions de nourriture ou de boisson ; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint » (14,17).

Les communautés vivant dans la capitale de l'Empire romain, doivent faire face à de nombreux problèmes comme la pauvreté, l'insécurité, les impôts, la discrimination de la part des citoyens romains, la

persécution à cause de leur refus de se soumettre au culte de l'empereur, etc. Tout cela affaiblit les communautés et porte préjudice au projet communautaire de Dieu. C'est pour cela qu'il faut encourager, tout ce qui contribue à la paix et à l'édification mutuelle, au sein de la communauté et dans les relations entre communautés (14,19).

Le premier pas, ce sont ceux qui sont appelés « forts » qui doivent le faire, eux qui se sentent libres de manger de tout ; ceux-ci, qui sont probablement des gentils ou des juifs chrétiens comme Paul, doivent s'abstenir de scandaliser ceux qui croient qu'il est mal de prendre certaines boissons (du vin) ou de manger certains aliments (de la viande) (14,20-21). Les personnes doivent passer avant la satisfaction personnelle. Mais l'exhortation vaut pour tous. Ceux qui ne

<sup>11</sup> Le fait qu'il dise « les gens de chez » signifie qu'ils sont les esclaves de quelqu'un.

<sup>12</sup> Cf. James Walters, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1993).



mangent pas de viande ni ne boivent de vin, ni ne célèbrent certaines dates, ne doivent pas non plus être critiqués. C'est pourquoi Paul résume ainsi son appel : « Accueillez-vous donc les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis pour la gloire de Dieu » (15,7).

Cette situation, liée à l'époque, que nous dit-elle à nous qui vivons aujourd'hui en Amérique Latine ? Une des tâches qui incombent aujourd'hui aux chrétiens est d'apprendre à vivre, au sein d'un monde globalisé, avec des chrétiens d'autres cultures et d'autres origines, qui ont en partage le même canon biblique, mais dont les traditions respectives diffèrent en ce qui concerne les pratiques – comme l'adoration, ou le style de vie. Les discussions qui sont centrées sur des détails de style de vie, ou qui se bornent à juger l'autre, ont pour conséquence non seulement de faire dépenser de l'énergie inutilement, mais encore de faire perdre de vue le projet de la communauté. Le texte de la lettre aux Romains, que nous examinons ici, enseigne cela entre autres choses. Mais nous devons aussi, nous les chrétiens, apprendre à vivre en dialogue permanent avec d'autres cultures qui confessent une autre religion et se réfèrent à un autre canon. La globalisation du monde actuel nous unit, et la lutte pour la justice, contre la violence et la dégradation de l'environnement, est une exigence qui doit nous conduire à dépasser les barrières confessionnelles. Et bien que la lettre aux Romains mette au dialogue interreligieux une certaine limite – celle de la foi en Jésus Christ – la création tout entière continue de gémir, attendant avec impatience la révélation non seulement des chrétiens de diverses cultures mais aussi des hommes et femmes de toutes religions.

L'humilité, le respect, l'ouverture, l'écoute, la connaissance de l'autre et la pratique de la justice sont les éléments fondamentaux du dialogue interreligieux. Un dialogue interculturel qui part du principe que la religion chrétienne est supérieure, n'est pas un dialogue. L'humilité est l'ingrédient indispensable de tout dialogue interreligieux. Une attitude d'ouverture sincère pour écouter, connaître et comprendre permet que le dialogue ne devienne pas une mascarade œcuménique officielle.

Si nous mettons en relation ce passage de Romains (14,1-15, 13) avec la première partie de la lettre qui parle de la justice de Dieu (Rm 1-8), partie sur laquelle nous reviendrons dans le point suivant, nous pouvons conclure que : 1) La justice de Dieu a été révélée à toutes les cultures ; aucune culture n'est parfaite. Tous les hommes et tous les peuples sans exception, sont esclaves, sous la domination de ce que Paul appelle le péché ; tous sont appelés à se perfectionner en vue du bien commun. 2) Pour que puisse s'établir un vrai dialogue interculturel nous devons toujours avoir présent à l'esprit le but qui nous unit, à savoir la recherche du bien commun. Les discussions ne doivent pas tourner autour des pratiques culturelles pour les critiquer et les mépriser, perdant ainsi de vue l'objectif. 3) nous devons accepter de relever le défi de vivre en solidarité avec des cultures minoritaires, exclues ou discriminées.

### **La cupidité qui mène à la mort et le péché structurel**

Il est important de nous accueillir mutuellement et de nous montrer solidaires entre pauvres de différentes cultures, opinions et spiritualités car nous vivons dans un système qui, selon Paul, conduit à la destruction de tous. Et ce système, Paul le nomme « péché ».

Plusieurs spécialistes ont commencé, dans les années 90, à établir un rapport entre la lettre aux Romains et l'Empire romain, et la lecture populaire en Amérique latine ne fait pas autre chose. La terminologie que nous trouvons dans la lettre et que nous considérons aujourd'hui comme profondément théologique, était utilisée dans l'antiquité méditerranéenne dans le langage courant ; évangile, sauveur, foi, fils de Dieu, seigneur, sont, nous le savons, des termes utilisés pour l'empereur qui était considéré comme étant de lignée divine. Souvenons-nous qu'il est divin fils de Dieu, seigneur et sauveur, et qu'il est celui qui a apporté la paix au monde<sup>13</sup>. De plus,

<sup>13</sup> Cf. la fameuse inscription de Priène qui loue l'empereur qui a mis fin à la guerre et qui a rétabli l'ordre et la paix. Selon cette stèle, la naissance du Divin Auguste était, pour le monde, le commencement de l'évangile de la paix.

le triomphe d'une guerre, la naissance d'un fils, l'anniversaire d'un empereur sont déclarés « évangiles ». Sur les pièces de monnaie, on peut lire *jus et fides* (justice et foi)<sup>14</sup>.

Tous ces termes sont utilisés par Paul dans sa lettre aux Romains, mais pour les appliquer à Jésus Christ. Ce n'est donc pas par hasard que Paul s'est adressé aux chrétiens de Rome de cette manière ; il savait que ses destinataires feraient immédiatement le lien. Dans sa thèse, Paul ne présente pas seulement la justice de Dieu comme indépendante de la loi mosaïque, il la présente aussi comme une justice différente de la justice romaine qui est celle d'un peuple expert en matière de lois.

Nous retrouvons alors deux aspects importants en lien avec le contexte du premier siècle : d'un côté, la justice de Dieu est offerte à tous les peuples sans distinction, c'est pourquoi il ne doit pas y avoir de discrimination envers les uns ou les autres ; et d'un autre côté, la justice de Dieu est différente de la justice de l'Empire romain qui se traduit dans ses lois et dans la fameuse *Pax Romana*. La justice de Dieu est pleine de grâce, elle ne juge pas en fonction des mérites, elle ne les exige pas non plus et elle favorise les exclus : la justice de Dieu est miséricorde.

Pour arriver à cette affirmation, Paul décrit, dans les trois premiers chapitres de sa lettre, ce qu'est le péché (*hamartia*). Le terme apparaît au singulier et il est personnifié (3,9). On parle du pouvoir qui asservit et qui conduit à la mort. C'est là un concept clé pour comprendre à la fois le système en vigueur dans l'Empire romain au premier siècle, et le système actuel de globalisation des politiques économiques néolibérales. Nous avons déjà parlé de ce sujet dans d'autres articles<sup>15</sup>.

Nous voulons y revenir ici brièvement, car nous vivons aujourd'hui une crise profonde du système néolibéral dont on peut voir les conséquences et qui entraîne la ruine d'un grand nombre de personnes, et pas seulement des pauvres. Le capitalisme sauvage, comme on le nomme, qui a creusé un fossé scandaleux entre les riches et les pauvres, est en train de toucher maintenant les classes moyennes et de se propager à tous les secteurs. Seule une justice différente, un modèle économique différent, peuvent aider à sortir de l'impasse dans laquelle nous a conduit le système du libre marché qui échappe à tout contrôle. La consigne du « sauve qui peut » prônée par un individualisme exacerbé, ne peut sauver personne, pas même celui qui voudrait se sauver.

Avant de parler du péché, Paul l'annonce en 1,18, en faisant allusion à l'inversion totale des valeurs qui régit le monde et qui est condamnée par Dieu : « La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et contre toute injustice des hommes qui, par leur injustice, font obstacle à la vérité ». Cette inversion, il en explique pas à pas les mécanismes depuis 1,19 jusque 3,9, en se référant aux pratiques injustes des êtres humains qui, mus par les désirs cupides de leur cœur (*epithumia*), ont opéré une inversion des valeurs dans la société « en faisant, par leur injustice, obstacle à la vérité ».

La littérature sapientielle voit l'inversion dans le fait que si tout va très bien pour l'impie, pour le juste tout va mal. Pour Paul, selon la tradition sapientielle (Sg 13,1-9) et prophétique (Jr 22,13-16), tout cela est le fruit du refus du vrai Dieu ou de la vénération des idoles (1,23). Les pratiques révèlent la fausse connaissance de Dieu, car ces pratiques sont orientées par les désirs égoïstes et par la cupidité.

C'est sur ce dernier point que nous voulons nous concentrer : l'égoïsme et la cupidité en tant qu'éléments déclencheurs du péché structurel. Le péché structurel, qui est manifeste dans le système où les valeurs éthiques se sont inversées, s'est emparé de tous les habitants, de telle sorte qu'il ne suffit plus d'essayer de convaincre isolément les personnes et les cœurs que la cupidité n'apporte rien de bon.

Bien que le chaos systémique surgisse des désirs cupides, la solution ne passe pas par la conversion des cœurs mais, pour parler comme Paul, par la nouvelle création émanant d'une justice

<sup>14</sup> Sur cette terminologie voir Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza: estudio socio-económico de 1 Tesalonicenses* (Tesis doctoral; Buenos Aires: ISEDET, 1989); Elliott, *Liberating Paul*.

<sup>15</sup> Voir Elsa Tamez, « Libertad Neoliberal y libertad paulina », *Pasos* (1997) 79; eadem, « El Dios de la gracia versus el "dios" del mercado », *Concilium* 287 (2000) 139-48.

systémique : la justice de Dieu, c'est-à-dire la justice du Règne de Dieu, laquelle est révélée pour tous, pour les victimes comme pour les bourreaux. Car sous la domination du péché (*hamartia*) ou du système peccamineux, même ceux qui croient pouvoir se présenter comme justes devant Dieu grâce à leurs lois, ne le peuvent pas. Leurs pratiques les trahissent, car ils promulguent des lois comme celle de ne pas voler, et ils volent (2, 21).

Paul élabore son argumentation au chapitre 2 des Romains pour bien faire comprendre que les juifs, qui se considéraient libres de péché par le fait qu'ils avaient la loi de Moïse, étaient eux-aussi sous la loi du péché (2,2-29). En cela, Paul va plus loin que la littérature sapientielle puisqu'il conçoit le péché comme un pouvoir personnifié qui soumet tous les êtres humains, les bons comme les mauvais.

La cupidité incontrôlable, qui se manifeste principalement aujourd'hui dans les hypothèques immobilières, fut le détonateur qui a déclenché la crise financière mondiale la plus profonde des 79 dernières années. Le fait d'avoir de l'argent facile en spéculant, sans aucune règle éthique régulatrice, a des conséquences désastreuses qui, d'une certaine manière, entraînent le monde à sa perte<sup>16</sup>. On voit clairement, aujourd'hui plus que jamais, les conséquences d'un péché structurel qui est le fruit de la cupidité. Dans les années 90, les grandes entreprises et les personnes les plus riches de ce monde considéraient la cupidité (*greed*) comme une vertu ; aujourd'hui elles en subissent les conséquences : taux de chômage exorbitant, familles entières expulsées de leurs logements, insécurité, peur, suicides.

L'économiste Paul Krugman, Prix Nobel d'économie en 2008, affirme : « C'est un de ces moments où toute une philosophie a été discréditée. Ceux qui soutenaient que la cupidité était bonne et que les marchés devaient s'autoréguler, pâtissent aujourd'hui des conséquences de la catastrophe<sup>17</sup> ». Évoquant lui aussi la crise financière actuelle, le théologien Hans Kung affirme dans une entrevue : « Avec la cupidité, les êtres humains perdent leur 'âme', leur liberté, leur dignité, leur paix intérieure, et avec cela, tout ce qui les rend humains<sup>18</sup> ».



Au temps de l'Empire romain, la cupidité s'est manifestée de plusieurs manières, sous plusieurs formes : elle est à l'origine, en particulier, des guerres de conquêtes menées afin de prélever des impôts sur les peuples soumis, et de la concentration des terres au profit de l'élite. Mais à cette époque, on retrouvait cette cupidité aussi chez d'autres catégories de personnes, comme les investisseurs et les spéculateurs dans le secteur de l'habitat populaire.

<sup>16</sup> Pour une analyse de la situation actuelle, voir : Wim Dierckxsens, *La crisis mundial del siglo XXI: oportunidad de transición al postcapitalismo* (San José: DEI/Desde abajo, 2008).

<sup>17</sup> Interview réalisée par A. González et M.A. Noceda pour le journal *El País*, 15 mars 2009, Sevilla.

<sup>18</sup> *Bahianoticias.com*. Información ciudadana y solidaria, 23 de febrero del 2009.

Les communautés chrétiennes de Rome savaient très bien ce qu'était la cupidité car elles en souffraient au quotidien, à cause des impôts prélevés par l'Empire romain, par exemple, ou de l'exploitation des investisseurs privés dans la construction des logements. Dans les études qui ont été menées sur les *insulae* où vivaient les pauvres de Rome, il est souvent fait mention de la cupidité des propriétaires qui louaient les appartements. Dans d'autres quartiers plus aisés, il y avait de belles *insulae*, mais les *insulae* des quartiers pauvres étaient en général, comme nous l'avons déjà dit, des édifices avec de tout petits appartements empilés les uns sur les autres. Pour tirer parti du moindre espace, les investisseurs construisaient souvent sans cour intérieure, ni source de lumière, ni même de couloirs, au point que certains appartements étaient difficiles d'accès : il fallait en effet traverser plusieurs appartements avant d'arriver à l'appartement désiré. La cupidité poussait les propriétaires à utiliser des matériaux bon marché pour la construction et afin de faire un maximum de profit, ils allaient jusqu'à construire 5 voire 8 étages, alors que les immeubles se limitaient généralement à 3 ou 4 étages. Ce qui, bien entendu, provoquait des effondrements. Les constructions étaient en bois, c'est la raison pour laquelle les incendies étaient fréquents car on se servait de lampes à huile pour s'éclairer. Les incendies et les effondrements étaient une des principales causes de mortalité. Déjà, lorsque César était au pouvoir (49-44 av. J.C), il fallut décréter des lois pour encadrer ces constructions quant à leur hauteur et aux matériaux employés (la brique cuite). Mais là encore nous retrouvons la corruption et la spéculation des investisseurs car on dit que la véritable cause de l'incendie de Rome, dont Néron rejeta la faute sur les chrétiens, était d'éliminer les *insulae* insalubres afin de reconstruire la ville. La cupidité est un mal dont personne n'est exempt, car les bons comme les mauvais désirs du cœur font partie intégrante de la condition humaine. Et souvent, comme le reconnaît Paul, ce que l'on ne veut pas faire, on le fait ; et ce que l'on veut faire, n'est pas à notre portée (7,15). Cependant, l'apôtre insiste sur le fait que l'Esprit peut orienter le cœur vers les bons désirs convertis en bonnes œuvres (8,6 ; cf. Ga 5,22).

Paul parle du péché structurel comme d'une impasse dont on ne peut sortir que par l'intervention de la justice de Dieu. Face la crise actuelle, l'économiste Wim Dierckxsens affirme avec un certain optimisme que l'écroulement du système néolibéral est une opportunité pour repenser les relations économiques et réinventer de nouveaux styles de vie<sup>19</sup>.

### La grâce et la loi dans des mondes globalisés par des intérêts impérialistes

Un des apports majeurs de Paul, dans la lettre aux Romains comme dans celle aux Galates, est son analyse de la loi. Nous ne faisons que l'évoquer ici. Le sujet a pour origine son autocritique de la loi mosaïque : Paul a l'intention de préciser que l'accomplissement de la loi, aussi bonne soit-elle, ne peut sauver ni rendre juste. De sorte que ceux de culture juive comme les non-juifs sont égaux devant Dieu, car ils ont été soumis au péché et ils ont besoin d'une logique différente à celle de la loi pour remédier à la situation. Cette logique, Paul l'appelle la grâce, ou la foi, ou encore l'Esprit.

Dans son analyse, Paul va bien au-delà de la loi de Moïse ; il a présent à l'esprit son expérience négative avec cette loi mais aussi avec les lois romaines, car il voit, dans leur application, des actes d'injustice. Le chapitre 7 des Romains est une analyse, très importante et tout à fait d'actualité, de la logique de la loi. Pour une relecture de ce chapitre, je vous renvoie à mon article paru dans la revue *RIBLA* 51.

Dans ce chapitre à caractère explicatif [Rm 7], Paul traite essentiellement deux points concernant la loi. Les versets 7,7-13 expliquent la relation funeste qui existe entre le péché et la loi ainsi que l'anéantissement de la conscience qui en est la conséquence ; et les versets 7,14-24 décrivent la relation funeste entre le péché et la personne humaine. Dans les deux cas, le problème fondamental n'est ni la loi ni la personne, mais le péché structurel (*hamartia*) qui fait de la loi et des désirs humains ses instruments pour être efficace et affirmer son pouvoir destructeur et mortifère<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 40ss.

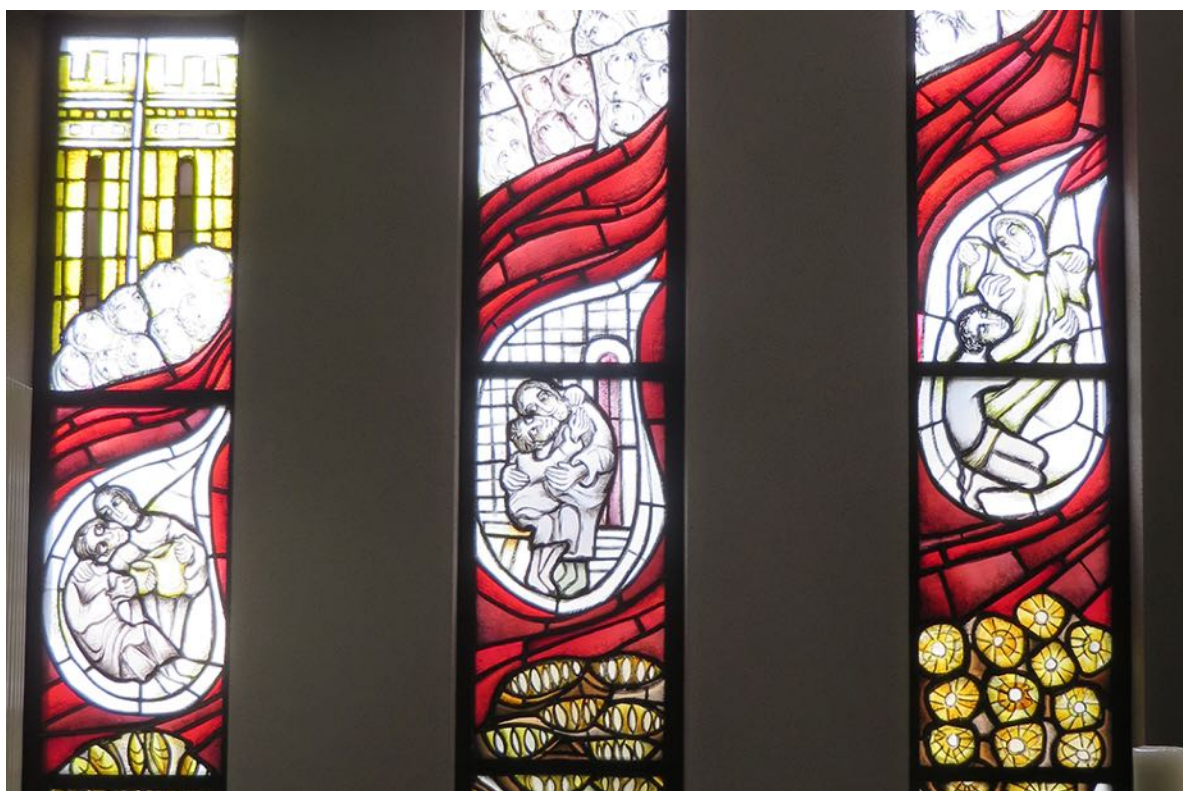
<sup>20</sup> Voir Elsa Tamez, « El sistema pecaminoso, la ley y los sujetos en Romanos 7,7-25 ».



Le thème devient pertinent précisément aujourd'hui, alors que nous traversons la crise d'un marché incontrôlé, c'est-à-dire qui n'admet pas d'interférence ou de régulation de la part de l'État. La loi du marché, telle qu'elle a été imposée par les économistes néolibéraux, est appliquée de manière irrationnelle, sans prendre en compte les circonstances ni les lieux. Cette irrationalité n'a eu d'autre résultat que d'exclure beaucoup de personnes qui n'étaient pas compétitives. Mais le chaos s'est encore aggravé par le fait de n'avoir pas régulé le marché et de n'avoir pas mis de limites à la cupidité des banquiers qui recevaient des hypothèques de maisons dont il était finalement impossible de rembourser les intérêts. Les propriétaires se retrouvèrent du jour au lendemain sans maison et avec une dette astronomique.

Cela, c'est ce qui arrive aujourd'hui à des millions de personnes qui, non seulement aux États-Unis mais aussi dans d'autres parties du monde, se retrouvent prisonnières de ce système néolibéral. Plus de 50% d'entre elles n'ont pas pu payer leur maison et des milliers d'autres ont déjà été expulsées par la loi. L'application de la loi dans l'expulsion de milliers de personnes, du fait de leur impossibilité de payer les mensualités, est une démonstration pathétique de ce que Paul affirme au sujet de la relation funeste entre le péché et la loi (7,13). Derrière chaque expulsion, chaque situation de chômage, il se vit une tragédie humaine. Le nouveau président des États-Unis, Barack Obama, est maintenant en train d'intervenir avec le Sénat et la Chambre des représentants pour exiger des contrôles. Mais il est trop tard.

Le chapitre 6 de la lettre aux Romains invite à vivre une nouvelle manière d'être humain, à se laisser guider davantage par le discernement en faveur de la vie des personnes et non de la loi, car la vie des personnes passe avant toute loi. La loi est bonne tant qu'elle est au service de la vie des personnes et des peuples.



### Rm 13,1-7

Ces sept versets posent un problème pour la relecture de la lettre, car Paul demande aux communautés chrétiennes d'être soumises aux autorités en place, en l'occurrence, l'Empire romain. Paul semble renier ce qu'il a dit au sujet du don de la libération de la loi du péché et de la mort. Senén Vidal résout le problème en affirmant qu'il s'agit là d'une interpolation non-

paulinienne<sup>21</sup>, puisqu'elle contredit les postulats de Paul. D'autres affirment que l'intention de ce texte est, entre autres et malgré toutes ses limites, de protéger les communautés fragilisées et persécutées à cause de leur refus de payer les impôts, ce qui les mettait à la merci de la cupidité des percepteurs<sup>22</sup>. Jewett considère que ce passage est de Paul, mais qu'il est contradictoire et paradoxal en ce sens qu'après avoir critiqué dans sa lettre le système fondé sur le patronage, le mérite et l'humiliation, Paul met tout cela de côté, et exhorte ici à se soumettre à l'empereur et aux autorités. Selon Jewett, cela vient du fait que Paul a besoin de toute l'aide du système pour pouvoir poursuivre sa mission en Espagne<sup>23</sup>. L'apôtre ne s'est jamais imaginé les répercussions catastrophiques que ce texte allait avoir au cours de l'histoire, surtout dans des régimes dictatoriaux.

## Conclusion

La lettre de Paul aux communautés de Rome n'est pas seulement pertinente pour les communautés de Rome, persécutées et en proie à des discriminations et à des conflits interculturels internes, elle est aussi un document éminemment actuel. Déjà dans les années 90, lorsque le monde a été recomposé et que la société de marché globalisée et néolibérale s'est imposée comme unique alternative, nous, théologiens et biblistes, avons entrevu les conséquences pour les exclus ; aujourd'hui, alors que s'ouvre la première décennie du XXI<sup>e</sup> siècle, cette critique redevient indispensable face à la catastrophe économique dont nous sommes tous témoins et victimes. On peut en dire autant au sujet des tensions interculturelles au sein des communautés chrétiennes romaines et de la nécessité impérieuse d'un dialogue interculturel au sein de notre Amérique Latine.



<sup>21</sup> Voir Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1996).

<sup>22</sup> Cf. Uwe Wegner, « Romanos 13,1-7: Los Cristianos y las autoridades: una lectura sociológica », *RIBLA* 4 (1989).

<sup>23</sup> Jewett, *Romans*, p. 803.

## Traduction de la Bible et herméneutique de la reconstruction

JEAN-CLAUDE LOBA-MKOLE\*

*Université de Pretoria*

### 1. Introduction

Jesse N. K. Mugambi demeure l'un des représentants les plus connus de la théologie de la reconstruction en Afrique. Le premier objectif de cet article est d'apprécier la contribution de Mugambi à la lumière d'autres écrits similaires, notamment ceux de l'école de théologie de Kinshasa et de Charles Villa-Vicencio. De manière générale, le paradigme de la reconstruction s'applique à tous les secteurs de la vie en Afrique, y compris aux ministères de l'Église dont la traduction de la Bible fait partie intégrante. C'est pourquoi le second objectif de cette étude sera de montrer ce que le paradigme de la reconstruction peut apporter à la traduction de la Bible et en quoi cette dernière peut contribuer à l'enrichir. Dans la première partie de cet article, on trouvera une présentation de quelques éléments de l'herméneutique de la reconstruction africaine et dans la seconde, une brève histoire de la traduction de la Bible en Afrique qui mettra en évidence l'apport de l'herméneutique de la reconstruction dans ce domaine. « L'Afrique » est comprise dans un sens géographique qui fait référence à la terre, au peuple et à la culture du continent qui porte ce nom. La conclusion reprendra, sous forme de synthèse, les résultats de la recherche.

### 2. L'herméneutique de la reconstruction

L'herméneutique de la reconstruction en Afrique est principalement associée au kenyan Jesse N. K. Mugambi, au sud-africain Villa-Vicencio et au congolais Kā Mana. Selon certains spécialistes, elle représente un nouveau courant de pensée né en 1990 sous le patronage de la *Conférence des Églises pour Toute l'Afrique* (CETA). L'herméneutique de la reconstruction prétend offrir une pensée alternative permettant de mobiliser des ressources pour reconstruire l'Afrique de « l'après-guerre froide » – un sujet qui n'a peut-être pas été traité de manière adéquate par les premiers paradigmes tels que celui de l'inculturation ou de la libération. Il semble cependant plus constructif de considérer l'inculturation, la libération et la reconstruction comme des tentatives spécifiques permettant de formuler une théologie contextuelle en Afrique. Ces paradigmes, pris individuellement ou ensemble, constituent une tâche inachevée dans la mesure où aucun d'entre eux ne peut prétendre offrir à lui seul une approche exhaustive et définitive de la réalité africaine. En outre, tous les trois visent le même but ultime, à savoir l'amélioration de la vie spirituelle et sociale en Afrique. Il n'est donc pas surprenant de trouver de nombreux recoupements dans leurs programmes et leurs expressions. Il est intéressant de noter que l'école de théologie de Kinshasa s'est confrontée à ces trois paradigmes, même si certains spécialistes associent Kinshasa avec la seule inculturation. La première partie de ce chapitre tentera de montrer comment l'école de théologie de Kinshasa articule ces trois paradigmes. La deuxième et la troisième parties exploreront respectivement la manière dont Charles Villa-Vicencio et Jesse N. K. Mugambi ont développé la théologie de la reconstruction.

---

\* Jean Claude Loba-Mkole (OP, STD, PhD) est conseiller mondial pour la traduction auprès de l'Alliance biblique universelle (Nairobi, Kenya) et chargé de recherche à l'Université libre de l'État (Bloemfontein, Afrique du Sud). Ses domaines de recherche couvrent l'exégèse du Nouveau Testament, l'étude de la traduction biblique (théories fonctionnalistes) et la critique canonique biblique. Ses outils herméneutiques préférés comprennent des paradigmes historico-critique, littéraires et culturels.



## 2.1 L'herméneutique de la reconstruction à l'école de théologie de Kinshasa

L'école de théologie de Kinshasa désigne un courant de pensée qui s'est développé parmi des universitaires de nationalité congolaise ou autre, à travers l'enseignement, la recherche ou l'engagement pastoral proposés au sein des Facultés catholiques de Kinshasa, depuis leur fondation en 1957. L'accent y a été mis sur la théologie contextuelle, avec une place particulière donnée à l'inculturation. L'école a puisé ce concept dans les ouvrages de quelques pionniers tels *La philosophie bantoue* de Placide Tempels (1948) et l'ouvrage collectif intitulé *Des prêtres noirs s'interrogent* (1956). Le terme « inculturation » désigne généralement le processus d'incarnation de l'Évangile dans une culture ainsi que l'évangélisation de la culture ou encore le dialogue constructif qui s'instaure entre les cultures bibliques, traditionnelles et contemporaines. *La Philosophie bantoue* et *Des prêtres noirs s'interrogent* sont des ouvrages qui plaident pour une évangélisation de l'Afrique qui s'attache à mettre en avant ses valeurs culturelles positives et à ne rejeter que ses valeurs négatives, plutôt qu'à dévaloriser la culture africaine dans son ensemble. Pour l'école de théologie de Kinshasa, le débat qui a eu lieu en 1960 entre Tharcisse Tshibangu (1960 :333-46) et Alfred Vanneste (1960 : 346-52), sur la question de la possibilité d'une théologie africaine, a marqué le point de départ plus académique de la théologie de l'inculturation en Afrique. En 1961, la Conférence épiscopale de la République Démocratique du Congo a adopté et présenté l'inculturation comme une option-clé de la pastorale de l'Église. Cette option envisageait que les églises locales puissent devenir autonomes au niveau des effectifs, de la théologie, de la liturgie et des finances. Une telle option a, sans surprise, permis de libérer tous les secteurs vitaux de la dépendance à l'égard des puissances extérieures. Dès lors, et à juste titre, l'école de théologie de Kinshasa a été présentée comme une théologie de l'inculturation et de la promotion-libération (Ngindu-Mushete 1989 :107 ; Bujo & Ilunga-Muya 2003/6:67). Plus récemment, un paradigme d'inculturation-libération est en cours d'élaboration avec de nouvelles intuitions reprises de l'exégèse biblique : en particulier de l'herméneutique biblique d'inculturation ou de l'exégèse et des médiations interculturelles (Matand 1998 :143-67 ; Cilumba 2001 ; Loba-Mkole 2005). Bien qu'il caractérise l'école théologique de Kinshasa, l'intérêt porté à la question de l'inculturation et de la promotion-libération dépasse le cadre de cette école, comme en témoignent les travaux d'autres théologiens africains (Bujo & Ilunga-Muya 2003/6).



L'herméneutique de la reconstruction, qui a fait son apparition au sein de l'école de théologie de Kinshasa avec le philosophe, théologien et prêtre catholique N. Tshiamalenga (1981 :71-80), a été relayée par une institution de l'Église catholique panafricaine, le Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM, 1985) et a trouvé un ardent défenseur en la personne du théologien luthérien Kā Mana (1993 ; 1994 ; 2000). Empruntant ce concept à



K. O. Apel and J. Habermas, Tshiamalenga définit la reconstruction comme une synthèse critique de diverses situations mises en mots, et d'un ensemble significatif de textes philosophiques à partir de collections préexistantes. Cela implique une déconstruction du sens reçu et sa reconstruction avec un sens enrichi. Tshiamalenga présente quatre moments ou étapes de la reconstruction, applicables à la philosophie africaine : (1) la sélection thématique, (2) la restitution fidèle et critique, (3) la reconstruction historique et/ou systématique, et (4) la production philosophique créatrice. La restitution fidèle et critique se réfère à une restitution authentique et rationnellement justifiée des traditions collectées. La reconstruction historique et/ou systématique nécessite de trouver un ensemble fédérateur, grâce à un choix judicieux d'un ou plusieurs concepts opérationnels. On parle de production philosophique créatrice lorsqu'un philosophe africain est capable de répondre aux grandes questions de l'humanité et de son destin en accord avec les sources africaines et universelles. Beaucoup de philosophes ont, dans le passé, pratiqué une reconstruction systématique similaire des philosophies ou des traditions. Cela vaut pour Platon avec la notion d'idées, Aristote avec la matière et la forme, Descartes avec les preuves, Kant avec le sujet transcendantal, Marx et Engels avec la lutte des classes, Tempels avec la force vitale, et Nyerere avec l'*Ujamaa*. Tshiamalenga lui-même a inventé la philosophie de la « bisoïté » qui est un néologisme forgé à partir du lingala *biso*, qui signifie « nous ». Celle-ci met en relief le primat absolu du « nous » sur le « je-tu ». À l'échelle mondiale, la « bisoïté » est systématiquement fondée sur la philosophie du langage (Apel et Habermas), mais elle a cependant une forte résonnance dans la philosophie africaine de la solidarité ou dans celle de l'*Ujamaa* de Nyerere. Pour Tshiamalenga, ce processus de reconstruction sémio-pragmatique peut aussi bien être étendu à la théologie africaine. Cela demande juste que cette dernière intègre dans sa recherche les quatre étapes essentielles, i.e. la sélection thématique, la restitution fidèle et critique, la reconstruction historique et/ou systématique, et la production philosophique créatrice.



Le système philosophique de la « bisoïté » de Tshiamalenga valorise l'éthique africaine traditionnelle, à savoir celle du groupe ethnique Luba (peuple d'Afrique Centrale établi principalement en République Démocratique du Congo). Cette éthique est définie en termes d'« éthique au regard de Dieu » et d'« éthique au regard de la société ». L'éthique au regard de Dieu sonde le cœur : ce qui offense Dieu c'est l'intention mauvaise plus que la matérialité des actions mauvaises. Les gens sont, cependant, davantage préoccupés par l'éthique au regard de la société. Cette éthique se résume à quatre grands crimes édictés par les ancêtres : tuer ou blesser quelqu'un, s'emparer des biens ou de la femme d'autrui, manger autrui dans un acte de sorcellerie, et, pour une femme, commettre l'adultère (1974 :184).

En 1985, le SCEAM a invité les chrétiens à s'engager dans la reconstruction du continent :

L'évangélisation sera possible et crédible dans la mesure où elle sera en accord avec l'aspiration légitime des Africains à prendre leur destin en main, et disposée à rechercher des solutions aux problèmes de ce continent et de sa reconstruction (SCEAM 1985 : # 77).

Kä Mana (1993:45) reproche à la théologie de l'inculturation-libération d'être inadéquate pour l'Afrique post-coloniale, et il adopte le modèle de la reconstruction tel qu'il est proposé par la CETA. Il ne fait référence ni à Tshiamalenga ni au SCEAM. Il reconnaît à Jose B. Chipenda et André Karamaga la paternité de la théologie de la reconstruction, avant que la CETA ne l'adopte

en 1990. Pour Kā Mana, ce paradigme arrivait à point nommé car l'Afrique, après l'échec de 30 années d'indépendance, avait besoin de reconstruire des économies durables, des politiques humaines, des sociétés créatives et des cultures capables de s'engager dans l'histoire.

Kā Mana (1993 :117-8; 1994 :216-22) définit les quatre tâches éthiques et pratiques qui incombent à la théologie de la reconstruction : l'exigence d'incarnation (être immergé dans la vie des sociétés africaines), l'exigence de remise en question (contester tout ce qui aliène la dignité humaine), l'exigence de libération (libérer l'imaginaire pour surmonter les maladies psychologiques, l'incapacité politique, les pesanteurs culturelles, et l'angoisse économique), et l'exigence de novation (planter les semences du Royaume de Dieu dans tous les secteurs, politiques, économiques, sociaux, spirituels et moraux dont le continent a besoin pour construire son avenir). Plus intéressant encore, Kā Mana (1993 :197) reconnaît que la libération, l'inculturation et la reconstruction sont trois pôles indissociables d'une même expérience de vie. Bien qu'ils traversent des épreuves douloureuses, les Africains rêvent de cette « vie en abondance » promise par Jésus de Nazareth. Le projet de reconstruction de l'Afrique trouve son fondement biblique le plus solide en Jn 10,10 (Kā Mana 1994 :101). Jésus de Nazareth et la christologie sont au cœur de la théologie de la reconstruction. Jésus est présenté non seulement comme le fondateur de la foi chrétienne, mais aussi comme celui qui incarne en sa personne la logique radicale de l'amour. À cause de Jésus, l'éthique de la reconstruction implique un combat pour l'amour et par amour. Cela demande d'entrer dans une logique du don et du partage, en rendant à l'autre son visage humain, en mettant en œuvre des solidarités concrètes fondées sur la dignité de la personne, et en permettant l'avènement d'un monde nouveau dans lequel tous ne font plus qu'un dans l'amour (1993 :191-3).

Même si Kā Mana n'a pas recours aux intuitions de Tshiamalenga, il finit par faire ce que ce dernier a recommandé pour la théologie africaine, à savoir, déconstruire et reconstruire. Comme l'écrit Valentin Dedji (2003 :141) :

[Kā Mana] n'est pas seulement prompt à déconstruire la plupart des théories théologiques, idéologiques et sociales qui ont jusqu'ici été au cœur des débats intellectuels en Afrique, il suggère également des modèles alternatifs de pensée créatrice et d'action reconstructrice. Il illustre ainsi le principe selon lequel il faut déconstruire pour reconstruire.

## 2.2 Villa-Vicencio et la théologie de la reconstruction

Charles Villa-Vicencio a publié, en 1992, un ouvrage intitulé *A Theology of Reconstruction : Nation-Building and Human Rights* (Une théologie de la reconstruction. Édification de la nation et Droits de l'homme). Ce livre étudie les implications du passage d'une théologie de la libération à une théologie de la reconstruction. Il examine le rôle que la théologie de la reconstruction peut jouer dans ces différents domaines : l'édification de la nation, le poids des générations passées, l'État de droit et ses valeurs, les droits de l'homme, la politique, l'économie et la liberté de conscience. Pour Villa-Vicencio, la justice économique et l'autonomisation spirituelle des pauvres sont des questions qui restent pertinentes dans la période de reconstruction en Afrique du Sud, en Europe de l'Est, en Amérique Latine et ailleurs. Outre la problématique propre à chaque contexte, il faut tenir compte des quatre bouleversements majeurs qui se sont produits dans le monde :

L'échec des structures économiques et politiques de l'Europe de l'Est, l'effondrement de l'utopie socialiste dans les pays du Tiers Monde, l'échec du capitalisme occidental à répondre aux besoins des plus pauvres, l'émergence d'une prise de conscience que même dans les pires conditions, les pauvres peuvent se lever pour exiger leurs droits (Villa-Vicencio 1999 :163).

C'est dans ce contexte que l'autonomisation des pauvres devient un concept clé du programme de reconstruction de Villa-Vicencio. Il demande aux théologiens de se préoccuper des droits de l'homme, de promouvoir la démocratie en termes de « reconnaissance de la différence et de droit à la dissidence » ; il leur demande de s'impliquer dans « les questions qui touchent à

la constitutionnalité, à la l'État de droit, aux droits de l'homme et au droit à des élections libres afin de résoudre les problèmes économiques des pauvres » (Villa-Vicencio 1999 :168).

Villa-Vicencio (1999 :164-7) fait huit observations, auxquelles il attribue une portée théologique, pour que l'Église prenne en compte le développement sous l'angle d'une économie alternative ou d'une économie juste, en faveur des pauvres. Pour cela il invite l'Église à :

1. Développer un discours théologique sur le bien-être de la création de Dieu, qui implique le respect de la dignité humaine, de la solidarité et de l'environnement naturel : ni la nature ni l'homme ne doivent être soumis à une quelconque forme d'exploitation.
2. S'engager à faire un budget équilibré, et qui plus est, un budget qui favorise les pauvres, afin de concrétiser les idéaux théologiques de l'économie alternative.
3. Travailler avec les économistes, les activistes politiques et les pauvres qui sont exploités, afin de remédier aux situations qui profitent aux riches et appauvrissent les pauvres (transnationales, monopoles, développement de technologies qui permettent d'économiser la main d'œuvre, etc.).
4. Demander à nouveau que le souci des pauvres soit au cœur de tous les secteurs de l'économie.
5. Soutenir des modèles spécifiques de croissance économique et de redistribution au bénéfice des pauvres et des défavorisés ; encourager les initiatives des petites entreprises, le commerce informel et les coopératives agricoles, en les protégeant des grandes compagnies qui menacent de les engloutir.
6. S'attaquer sérieusement aux questions de pollution environnementale provoquée par l'économie industrielle (Mugambi & Vähäkangas 2001 ; RAT 2004).
7. Discerner les implications pratiques d'un travail théologique qui soutienne la lutte pour un système économique juste en cohérence avec la Bible. Le Dieu de la Bible prend le parti des pauvres et des indigents (Lv 25 ; Exode, Amos ; Mt 25,31-46 ; Lc 1,46-56 ; etc.).
8. Prendre en compte la légitime objection des économistes : « La théologie ne produit pas de grain ni ne construit de maisons ! » Le rôle de la théologie est néanmoins de mettre en avant les traditions bibliques libératrices dans la lutte pour un système économique juste.

Dans la théologie de la reconstruction de Villa-Vicencio l'*ubuntu* et la *liberté* sont considérées comme des valeurs éthiques. L'*Ubuntu* (humanité) est une catégorie clé des traditions africaines dans lesquelles elle est comprise comme un tout organique – un tout réalisé dans et par les autres. Selon Villa-Vicencio, cette notion est énoncée dans le proverbe Xhosa : *umuntu ngumuntu ngabantu* (une personne est une personne à travers les autres personnes). Il affirme que l'*ubuntu* « implique la réalisation du fait que, pour le meilleur et pour le pire, nous sommes façonnés par une foule d'autres personnes avec lesquelles nous partageons nos vies ». L'*ubuntu* est un ensemble de relations profondes qui sont chères à la culture traditionnelle africaine, à savoir la parenté par le sang, par le mariage, ou encore par association (Villa-Vicencio 1999 :169 ; Mugambi & Smit 2004 :83-111). La liberté est une valeur humaine fondamentale qui ne s'acquiert pas en un jour, ni une fois pour toutes. Il s'agit plutôt d'un processus inachevé (Villa-Vicencio 1999 :171). Nelson Mandela (1994 :616-7), l'icône sud-africaine du combat pour la liberté, reconnaît que sa libération de prison n'était que le premier pas d'un chemin plus long et plus difficile encore.

### 2.3 Mugambi et l'herméneutique de la reconstruction

Après son article publié en 1991, Jesse N. K. Mugambi a continué d'élaborer de façon remarquable, à partir de 1995 et dans les années qui ont suivi (2003), son concept de la reconstruction. Ce nouveau paradigme a été proposé pour la théologie chrétienne africaine et a été approu-



vé lors de la rencontre du Comité Général de la CETA (1991) qui s'était réuni à Nairobi au début de 1990. Pour Mugambi (1995 :2), ce concept permet une approche multidisciplinaire dans la mesure où il peut présenter un intérêt pour les sociologues, les économistes et les politologues. Mieux, il estime que la reconstruction devrait intéresser les théologiens africains de toutes tendances doctrinales, car la tâche de la reconstruction sociale ne peut se limiter à un cadre confessionnel particulier. Selon lui, le concept de libération « a été étroitement associé aux théologiens protestants anglophones, après avoir été popularisé auparavant par les théologiens latino-américains et afro-américains ». L'inculturation « a été associée à certains théologiens africains catholiques, après avoir été popularisée par les missionnaires et chercheurs catholiques, notamment Aylward Shorter » (Mugambi 1995 :2). La théologie de la reconstruction de Mugambi, ou plus précisément la théologie chrétienne de la reconstruction sociale, cible différents niveaux : les niveaux personnel, culturel, ecclésial, politique, économique, esthétique, moral, et théologique (Mugambi 1995 :15-7 ; 2003 :36-60). Sur le plan méthodologique, la théologie de la reconstruction de Mugambi utilise quatre modes d'approche – descriptif, normatif, prospectif et postulatif (Mugambi 2003 :218).

Pour Mugambi (1995 :xv), le « nouvel ordre mondial » exigera une nouvelle compréhension de l'Église, ou un nouvel œcuménisme, ainsi qu'une nouvelle théologie qui « devra être restructrice plutôt que destructrice... qui devra s'inscrire sur le mode de l'inclusion plutôt que sur celui de la concurrence... ». Mugambi (1995 :13) reconnaît que la notion de construction et de reconstruction s'inspire de l'ingénierie et des sciences sociales. Il essaie néanmoins de l'articuler en tant que paradigme théologique. Néhémie, dans le livre qui porte son nom, et Jésus en Mt 5-7, sont considérés comme des figures exemplaires dans les « textes de la théologie de la reconstruction ». Selon Mugambi (2003 :74), la tâche, ou l'éthique de la reconstruction, nécessite la collaboration de tous les membres de la communauté. Qu'ils soient professionnels ou sans qualification, les membres de la communauté sont tous invités à mettre spontanément leurs connaissances ou leurs compétences là où le processus de reconstruction le requiert, pour le bien commun de toute la communauté. En d'autres termes, chacun est responsable de contribuer à édifier en Afrique de meilleures communautés ecclésiales et civiles. Si on a pu lui reprocher son manque d'originalité, Mugambi a le mérite de mettre l'accent sur la nécessité de donner des fondations solides à un nouvel œcuménisme qui devra donner la priorité à la coopération et à la cordialité sur le vieil antagonisme qui a régné entre les Églises chrétiennes africaines (Dedji 2003 :87).

Certains biblistes ont commencé à adopter le paradigme de la reconstruction et à l'utiliser comme un outil herméneutique. Manus offre une relecture restructrice de Mc 11,15-19 qui relate l'épisode de la purification du Temple. Son modèle de lecture restructrice commence par établir le contexte socio-historique du récit, puis il analyse le texte de Marc ainsi que la relecture du texte qu'en ont faite Jean et les Synoptiques. Il présente quelques interprétations fondées sur des analyses antérieures. Il conclut que Jésus nous met au défi de commencer d'abord et avant tout par nous reconstruire nous-mêmes ; pour aller ensuite au cœur de la société au sens large afin d'y être « le sel de la terre et la lumière du monde ». Cette conclusion est fondée sur la compréhension de Mc 11,11-19 qui, en définitive, présente Jésus comme le Reconstructeur : « Le constructeur de l'état de





dégradation dans lequel se trouvait le centre cultuel et religieux national », et « le reconstruteur du bien-être spirituel des fidèles adorateurs du Temple » (Manus 2003 :116). Manus (2003 :106) est le premier universitaire africain qui ait jamais tenté de « démontrer comment la théologie de la reconstruction de Mugambi pouvait être renforcée par une herméneutique inter-culturelle » (i.e. l'exégèse biblique). Il est curieux que Mugambi ne mentionne pas un soutien aussi remarquable dans sa principale publication ultérieure. Mugambi (2003 :150-53) y consacre un chapitre sur « l'herméneutique biblique reconstructrice en Afrique » mais ne fait aucune allusion au travail de Manus ou à toute autre publication pertinente. S'inspirant à la fois de Mugambi et de Manus, cette étude offre une nouvelle occasion de mettre en valeur l'herméneutique de la reconstruction grâce à la contribution des études bibliques, en utilisant, notamment l'approche de la traduction de la Bible.

À son tour, Farisani (2004 :56-82) se lance dans la lecture de Rm 12,1-2 à la lumière du paradigme de la reconstruction. Son modèle d'herméneutique de la reconstruction semble rejoindre les points de vue de certains exégètes sur Rm 12,1-2 ainsi que les différents niveaux de reconstruction que Mugambi a définis en 1995. Dans une note de conclusion, il attribue à Mugambi et à d'autres le mérite d'avoir perçu le changement de la situation africaine et la pertinence du paradigme de la reconstruction pour répondre aux enjeux de transformation sociale. Farisani semble avoir bien compris la position de Mugambi sur l'inculturation/libération par rapport à la reconstruction. Cette dernière est apparue dans le contexte de la reconstruction sociale post-coloniale alors que la première est liée au contexte du colonialisme. Par conséquent, la théologie de l'inculturation vise à rendre l'Évangile pertinent pour les cultures africaines, tandis que la théologie de la libération a pour objectif de sortir les pauvres de l'oppression. La théologie de la reconstruction « suggère des actions proactives pour condamner la pauvreté et l'éradiquer de la société » (Farisani 2004 :78).

En résumé, la reconstruction est un paradigme herméneutique qui a été proposé et soutenu non seulement par des individus (Tshimalanga, Kā Mana, Villa-Vicencio, et Mugambi), mais également par des communautés tant catholiques que protestantes (SCEAM, CETA).

En plus des quatre pionniers qui ont fondé ce nouveau paradigme sur des bases philosophiques et théologiques, il est encourageant de constater que des biblistes comme Manus et Farisani se sont engagés dans la même démarche. En quoi les traductions de la Bible peuvent-elles bénéficier de ce courant ou qu'ont-elles à lui apporter pour le renforcer ?

### 3. La traduction de la Bible en Afrique

Afin de pouvoir nous faire une idée précise de ce que la traduction de la Bible en Afrique pourrait recevoir de l'herméneutique de la reconstruction ou de la manière dont elle peut contribuer à l'enrichir, il est important de connaître l'histoire des différentes versions de l'Écriture que l'on trouve sur le continent. De plus, comme cet article est probablement le premier travail à faire le lien entre l'herméneutique de la reconstruction et l'étude de la traduction de la Bible, il semble en effet préférable de commencer par une approche historique. Avant de m'y engager, je donnerai un bref aperçu des enjeux de la traduction de la Bible.

Toute traduction ou tout texte traduit (y compris les versions de la Bible) présuppose différents cadres de référence : les composantes de la communication (participants, textes, et médias), les cadres cognitifs (signes, gestes, mots, expressions, images, etc.), les cadres socio-culturels (rites religieux, comportements sociaux, valeurs culturelles, etc.), et les cadres organisationnels (communautés ecclésiales, agences de traduction de la Bible, pouvoirs politiques). Il semble pertinent de définir la traduction comme un acte de communication complexe obtenu par médiation (Wilt 2003 :27-80 ; Wendland 2004 :84) ou comme un acte de médiation interculturelle (Cronin 2003 :124 ; Loba 2005 :19 ; 2008 :179-80). Il existe de nombreuses approches de la traduction : littérale, fonctionnelle, descriptive, textuelle-linguistique, basée sur la pertinence, interprétative, comparative, professionnelle, et littéraire-rhétorique (Wendland 2004 :47-80). Pour des raisons pratiques, je m'en tiendrai à la définition de la traduction de la Bible qui consiste à reproduire dans la langue réceptrice l'équivalence la plus proche et la plus naturelle du message de la langue source, d'abord en ce qui concerne le sens, ensuite en ce qui

concerne le style (Nida & Taber 1969 :12). L'approche fonctionnaliste de Nida est la plus largement répandue en Afrique et au-delà. Pourtant, cette approche doit encore être améliorée et pleinement appliquée aux différents projets de traduction africains qui prétendent suivre cette méthode. L'examen de l'histoire de la traduction de la Bible en Afrique peut fournir de précieuses indications qui aideront le lecteur à prendre conscience de la nécessité d'en améliorer la qualité. Le chapitre suivant examinera cette histoire en deux temps : la période des premières traductions et celle des traductions modernes.

### 3.1 Les premières traductions (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.)

L'histoire de la traduction de la Bible en Afrique remonte au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., lorsque la Bible hébraïque a été traduite en grec à Alexandrie (Égypte). Cette célèbre traduction est connue sous le nom de la Septante (LXX), en référence aux soixante-dix anciens qui ont été chargés de la réaliser. Cependant la *Lettre d'Aristée*, adaptée par Flavius Josèphe (*Ant.* 12.2.13), parle de soixante-douze anciens (soit six représentants de chacune des douze tribus d'Israël). Certains Pères de l'Église, comme saint Augustin et saint Jérôme, en mentionnent soixante-dix tandis qu'une source juive (*Sopherim*, c.i) parle de cinq anciens. Ces chiffres ont tous une importance symbolique. Soixante-douze représente une grande part de chaque tribu israélite, soixante-dix fait référence aux anciens d'Israël qui accompagnaient Moïse lorsqu'il a reçu les commandements de Dieu sur le Mont Sinaï, et le chiffre cinq rappelle le nombre des livres du Pentateuque ou de la Torah au sens large. Bien que travaillant sur le sol africain, il est évident que les traducteurs de la LXX n'étaient pas africains, comme ne l'étaient ni la langue source (l'hébreu) ni la langue cible (le grec). Les Africains d'Alexandrie ont néanmoins pu bénéficier de cette traduction, car elle se trouvait dans la bibliothèque royale d'Alexandrie à l'usage du public, et elle fut plus tard diffusée dans les premières communautés chrétiennes d'Afrique du Nord.

Avant la fin du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., les peuples d'Afrique du Nord avaient aussi accès aux Écritures par le biais de la traduction de la Vieille Latine (*Vetus Italica*), qui était basée sur la LXX et des manuscrits grecs du NT. Au début, la littérature chrétienne en latin était florissante en Afrique du Nord avec Clément d'Alexandrie (150-216), Tertullien (155-230), Origène (185-254), Athanase d'Alexandrie (293-373), Augustin d'Hippone (354-430) et bien d'autres. Les citations bibliques de ces Pères de l'Église et de ces écrivains ecclésiastiques africains constituent des sources importantes non seulement pour l'étude des techniques de traduction de la Bible mais aussi pour la reconstruction des premiers manuscrits du NT. Ces citations font partie du « texte reconstruit du Nouveau Testament » (Petzer 1994 :11) et sont même « absolument essentielles pour toute reconsidération de l'histoire de la transmission du texte du Nouveau Testament » (Ehrman 1994 :134). En ce qui concerne la critique textuelle et la transmission du texte, les citations de la Vieille Latine et des Pères sont au NT ce que la LXX est à l'AT :



De nombreux manuscrits de la Bible latine ont une importance toute particulière car ils témoignent souvent d'un texte plus ancien que beaucoup des manuscrits grecs qui nous sont parvenus (dans le cas du Nouveau Testament) ou que le texte massorétique et la Septante (pour l'Ancien Testament) (Bogaert 1996 :426 ; voir aussi Loba-Mkole 1999 :115).

Selon Johan Lust, « même après la découverte des manuscrits de la Mer Morte, la Septante... demeure l'un des plus importants témoins, quoique indirect, du texte hébreu » (Lust 2002 :17-8 ; Cook 2005 :539). Même la Vulgate de saint Jérôme (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) semble, dans quelques-unes de ses parties, dépendre davantage de la Vieille Latine et de la LXX que de la Bible hébraïque.

Les toutes premières traductions de la Bible africaine, en termes de langue et de public cible, pourraient être les versions égyptiennes ou coptes. On sait que l'usage du grec était courant chez les premiers chrétiens de Basse-Égypte, mais les autochtones parlaient le copte, c'est-à-dire le bohaïrique, le saïdique, l'akhmîmique, le fayoumique et d'autres dialectes. Les traductions de la Bible dans ces dialectes, remontent au III<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Les versions coptes les plus importantes de la Bible sont conservées en bohaïrique – ou memphitique – (parlé à Memphis et Alexandrie) et en saïdique (utilisé en Haute Thébaïde). La version bohaïrique est le texte de référence de l'Église en Égypte depuis le XI<sup>e</sup> ou le XII<sup>e</sup> siècle. De larges fragments de textes bibliques ont été conservés en saïdique, ainsi que les manuscrits de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi. On a retrouvé quelques fragments en akhmîmique (par ex., l'Évangile de Jean, datant du IV<sup>e</sup> siècle) et en fayoumique (par ex., Actes 7, 14-28 ; 9, 28-39).

Il est certain que l'Afrique a joué un rôle important dans le processus de traduction et dans le processus de reconstruction des textes bibliques. Elle a fourni un lieu (Alexandrie) pour la traduction de la Bible hébraïque, ainsi que des érudits qui, par leurs versions latines ou coptes, ont contribué d'une manière extraordinaire à la transmission critique et à la reconstruction de la Bible. Par ailleurs, certains manuscrits de type alexandrin (les codex sinaiticus, vaticanus, et alexandrinus, tous datant IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) sont considérés comme des témoins de premier ordre (catégorie I) du point de vue de la critique externe du NT. En outre, il convient de mentionner que les papyrus, dont certains sont les premiers témoins du NT dans la période antérieure à 150 apr. J.-C., sont tous des produits égyptiens.

Parmi les premières traductions en Afrique, on trouve les versions éthiopiennes (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles apr. J.-C.). La traduction de la Bible en éthiopien – ou ge'ez – à partir de la LXX, est l'œuvre de plusieurs traducteurs. De toutes les traductions de la Bible, la version éthiopienne est la seule à avoir conservé le livre d'Hénoch qui a eu un certain impact sur les traditions juives et la théologie du NT. Jude 14-15, par exemple, cite explicitement Hénoch 1,9. Le livre d'Hénoch était également en haute estime chez les écrivains patristiques. Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, et Augustin pensaient qu'il était réellement l'œuvre du patriarche. Par la suite, ce livre a perdu de sa crédibilité et n'a plus été cité. L'exégèse moderne a néanmoins souligné son importance pour la compréhension de la théologie du NT (la figure du Fils de l'homme, par ex., la littérature apocalyptique, etc.) (Charles 1893 ; Charlesworth 1985). Il est intéressant de noter que les traductions bibliques en Éthiopie n'ont pas commencé avec la traduction en ge'ez ; elles remontent à l'époque de l'Ancien et du Nouveau Testament (voir l'histoire de la reine de Saba en 1 R 10,10-13 et 2 Ch 9,1-12, et celle de l'eunuque éthiopien en Ac 8,26-40). Néanmoins, le mouvement des Écritures qui a pénétré le continent de l'Afrique du Nord jusqu'à la Corne de l'Afrique, n'a pas pénétré en Afrique sub-saharienne. Cette dernière a dû attendre l'ère missionnaire.

Dans la perspective de l'herméneutique de la reconstruction, l'histoire des premières traductions de la Bible fait partie du processus continu de collecte et de restauration critique des textes sources de la Bible. Les spécialistes considèrent toujours que le texte alexandrin est le meilleur représentant du texte original, mais il reste encore beaucoup à faire pour déterminer la nature du texte original et sa relation aux manuscrits (Petzer 1994 :35-6 ; Omanson 2006 :21\*). Pour paraphraser H. D. Betz, la reconstruction est l'essence même de la recherche néotestamentaire (ou biblique). Le NT, et la Bible dans son ensemble, sont eux-mêmes le résultat d'un processus de reconstruction. Le NT – et la Bible – ont été reconstruits à partir de milliers de manuscrits et fragments, un processus qui se poursuit encore aujourd'hui (Betz 2001 :6). En conséquence, le paradigme de reconstruction met au défi les biblistes africains actuels et futurs, ainsi que leurs collègues, de s'engager dans la critique textuelle et d'honorer la longue tradition de la remarquable transmission des Écritures sur le continent.

### 3.2 Les traductions à l'époque missionnaire (XV<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)

Selon Phil Noss (1998 :75), « c'est l'ère missionnaire qui a apporté la traduction de l'Écriture dans les langues du sud du Désert du Sahara ». La toute première traduction de l'Écriture est très certainement la prière du Notre Père en kikongo, publiée dans la *Doctrine chrétienne* des Pères Jésuites à San Salvador (Luanda, Angola) en 1624. La langue kikongo est parlée en Angola, au Congo et en République Démocratique du Congo. Il est probable que cette traduction a été faite à partir d'une Bible portugaise. Environ deux siècles plus tard, l'Évangile de Marc fut le premier livre de la Bible à être publié en langue bullom (Sierra Leone) en 1816. La première Bible complète est apparue en malgache en 1835, dix-neuf ans après l'Évangile de Marc en bullom. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la traduction de l'Écriture s'est poursuivie quasiment sans discontinuer à travers toute l'Afrique : « En termes de langues et de public cible, elle est, sans nul doute, arrivée aujourd'hui à son apogée » (Noss 1998 :75). Cependant, la plupart des traductions en Afrique sont des traductions de traductions.

Il est intéressant de noter que la plupart des traductions existantes en Afrique n'ont pas été faites à partir des textes sources, *i.e.* les textes en hébreu, en grec et en araméen, mais à partir de traductions réalisées dans les principales langues des puissances coloniales. Il s'agit donc, pour ainsi dire, de traductions de traductions ! (Mojola 2002 :206-7).

Quel est le problème avec les traductions de traductions ? Et cette question en soulève d'autres : Que faut-il traduire ? Qui traduit ? Pour qui ? Pourquoi traduire ? Comment traduire ? Les réponses à ces questions demandent d'aborder des sujets portant sur la nature du texte source, l'identité des traducteurs, les besoins et le pouvoir du public cible, les raisons de traduire, ainsi que les principes et les procédés des traductions. Répondre à ces questions permettra, à terme, de déterminer s'il est bon ou mauvais de disposer de traductions de traductions. Par exemple, un projet de traduction financé par l'ABU (Alliance biblique universelle) est généralement censé répondre à ces questions de la manière suivante : le texte source doit être dans l'une des langues d'origine (hébreu, araméen et grec), comme c'est le cas par exemple pour « Les Évangiles de Matthieu et de Jean en langue ga » (1843), « La Bible en afrikaans » (1933), « La Bible Habari Njema en swahili » (1995), « La Bible en malgache courant » (2003). Les traducteurs (hommes et femmes) doivent avoir pour langue maternelle la langue cible ainsi qu'une bonne formation exégétique. Le public cible doit être la communauté locale de locuteurs natifs, en particulier les chrétiens mais aussi les non chrétiens. S'il est vrai qu'une traduction de la Bible a pour objectif de participer au mystère de l'annonce du règne de Dieu, elle obéit souvent à des visées particulières (la compréhension facile de l'Écriture pour le plus grand nombre, les usages littéraires ou liturgiques, etc.). Une fois précisés les raisons et les objectifs, on peut alors logiquement aborder les questions méthodologiques. L'équivalence fonctionnelle est recommandée pour un projet de traduction dont la priorité est de produire un texte facilement compréhensible par la majorité du public cible tout en étant fidèle. Ces exigences peuvent être considérées comme un résumé de l'éthique de la traduction de la Bible à l'ABU, du moins à la lumière des principes de traduction définis par Eugene A. Nida et Charles Taber (1969 ; voir aussi Wilt 2003). C'est pourquoi il semble qu'il y ait un problème avec beaucoup de traductions ABU de la Bible en Afrique, car elles sont basées sur d'autres traductions contrairement à la politique qui recommande que les textes sources soient ceux des langues originales. Pour remédier à cette situation, les traducteurs devront être à la fine pointe de la recherche (Mojola 2002 :212).

Au vu de ce qui précède, il semble nécessaire de reconstruire les pratiques de traduction de l'ABU en Afrique en ce qui concerne la nature du texte source. Toutefois, avant de nous lancer dans l'exploration des moyens à mettre en œuvre pour réaliser cette reconstruction, il convient d'examiner la raison d'être d'une telle entreprise. Pourquoi les traducteurs africains devraient-ils se donner la peine d'utiliser maintenant les textes sources originaux ou d'investir dans la critique textuelle ? Cette question paraît légitime si nous nous rappelons que parmi les premiers chrétiens, sur le sol africain, certains avaient l'habitude de lire l'Écriture non seulement dans une traduction (par ex., la LXX), mais aussi dans des traductions de traductions, comme pouvaient l'être les versions coptes ou la Vieille Latine qui étaient basées sur la LXX.



Une des raisons historiques pour lesquelles ces premiers chrétiens africains se sentaient mal à l'aise avec les traductions était d'ordre apologétique. Les Juifs ridiculisaient les chrétiens car ils argumentaient sur la base de traductions au lieu de se référer aux textes originaux. Une deuxième raison pourrait être liée aux interprétations hétérodoxes ou hérétiques de l'Écriture répandues parmi les chrétiens, qui dans certains cas étaient le résultat de traductions basées sur des sources secondaires déformées ? Pour éviter les attaques à la fois internes et externes ainsi que les malentendus, les premiers chrétiens africains ont décidé de réviser les traductions existantes ou de traduire les Écritures en utilisant les textes sources originaux (cf. les révisions de la traduction de la Vieille Latine et de la Vulgate). Les chrétiens africains d'aujourd'hui se trouvent-ils en meilleure position, sont-ils à l'abri des interprétations erronées, des suspicions et des attaques externes et internes, auquel cas ils pourraient utiliser tranquillement leurs traductions de traductions ? Les suspicions surviennent parce que de nombreux lecteurs présument, à tort ou à raison, que toute traduction faite à partir d'une source secondaire ne peut en aucun cas être fiable, en particulier lorsque la source « originale » est disponible. Illustrons ce point avec le cas de l'Afrique du Sud :

La première tentative de traduction des Évangiles et des Psaumes à partir de la Bible d'État a rencontré de telles critiques, lors de sa parution en 1922, qu'il a été décidé d'entreprendre une nouvelle traduction à partir des langues originales (Hermanson 2002 :8-9).

Le fait d'exiger des traducteurs africains qu'ils aient une bonne maîtrise des langues bibliques originales et de l'exégèse, n'est-il pas une façon de perpétuer une idéologie coloniale, puisque ces paramètres ont été mis en place par les Occidentaux (Dube 2001 :152) ? Lorsqu'un texte source « original » est disponible, il apparaît plus colonial et dégradant de dépendre de sources secondaires pour la traduction des Écritures en Afrique. Une Bible en lingala, par exemple, apportera une contribution unique à la compréhension post-coloniale des Écritures si elle s'efforce de servir d'intermédiaire pour restituer le sens des textes sources « originaux ». Si cette Bible en lingala est une traduction d'une Bible française, par exemple, alors consciemment ou inconsciemment elle colonisera l'esprit du lecteur avec des concepts français plutôt qu'avec ceux des textes sources « originaux ». Si la communication des Écritures par le biais de concepts français peut être appropriée pour des Français, cela ne l'est certainement pas pour les Bangala ou pour d'autres locuteurs lingalaphones. Cela ne veut pas dire qu'un locuteur lingalaphone ne doit pas lire une Bible française. Il ou elle peut l'utiliser de manière plus critique comme tout autre source secondaire qui porte en définitive des valeurs et des enjeux similaires à ceux de la Bible en lingala, dans la mesure où les deux traductions sont faites à partir des mêmes textes « originaux ». Par conséquent, une source secondaire ne peut pas être un miroir permettant à un autre texte secondaire d'accéder au texte « original ». C'est une manière d'émanciper une source secondaire de la domination d'une autre source secondaire.

La majorité des traductions africaines de la Bible des temps modernes (depuis le XV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours) sont des traductions de traductions. Cette pratique doit être reconstruite afin de produire des révisions et de nouvelles traductions qui soient directement basées sur les langues bibliques « originales ». Dans les cercles de l'ABU, cette politique existe ; elle a juste besoin d'être renforcée en Afrique.



#### 4. Conclusion

Si on la considère dans la perspective de l'école de théologie de Kinshasa, l'herméneutique de la reconstruction a commencé avec le philosophe et théologien Tshiamalenga en 1981. Elle a été reprise par le SCEAM en 1984-1985, puis par la CETA en 1990-1991, et plus largement prônée par Villa-Vicencio (depuis 1992), Kä Mana (depuis 1993), Jesse N. K. Mugambi (depuis 1995), et d'autres. La reconstruction consiste à construire des sociétés et des communautés chrétiennes en Afrique qui soient meilleures sur le plan politique, économique, culturel, éthique, esthétique, spirituel et œcuménique. Depuis le tout début de l'histoire de la présence documentée des Écritures sur le continent (cf. la LXX), l'Afrique a joué un rôle important dans l'adaptation et la traduction des textes sources « originaux ». Nonobstant cette honorable tradition et celle de la politique de l'ABU qui recommande également que les traductions soient toujours effectuées à partir des sources « originales », beaucoup de traductions modernes de la Bible en Afrique sont des traductions de traductions.

En reliant la traduction de la Bible en Afrique à la reconstruction herméneutique, cet article a tenté de démontrer que la première peut bénéficier de la seconde de deux manières, à savoir par une conscience accrue que la Bible et sa traduction sont des reconstructions, et que les traductions de traductions doivent être remplacées par des traductions faites sur la base des textes « originaux ». La mise en œuvre de cette politique de traduction à partir des textes « originaux » pourrait être aussi considérée comme une contribution spécifique des traducteurs africains de la Bible pour renforcer le processus d'herméneutique de la reconstruction. En même temps, le présent article a montré combien il serait bénéfique de relier l'herméneutique de la reconstruction de Mugambi avec certaines contributions de l'école de théologie de Kinshasa, comme avec celles de Villa-Vicencio. Alors que Mugambi plaide pour la reconstruction sociale dans une perspective intellectuelle (activités descriptives, prescriptives, prospectives et postulatives), l'école de théologie de Kinshasa peut être créditée d'avoir fourni des bases plus philosophiques et théologiques au paradigme de la reconstruction (cf. Tshiamalenga et Kä Mana). Par ailleurs, la contribution de Villa-Vicencio insiste sur la construction de la nation en donnant aux pauvres les moyens d'agir politiquement et économiquement grâce à un système démocratique et une économie juste.

#### Bibliographie

- AACC (All Africa Conference of Churches). 1991, *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Nairobi: AACC.
- Aland, Barbara et Joël Delobel (eds.). 1994, *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*. Kampen: Kok.
- Betz, Hans D. 2001, « Remarks of the SNTS President ». Dans *Interpreting the New Testament in Africa*, éd. Mary Getui et al, pp. 5-8. Nairobi: Acton.
- Bogaert, Pierre-Maurice. 1996, « L'importance de la Septante et du 'Monacensis' de la Vetus Latina pour l'exégèse du livre de l'Exode (cap. 35-40) ». Dans *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, éd. Marc Vervenne, pp. 399-428. Louvain: University Press.
- Bujo, Bénézet / Juvénal Ilunga-Muya (éds.). 2003-2006, *African Theology. The Contribution of the Pioneers*. 2 vols., Nairobi: Paulines.
- Charles, Robert Henry. 1893, *Book of Enoch*. Trans. from Prof. Dillmann's Ethiopic Text. Oxford: Clarendon Press.
- Charlesworth, James H. 1983, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cilumba, Antoine N. 2001, *Wunder, Glaube und Leben bei Johannes. Eine exegetisch-hermeneutische Studie am Beispiel von Joh 3 im Hinblick auf die Inkulturationsaufgabe*. Bonn: Borengässer (Arbeiten zur Interkulturalität, 3).
- Cook, J. 2005, « Some Novel Developments in Septuagint Research ». *Old Testament Essays* 18(3), pp. 531-541.

- Cronin, M. 2003, *Translation and Globalization*. Londres, New York: Routledge.
- De Saint Moulin, Léon. 1997, « La perception du salut et de la libération à Kinshasa ». *Revue africaine de théologie* 42, pp. 203-233.
- Dedji, Valentin. 2003, *Reconstruction and Renewal in African Theology*. Nairobi: Acton.
- Denaux, A. (éd.). 2002. *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*. Louvain: Sterling; Paris: Peeters.
- Dube, Musa Wenkosi. 2001, « 'What I have written, I have written' (John 19:22)? ». Dans *Interpreting the New Testament in Africa*, éd. Mary Getui et al., pp. 145-163. Nairobi: Acton.
- Ehrman, D. Bart. 1994, « The Use and Significance of Patristic Evidence for NT Textual Criticism ». Dans *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, éd. Barbara Aland and Joël Delobel, pp. 118-135. Kampen: Kok.
- Farisani, Elelwani. 2004, « Transformation and Renewal in Contemporary Africa (Rom 12:1-2) ». Dans *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, éd. J. N. K. Mugambi et J. A. Smit, pp. 56-82. Nairobi: Acton.
- Getui, Mary N. et al. 2001, *Interpreting the New Testament in Africa*. Nairobi: Acton.
- Hermanson, E. 2002, « A Brief Overview of Bible Translation in South Africa ». Dans *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, éd. A. J. Naudé et H. J. C. van der Merwe, pp. 6-18. Bloemfontein: University of the Free State.
- Kä Mana et Kenmonge, Jean-Blaise. 1996, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du colloque international organisé par le CIPRE en juin 1996 à Batié*. Yaoundé: Clé.
- Kä Mana. 1993, *Théologie africaine pour un temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala.
- Kä Mana. 1994, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*. Paris: Karthala; Nairobi: CETA; Yaoundé: Clé; Lomé: Haho.
- Kä Mana. 2000, *La nouvelle évangélisation en Afrique*. Paris: Karthala; Yaoundé: Clé.
- Kabasele Mukenge, André. 2005, *Lire la Bible dans une société en crise. Études d'herméneutique interculturelle*. Kinshasa: Médiaspaul.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 1999, « Disclosure of the Messianic Secret in Mark 14:62? A Text Critical Response ». *Neotestamentica* 33, pp. 113-123.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2005, *Triple Heritage. Gospels in Intercultural Mediations*. Kinshasa: CERIL; Pretoria: Sapientia.
- Loba-Mkole, Jean-Claude. 2008, « History and Theory of Bible Translations ». *Acta Patristica et Byzantina* 19, pp. 169-184.
- Lust, Johan. 2002, « Textual Criticism of the Old and New Testaments ». Dans *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, éd. A. Denaux, pp. 15-31. Leuven: University Press.
- Mandela, Nelson. 1994, *Long Walk to Freedom*. Boston: Little Brown & Co.
- Manus, Chris U. 2003, *Intercultural Hermeneutics in Africa. Methods and Approaches*. Nairobi: Acton.
- Matand, Jean-Bosco B. 1998, « L'herméneutique de l'inculturation dans Acts 15 et Gal 2,11-14 ». Dans *Inculturation de la vie consacrée en Afrique à l'aube du troisième millénaire. Actes du cinquième colloque international*, éd. J. Kalonga, pp. 143-167. Kinshasa: Carmel Afrique.
- Mojola, A. O. 2002, « Bible Translation in Africa. What Implications does the New UBS Perspective have for Africa? An Overview in the Light of the Emerging new UBS Bible Translation Initiative ». Dans *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*, éd. A. J. Naudé and H. J. C. van der Merwe, pp. 202-213. Bloemfontein: University of the Free State.
- Mugambi, J. N. K. 1991, « The Future of the Church and the Church of the Future ». Dans AACC.
- Mugambi, J. N. K. 1995, *From Liberation to Reconstruction. African Christian Theology after the Cold Word*. Nairobi: East African Educational Publishers.
- Mugambi, J. N. K. 2003, *Christian Theology and Social Reconstruction*. Nairobi: Acton.
- Mugambi, J. N. K. y J. A. Smit (éds.). 2004, *Text and Context in New Testament Hermeneutics*.

Nairobi: Acton.

- Mugambi, J. N. K. and Mika Vähäkangas, Mika (éds.). 2001, *Christian Theology and Environmental Responsibility*. Nairobi: Acton.
- Naudé, A. J. et H. J. C. van der Merwe (éds.). 2002, *Contemporary Translation Studies and Bible Translation. A South African Perspective*. Bloemfontein: University of the Free State.
- Ngindu-Mushete, Alphonse. 1989, *Thèmes majeurs de la théologie africaine*. Paris: L'Harmattan.
- Nida, Eugene et Charles Taber. 1969, *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: Brill.
- Njoroge, Nyambura J. et Musa W. Dube (éds.). 2001, *Talitha Cum! Theologies of African Women*. Pietermaritzburg: Cluster.
- Noss, Philip. 1998, « Methods of Bible Translation: An Ecumenical Approach ». *Revue africaine des sciences de la mission* 8, pp. 74-95.
- Omanson, Roger L. 2006, *A Textual Guide to the Greek New Testament. An Adaptation of Bruce M Metzger's Textual Commentary for the Needs of Translators*. Stuttgart: Bible Society of Germany.
- Petzer, Jacobus H. 1994, « The History of the New Testament – Its Reconstruction, Significance and Use in New Testament Textual Criticism ». Dans *New Testament Textual Criticism, Exegesis, and Early Church History. A Discussion of Methods*, éd. Barbara Aland et Joël Delobel, pp. 11-36. Kampen: Kok.
- Punt, Jeremy. 2004, « Value of Ubuntu for Reading the Bible ». Dans *Text and Context in New Testament Hermeneutics*, éd. J. N. K. Mugambi et J. A. Smit, pp. 83-111. Nairobi: Acton.
- RAT (Revue Africaine de Théologie). 2004, *Écologie et théologie africaine*. Kinshasa: Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Rowland, Christopher (éd.). 1999, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Cambridge: University Press.
- SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar). 1985, *L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui. Exhortation pastorale des évêques d'Afrique et de Madagascar (Kinshasa 15-22 July 1984)*. Kinshasa: CEZ.
- Speckman, McGlory T. 2001, *The Bible and Human Development in Africa*. Nairobi: Acton.
- Tamrat, Tadesse. 1972, *Church and State in Ethiopia (1270-1527)*. Oxford: Clarendon Press.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1974, « La philosophie de la faute dans la tradition luba ». *Cahiers des religions africaines* 8, pp. 167-186.
- Tshiamalenga, Ntumba. 1981, « Les quatre moments de la recherche philosophique africaine aujourd'hui ». *Bulletin de théologie africaine* 3, pp. 71-80.
- Tshibangu, Tarcisse. 1960, « Vers une théologie de couleur africaine ». *Revue du clergé africain* 15, pp. 333-346.
- Ukpong, Justin S. 1996, « The Parable of the Shrewd Manager (Luke 16:1-13). An Essay in the Intercultural Biblical Hermeneutic ». *Semeia* 73, pp. 189-210.
- Uzukwu, Elochukwu E. 1996, *A Listening Church. Autonomy in African Churches*. New York: Maryknoll.
- Vanneste, Alfred. 1960, « D'abord une vraie théologie ». *Revue du clergé africain* 15, pp. 346-352.
- Vervenne, Marc (éd.). 1996, *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*. Leuven: University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1992, *Theology of Reconstruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villa-Vicencio, Charles. 1999, « Liberation and Reconstruction. The Unfinished Agenda ». Dans *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, éd. par C. Rowland, pp. 153-176. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wendland, Ernst R. 2004, *Translating the Literature of Scripture. A Literary-Rhetorical Approach to Bible Translation*. Dallas: SIL International.
- Wilt, Timothy. 2003, *Bible Translation. Frames of Reference*. Manchester, UK y Northampton, MA: St Jerome.



## Projets et expériences

## « Quelque chose qui vienne du cœur... »

*Sur la source et l'orientation de l'interprétation de la Bible*

Rio de Janeiro, 25 janvier 2005

Mon cher Milton,

Un grand merci pour votre invitation à écrire quelque chose pour le numéro spécial de RI-BLA. Quand je vous ai demandé sur quel thème, vous m'avez répondu : « Quelque chose qui vienne du cœur et qui soit en relation avec l'interprétation de la Bible en Amérique Latine ». Je vais donc essayer de reprendre un sujet sur lequel j'ai écrit quelques lignes dans le bulletin du CEBI. Je crains que cet article ne soit un peu décousu car les choses du cœur suivent souvent une autre logique que celle de la raison.

Un jour, comme je réfléchissais à ce verset du psaume 22, « Le Seigneur est mon berger », je pensais en moi-même : Quand je dis *berger*, il me vient à l'esprit une idée du *berger* qui n'est pas la même que celle que l'auteur du psaume avait en tête. Et quand je prie *mon* berger, c'est bien moi qui parle et non la personne qui a composé le psaume. Et le sentiment de protection que je ressens lorsque je dis « Le Seigneur est *mon* berger » est probablement très différent de l'expérience de protection divine qui a amené cette personne à composer le psaume. Et quand je dis *Seigneur*, je pense à Jésus. Mais l'auteur du psaume, lui, ne pouvait pas penser à Jésus puisqu'il a écrit plusieurs siècles avant sa naissance.

Les trois principaux mots de cette phrase – « Seigneur », « mon », « Berger » – que nous utilisons, l'auteur du psaume et moi, sont comme trois fenêtres *identiques* qui se trouveraient dans deux maisons *différentes*. Si vous regardez par ces trois fenêtres vers l'intérieur de la maison de celui qui a écrit le psaume, vous allez voir quelque chose de très différent de ce que vous pourriez voir si vous regardiez par les trois fenêtres, pourtant identiques, de ma propre maison.

Prenons comme autre exemple le document conciliaire *Dei Verbum* sur l'interprétation de la Bible. Au début de ce document, les quelques deux mille évêques de l'Église catholique, réunis en Concile dans les années 60, ont fait leurs ces paroles de la première lettre de Jean, écrites il y a 2000 ans : « Ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons à vous aussi » (1 Jn 1,3). Dans cette phrase, les évêques se réfèrent à ce qu'eux-mêmes ont pu « voir et entendre » durant les jours du Concile et qu'ils veulent alors communiquer aux fidèles de leurs diocèses, par l'intermédiaire de ce document. Le « nous », du texte originel c'est Jean ; aujourd'hui dans le document du Concile, ce « nous », ce sont les évêques. Les destinataires, désignés par le « vous », qui étaient dans le texte originel les membres de cette petite communauté d'Asie auxquels Jean adressait sa lettre, sont dans le texte des évêques les millions de chrétiens catholiques du XX<sup>e</sup> siècle. Les évêques utilisent les *mêmes* mots, les *mêmes* lettres, que ceux utilisés par Jean, mais, dans la bouche des évêques, ces paroles deviennent le véhicule d'une expérience totalement *différente*. Tout a changé : les destinataires, l'expéditeur, le contenu, le lieu et la date. La seule chose qui n'a pas changé est la lettre du texte de la Bible, l'enveloppe, l'emballage. Et à vrai dire, je crois que tous nous utilisons la Bible ainsi : Jésus, Pierre, Paul, Luther, saint François, la petite Thérèse, les évêques, les pasteurs, les papes, les communautés, les religieux, les religieuses, les catholiques, les protestants, les croyants, vous, moi, nous tous ! Nous tous, lorsque nous vivons un événement ou une expérience de Dieu, nous essayons de l'exprimer en utilisant les mots de la

Bible. Nous cherchons dans la Bible des mots pour nous aider à exprimer, à « habiller » ce qui se passe dans l'âme, dans le cœur et dans la vie des gens.

La seule fois où nous ne procédons pas ainsi, apparemment, c'est quand nous faisons de l'exégèse proprement dite, c'est-à-dire quand, en nous aidant des outils de l'analyse scientifique, du grec et de l'hébreu, nous cherchons à déterminer ce que le texte signifiait à l'époque où il a été écrit. Je dis « apparemment », car la réalité est autre. Je me souviens d'un exégète allemand, qui s'appelait Spitta je crois. Il fit une analyse rigoureusement scientifique de l'Évangile de Jean et il arriva à la conclusion que le texte actuel est un composé de deux textes antérieurs : l'un plus ancien et l'autre plus récent. Selon ses conclusions, il n'y avait pas de miracle dans le texte le plus ancien. Le miracle ne se trouvait que dans le texte le plus récent. Ensuite, nous apprenons que lui, Spitta, ne croyait pas au miracle. Et que dire des théories de Michael Novak, exégète nord-américain, qui combine exégèse scientifique et économie capitaliste, et conclut que les prophètes auraient dû analyser un peu plus la réalité économique de leur époque pour éviter de se tromper. Et des théories de M. Noth, N. K. Gottwald et d'autres sur l'origine du peuple de Dieu au temps de Juges ? Il est certain que le contexte dans lequel ils vécurent au siècle passé a eu une influence sur leur exégèse du texte biblique. Mais l'exemple le plus parlant est celui de Rudolf Bultmann, un des plus grands exégètes du siècle dernier. C'est à partir de son expérience douloureuse comme aumônier militaire durant la première guerre mondiale (1914-1918), qu'il parvint à élaborer la *Formgeschichte* (histoire des formes) et le concept de la *démythologisation*. Le contact direct avec les soldats dans les tranchées, durant cette guerre terrible et absurde, l'a amené à faire une relecture radicale de la Bible. Et il y a beaucoup d'autres exemples.

C'est pourquoi, je crois, Milton, que personne n'échappe à cela, même en faisant preuve de la plus grande rigueur scientifique. Personne ne peut se défaire de ses yeux dans l'analyse qu'il fait des textes bibliques. Il n'existe pas de formulation immuable, et totalement objective, de la vérité, qui puisse traverser les siècles à l'abri des changements. Tous et toutes, qu'on le veuille ou non, nous « habillons » notre expérience présente avec des mots de la Bible qui appartiennent au passé. C'est ce que font les exégètes et les chercheurs, les évêques et les papes, les pasteurs et les missionnaires. Tout change, sauf l'enveloppe, l'emballage, le texte biblique. La Bible ressemble à ces costumes traditionnels, qui ne changent pas au cours des années, mais qui, à chaque époque, en chaque lieu et à chaque génération sont utilisés par des gens différents. Lorsque vous voyez une personne marcher dans la rue, vous êtes capable de reconnaître, au vêtement qu'elle porte, à quel milieu elle appartient, la fonction qu'elle occupe, le travail qu'elle fait, ou la fête qu'elle célèbre. Dans la rue, c'est au vêtement qu'ils portent que nous reconnaissons la mariée, le prêtre, la religieuse, le soldat, le policier, le rabbin. Ainsi, porter le vêtement de la Bible apporte une certaine reconnaissance. Tout est différent : l'expéditeur, le destinataire, la date, le lieu et le contenu. Seul le vêtement est le même. C'est au vêtement que nous reconnaissons la personne, et c'est par le vêtement que la personne s'identifie et se présente aux autres.

Il nous reste une question : Pourquoi nous obstinons-nous à utiliser la Bible comme emballage pour nos pensées, nos quêtes, nos intuitions et nos expériences ? Je vais tenter d'y apporter une réponse. Qui sait, vous en aurez peut-être une autre. Et je serais curieux de la connaître ! Voici la mienne :



Lorsqu'une personne utilise les mots de la Bible pour transmettre une expérience qu'elle a vécue, elle est en train de dire que son expérience se situe dans le cours d'un fleuve qui s'écoule depuis les temps bibliques. Ou plus précisément, elle exprime son désir de boire au même puits que celui dans lequel burent les contemporains de la Bible, et participer ainsi du même Esprit que celui qui les animait.

Cette façon d'utiliser la Bible est très ancienne. C'est ainsi que l'on interprétait la Bible au temps de Jésus et dans les premiers siècles. Curieusement – et heureusement – cette tradition ancienne réapparaît aujourd'hui, sans étiquette, dans la manière dont les membres des communautés utilisent la Bible. Trois choses caractérisent la lecture chrétienne de la Bible : la familiarité, la liberté et la fidélité.

*La familiarité* : nous avons le sentiment que la Bible est nôtre, qu'elle est de notre *famille*. Elle exprime ce que nous sommes et ce que nous vivons. Elle exprime notre identité, une identité à laquelle nous ne voulons pas renoncer, mais que nous voulons, bien au contraire, approfondir toujours davantage. C'est pourquoi, nous essayons d'habiller nos expériences avec les mots de la Bible. Dans la Bible, nous nous sentons comme à la maison. C'est *notre livre* ! Nous pouvons l'utiliser en toute liberté. C'est notre livre de chevet, celui qui nous donne notre identité. Comme le dit saint Paul : « Cela a été écrit pour nous qui touchons à la fin des temps ».



Cela me rappelle Tomás, un agriculteur qui vit près de João Pessoa. Il disait ceci : « Lorsque je me suis engagé sur ce chemin à l'école biblique, j'ai peu à peu réalisé et senti que la Bible n'est pas une plaisanterie. Qu'elle exige beaucoup des gens. Elle exige que les gens vivent ce qu'ils entendent et ce qu'ils apprennent. J'ai appris là-bas que je ne serais pas capable de continuer sur ce chemin. J'ai pensé à quitter l'école biblique. Mais j'ai persévéré et j'ai commencé alors à me rendre compte que si on laisse entrer la Parole de Dieu dans sa vie, on devient soi-même divin. La Parole prend alors possession de nous et il n'est plus possible de séparer ce qui est de Dieu et ce qui est de nous. On ne sait même plus très bien faire la différence entre ce qui est Sa Parole et la nôtre. C'est cela que la Bible a fait en moi. Dès lors, je n'ai plus pensé à quitter l'école biblique » (« Por trás da Palavra » 46, 1988, 28).

La manière dont Tomás utilise la Bible dans la vie nous fait penser à Marie, la Mère de Jésus. Pour composer son cantique, elle a fait comme Tomás : elle a exprimé sa propre expérience de Dieu et de la vie avec les mots de la Bible. Son cantique, le *Magnificat*, est un joli patchwork dont les morceaux sont presque tous tirés du livre des Psaumes.

*La liberté* : Nous nous servons de la Bible pour exprimer des expériences que nous vivons au XXI<sup>e</sup> siècle. Quand nous rencontrons en elle des affirmations qui ne correspondent plus à la sensibilité actuelle, nous nous permettons de sauter le texte ou de l'expliquer de façon symbolique. Le bréviaire de l'Église catholique, par exemple, omet le psaume 109 (108) qui ne parle que de vengeance. Jésus, Paul et les premiers chrétiens prenaient cette même liberté quand ils citaient l'Ancien Testament : « Vous avez appris qu'il a été dit... Eh bien ! moi, je vous dis... ! ». Au nom de la Bible, les docteurs de la loi condamnent Jésus. Jésus réfute leur accusation en se référant à la même Bible et, d'une certaine manière, il s'impose lui-même comme nouveau critère d'interprétation quand il dit : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat ». La fidélité des doc-



teurs de la loi à la lettre du texte ne parvient pas à museler la liberté de l'Esprit qui agit en Jésus et qui lui donne une nouvelle clé d'interprétation pour saisir le sens profond de la lettre et condamner le fondamentalisme étroit des docteurs.

Jésus a pris cette liberté, non pour réduire le message à sa propre manière de penser, mais pour être fidèle à l'intention profonde du message. « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes : je ne suis pas venu abolir, mais accomplir ». Sa liberté était l'expression de sa fidélité. Aujourd'hui la sensibilité de la conscience humaine s'est accrue. On n'accepte plus la violence qui est légitimée au nom de Dieu dans de nombreuses pages de l'Ancien Testament. Si le prophète Elie faisait aujourd'hui ce qu'il a fait en son temps, au nom de Dieu, aux 400 prophètes de Baal, il serait sans aucun doute condamné à la prison perpétuelle.

*La fidélité* : Si la conscience nouvelle de l'humanité nous conduit à contester certains passages de la Bible et à les expliquer autrement, nous ne le faisons pas pour adapter la Bible à notre manière de pensée, mais pour pouvoir être fidèles à l'intention profonde de la Bible et de la vie et pour garder pure la source de laquelle tout naît et continue à naître.

Il arrive parfois le contraire. Si l'exégèse me montre que mon interprétation force le sens de la lettre, alors la fidélité m'oblige à changer et à être fidèle à ce que dit le texte. La lettre, ce sont les fondations sur lesquelles on construit la maison. Mais c'est dans la maison que les gens habitent et non dans les fondations. Une maison sans fondations est semblable à une maison bâtie sur le sable. Par ailleurs, quand la fidélité à la lettre menace d'étouffer la liberté de l'Esprit, la réaction est immédiate et nous fait dire : « La lettre tue, et seul l'Esprit peut donner vie à la lettre ! ».

Cela signifie qu'au fond, le critère fondamental, ou la source de toute chose, n'est pas la Bible ou l'étude de la Bible, mais bien notre expérience de Dieu et de la vie ; et je ne suis pas seul mais je fais partie d'une communauté, je vis au sein de l'humanité, et c'est d'elle, et en communion avec elle, que je reçois mon identité et ma sensibilité. Ou plus exactement, le critère fondamental se trouve dans cette interaction entre le texte du passé et nous qui, aujourd'hui, lisons ce texte. D'une certaine manière, nous continuons à écrire la Bible. L'important c'est le dialogue, le partage, l'écoute sans dogmatisme, qui doit s'instaurer autant entre nous aujourd'hui qu'avec notre passé et avec la lettre. Dès qu'une personne, ou un groupe, impose aux autres sa façon de voir les choses, et exige l'obéissance au nom de Dieu, sans écouter l'ensemble, sans écouter la lettre, sans écouter l'Esprit qui souffle aujourd'hui et sans tenir compte de l'expérience vécue, cette personne, ou ce groupe, s'isole, même si elle/il pense pouvoir avoir raison de la tête ou du cœur.

Je crois que nous devons continuer à approfondir ces trois dimensions vers lesquelles nous devons tendre : la familiarité, la liberté et la fidélité, en les considérant non comme des chemins différents ou parallèles, mais comme des troncs qui naissent d'une même racine. Non pas d'une





racine théorique mais de cette expérience de Dieu et de la vie qu'il nous est donné de vivre à travers Jésus Christ.

De ces trois chemins, le plus important est la familiarité. Je pense que nous avons besoin de retrouver cette familiarité, que nous avons besoin de nous sentir chez nous dans la Bible, comme Tomás et Marie, Jésus et Paul, ou comme doña Angela qui habite Aratuba (Ceará), et qui nous disait à la fin d'un cours biblique : « Je n'ai pas besoin de quitter Ceará pour comprendre la Bible ! Elle est ici et c'est ici qu'elle agit ! ». La familiarité empêche que la Bible, ou le passé, ne se convertissent en un musée de la religion ; elle empêche que le fondamentalisme, qu'il se revendique charismatique ou libérateur, ne s'approprie la fidélité et tue en nous la liberté. La familiarité est ce qui engendre la vraie liberté des fils et des filles dans la maison des parents. Et je pense que la pratique actuelle des communautés peut nous aider.

Lorsqu'ils lisent la Bible en communauté, les gens apportent avec eux leur propre histoire, ils ont devant les yeux les problèmes qu'ils traversent dans la dure réalité de leur vie. La Bible apparaît comme un miroir, comme un *sym-bole* (He 9, 9 ; 11, 19) de ce qu'ils sont en train de vivre. Il s'établit ainsi un lien profond entre la vie et la Bible, qui peut parfois donner l'impression d'un concordisme superficiel. Il s'agit, en réalité, d'une lecture de foi très semblable à la lecture que faisaient les premières communautés chrétiennes (Ac 1,16-20 ; 2,29-35 ; 4,24-31) et les Pères de l'Église dans les premiers siècles. À partir de ce lien qu'ils établissent entre la Bible et la vie, les pauvres font la plus grande des découvertes : « Si Dieu était aux côtés de ce peuple dans le passé, alors il est aussi avec nous dans ce combat que nous menons pour notre libération. Il entend aussi notre plainte ! » (cf. Ex 2, 24 ; 3, 7). Ainsi, imperceptiblement, est en train de naître une nouvelle expérience de Dieu qui devient un critère déterminant pour la lecture populaire de la Bible, même s'il apparaît moins dans ses interprétations. Car « le regard ne se voit pas lui-même ».

Je n'oublierai jamais un geste que vous avez posé, Milton, en 1987, à Belo Horizonte. C'était au cours d'une célébration de la pénitence, lors d'une rencontre du CEBI où nous devions élaborer un projet de formation. Vous avez pris un bâton sec, vous l'avez maintenu au-dessus d'un feu qui était allumé au centre de l'assemblée et vous avez dit : « Tout ce que nous avons pu mettre en œuvre autour de la Bible, formations, recherches, cours, projets, études, commentaires..., si tout cela n'est pas au service des groupes de base pour que la Parole pénètre la vie... » – et à ce moment-là vous avez laissé tomber le morceau de bois dans le feu – « ... que tout cela soit brûlé et oublié ! ».

Comment faire pour que cette familiarité, cette liberté et cette fidélité grandissent et commencent à imprégner tout le travail que nous faisons avec la Bible ? Je pense que c'est plus difficile que ne l'imaginent les gens. La vision traditionnelle de l'origine de l'univers, qui constitue la toile de fond de toute la révélation biblique, est complètement remise en cause par les données de la science. Tout devra être repensé. Bultmann n'a fait qu'en effleurer la surface.

Je pense qu'il vaut la peine d'étudier et d'approfondir la lecture juive de la Bible qui était en vigueur au temps de Jésus et de Paul, ainsi que la tradition qui a marqué la lecture de la Bible à l'époque précédant la séparation des Églises. Non pour faire la même chose. Non ! Mais pour saisir, au-delà de leurs interprétations, l'intuition profonde avec laquelle elles ont approché la Parole de Dieu, intuition marquée par une familiarité qui leur donnait cette liberté qui nous manque aujourd'hui, marquée aussi par une fidélité capable de remettre en question le fondamentalisme qui se cramponne à la lettre.

Voilà, cher Milton, ce qui traverse mon cœur, comme un souffle qui ne s'arrête pas. C'est une question qui demeure et qui éclaire ma façon de lire la Bible. Qui sait si votre réponse n'est pas différente de la mienne. Si elle l'était, j'aimerais la connaître pour que nous puissions la partager et nous enrichir mutuellement. Je vous embrasse de tout cœur, toi, Rosi, Débora, Raquel et Priscilla.

Frère Carlos Mesters

## La Parole de Dieu se fait charité pour la joie des petits

FR. VITO ANTONINO LIPARI RCJ

Jésus parcourait toutes les villes et tous les villages, enseignant dans leurs synagogues, proclamant l'Évangile du Royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité. Voyant les foules, Jésus fut saisi de compassion envers elles parce qu'elles étaient désemparées et abattues comme des brebis sans berger. Il dit alors à ses disciples : « La moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux. Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers pour sa moisson. » (Mt 9,35-38)

Quand la Parole se traduit en engagement caritatif : une expérience qui nous rappelle ce passage de l'Évangile de Matthieu qui a inspiré Annibale Maria Di Francia, prêtre diocésain, fondateur de la Congrégation des Rogationistes à laquelle j'appartiens. En sa personne, la Parole étudiée et prêchée est devenue un acte concret d'amour au service des pauvres et des nécessiteux.

### Le commencement d'un chemin

Dès le début de mon ministère, mon expérience sacerdotale s'est inspirée de l'exemple d'Annibale Di Francia. Après l'ordination presbytérale (29.06.1975), j'ai été envoyé en mission au Brésil où j'ai travaillé au service de la formation des séminaristes, de la pastorale familiale et dans l'enseignement. Sur cette terre, j'ai découvert la richesse des « communautés de base » et la vitalité de la lecture de la Bible. Dans mon travail pastoral, j'ai pu voir comment les familles les plus pauvres puisaient dans la Bible la force de vivre la Parole de Dieu, de l'annoncer et d'en être les témoins. Ainsi, aider une famille pauvre, visiter les malades, les prisonniers, les personnes handicapées ou bien encore se mettre à la disposition de la paroisse pour le service liturgique ou la catéchèse, toutes ces formes d'engagement et de service étaient la conséquence logique et naturelle de la lecture et de la méditation de la Bible.



En 1987, j'ai été envoyé comme formateur des séminaristes dans notre toute nouvelle mission rogationiste dans l'État du Kerala, en Inde. Je me suis retrouvé dans un contexte social et religieux très différent de celui du Brésil, mais très dynamique. L'Église catholique du Kerala, par le fait même d'être minoritaire par rapport aux hindous et aux musulmans, fait preuve d'une remarquable vitalité pastorale et est aussi très engagée dans le domaine social. Un travail pastoral de fond, la formation catéchétique des enfants, la prière au sein des familles, la lecture et la méditation

de la Bible, ont réellement permis aux communautés chrétiennes de mûrir.

Après quelques années consacrées à la formation des séminaristes, j'ai éprouvé le besoin de m'engager dans la pastorale. Ce besoin est né après avoir vu tellement de pauvreté dans les familles, tellement d'enfants qui ne pouvaient pas aller à l'école, même si l'école était gratuite. La situation précaire des hôpitaux et l'absence de protection sociale engendraient beaucoup de problèmes d'insécurité. Il suffisait qu'un accident ou une maladie mette le chef de famille en incapacité de travailler et c'est tout le noyau familial qui se retrouvait dans une situation critique : on perd son travail, on vend la terre, on commence à s'endetter et on tombe dans la précarité. Toute la famille finit alors par se retrouver dans une situation désespérée.

Je n'étais pas en paix dans mon ministère, j'étais tourmenté, je n'arrivais pas à prêcher la Parole de Dieu aux séminaristes en leur parlant de compassion et d'engagement social alors que je ne vivais pas moi-même cet engagement au service de la charité. C'est avec ce désir au cœur, que j'ai alors commencé à organiser une petite soupe populaire. J'aidais ceux qui venaient frapper à notre porte mais je ne voyais pas de véritable changement dans la situation des pauvres. Je voulais surtout que les enfants pauvres ne voient pas seulement l'extérieur de notre institut, mais qu'ils puissent le découvrir de l'intérieur et qu'ils s'y sentent comme à la maison. Je voulais que le début de l'année scolaire soit un moment de joie pour les mamans qui devaient envoyer leurs enfants à l'école, et non qu'il devienne un cauchemar s'il leur manquait l'argent pour acheter les livres ou l'uniforme de l'école.

### **Le projet de « l'adoption à distance »**

Un jour, j'ai été invité par une famille hindoue, au mariage d'une de leurs filles. J'ai participé avec grand plaisir au mariage, j'ai fait un cadeau aux époux et une belle amitié s'est établie avec le jeune couple. Ils ont eu deux enfants et la famille vivait une vie digne et heureuse...

Quelques années plus tard, à mon retour d'Italie, je suis allé visiter cette famille, mais la maison était inoccupée. Les voisins m'ont dit que le papa des deux enfants était mort dans un accident et que la famille avait dû vendre tous ses biens et partir, mais nul ne savait où. Ce n'est qu'au bout de deux mois et après de nombreuses recherches que j'ai pu enfin trouver où ils avaient déménagé. La famille, très pauvre, habitait près d'une rizière, dans une cabane sur pilotis. J'ai découvert alors ce qu'était la vraie pauvreté et je me suis souvenu de la Parole du Christ : « J'avais faim, et vous m'avez donné à manger » (Mt 25,35). Je n'ai pu retenir mes larmes... la maman et la grand-mère m'ont dit qu'elles ne savaient pas comment faire pour vivre, pour élever les deux enfants et leur permettre d'étudier.



Depuis ce jour, j'ai commencé à mettre en pratique cette Parole de l'Évangile, en demandant de l'aide à des familles italiennes pour une adoption à distance des deux enfants. Ce fut le début du projet des « Adoptions à distance ».

La maman a pu envoyer ses enfants à l'école, puis quelqu'un les a aidés à acheter une parcelle de terre et à y construire leur petite maison. Aujourd'hui la famille va bien, les jeunes ont terminé leurs études et ils sont entrés dans le monde du travail. Après l'aide apportée à ces deux orphelins, nous avons étendu cette action de soutien à beaucoup d'autres enfants. Les curés et les nombreux collaborateurs présentent les situations d'urgence concernant les familles les plus



pauvres de leurs paroisses. Actuellement, parmi les enfants adoptés, plus de 600 ont perdu au moins un de leurs parents.

En peu de temps, le nombre des enfants adoptés est passé de 10 à 100 et à plus de mille. Vingt-cinq ans après le lancement du programme d'action sociale, les enfants adoptés sont au nombre de 1750 et ils sont plus de 1500 à avoir déjà terminé leurs études universitaires ou leur formation professionnelle. Nous travaillons aujourd'hui avec des enfants orphelins, des enfants des rues, des enfants handicapés, malades, des enfants abandonnés...

### **Bible et prière pour les vocations**

L'engagement caritatif s'est transformé en prière pour les vocations. En trente ans de nombreuses vocations sacerdotales sont nées et plusieurs maisons ont été ouvertes pour les séminaristes.

En l'an 2000 ont été ordonnés les premiers prêtres indiens de notre congrégation. Ils sont 55 et notre séminaire est florissant. Les séminaristes ont été les premiers à participer à ce projet caritatif. Plusieurs de nos prêtres ainsi que de nombreux laïcs coordonnent cette activité solidaire dans les différents pays et régions où nous sommes présents.

Visiter les familles des enfants, animer des rencontres au niveau du quartier ou du village, participer à la construction de plus de 300 maisons, traduire les lettres aux bienfaiteurs, etc., tout cela a aussi beaucoup aidé nos séminaristes dans leur formation. L'écoute de la Bible et l'expérience caritative font partie intégrante de leur programme de formation.

La présence des séminaristes et des premiers prêtres rogationistes indiens lors des rencontres avec les familles des enfants adoptés a permis de partager la prière de Jésus : « Priez donc le maître de la moisson d'envoyer des ouvriers pour sa moisson » (Mt 9,38). Et cette expérience d'engagement solidaire est progressivement devenue interreligieuse.

### **L'engagement social et le dialogue interreligieux**

Lors de nos rencontres avec les enfants adoptés à distance et avec leurs familles, tous sont invités à prier pour les « Bons Ouvriers » : car chacun d'eux, quelle que soit sa religion, souhaite que se lèvent des hommes et des femmes de paix, comme le Mahatma Gandhi (qui était hindou),



ou comme l'ex-président de l'Inde, Abdul Kalam (musulman), tous désirent que Dieu envoie beaucoup de personnes comme Mère Teresa de Calcutta, des hommes et des femmes de foi qui sachent faire preuve d'une grande humanité. Ces hommes et ces femmes-là n'auront jamais de difficultés à se rencontrer, à dialoguer et à assurer à notre monde un avenir meilleur. Il faut donc que tous prient Dieu pour qu'il envoie dans le monde des « bons ouvriers » comme ceux-là. Nos séminaristes sont invités, eux aussi, à ouvrir largement et sans limite leur esprit et leur cœur. À la lumière de la Parole de Dieu vécue dans la charité, nous comprenons mieux ce que Paul affirme en 1 Tm 2,4 : « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés ».



## Bible et charité aujourd'hui

Notre projet caritatif s'adresse à tous les enfants, sans distinction, qui vivent dans des situations particulièrement difficiles, et qui, par conséquent, appartiennent à des familles de diverses religions. Ce que l'on demande aux familles, c'est le respect réciproque envers tous, l'enseignement scolaire pour tous, y compris pour ces enfants qui, porteurs d'un handicap, ne peuvent fréquenter que des écoles spécialisées. Une des valeurs que nous voulons cultiver est celle de la gratitude envers Dieu et envers les bienfaiteurs. La gratitude envers Dieu se cultive par la prière de louange et d'action de grâce tandis que la gratitude envers le prochain s'exprime à travers la correspondance épistolaire avec les bienfaiteurs et la prière d'intercession adressée à Dieu pour eux et pour leurs familles.

La Bible se trouve dans toutes les maisons ou les masures où habitent des chrétiens, mais beaucoup de non-chrétiens lisent aussi la Bible et participent à des retraites et à des exercices spirituels dans des centres spirituels. Pour donner un exemple, dans la maison de retraite voisine appartenant aux Vincentiens, entre 10 000 et 20 000 personnes de toutes religions participent chaque semaine à des temps de retraite qui sont toujours fondés sur la Bible. Nous invitons souvent les familles qui rencontrent des difficultés à y participer et on obtient beaucoup de conversions avec des changements qui, s'ils ne sont pas de religion, touchent surtout le style de vie et l'engagement au sein de la famille.

Dans les familles chrétiennes, y compris dans celles qui vivent dans les masures les plus pauvres, il y a toujours un coin de la maison destiné à la Bible. Ils sont plus de 4000 enfants et jeunes à avoir été rejoints, au fil des années, par cette action caritative : des orphelins, des handicapés, des pauvres, des sans-abris, venant tous de familles de différentes religions et origines sociales. Toutes ces familles entrent en contact avec autant de familles de bienfaiteurs qui, par leur charité, donnent un témoignage très important et très positif auprès des familles des enfants adoptés, qu'elles soient chrétiennes ou pas !



Il est fréquent d'entendre les jeunes adoptés dire à leurs bienfaiteurs : « Quand j'aurai un travail, j'aiderai moi aussi les enfants nécessiteux afin de leur permettre d'étudier, comme vous le faites pour moi ». Beaucoup de ces jeunes, ayant terminé leurs études, sont maintenant engagés dans le projet et c'est pour nous un motif de joie. La Parole de Dieu produit et continuera de produire des fruits. Il n'est pas rare de voir des hindous et des musulmans citer des passages de l'Écriture Sainte, et de l'Évangile en particulier, dans leurs lettres aux bienfaiteurs.

La Bible, quand elle se décline en charité envers les petits, devient un instrument de partage et de dialogue interreligieux. Lorsqu'on est touché par l'Amour de Dieu qui se fait don et charité pour tous, on ressent moins les différences et cela facilite le dialogue interreligieux. Lors de la rencontre qui a eu lieu à l'occasion des 25 ans du Programme des Adoptions à

Distance et à laquelle ont participé près de 4000 personnes, trois enfants – un hindou, un musulman et un chrétien – ont apporté ensemble un cierge. On en a expliqué le symbole : ce n'est que dans la rencontre des diverses religions que peut naître cette vraie Lumière qui mène à la culture de la rencontre, de la solidarité et de l'Amour.

L'adoption à distance permet à beaucoup de familles de se rapprocher de leur paroisse. En effet, les curés sont impliqués dans ce projet, ils s'occupent des familles des enfants et ils sont garants du bon usage de l'aide économique. Même dans le cas des non catholiques, l'adoption à distance crée toujours un climat de sympathie entre les familles et les prêtres. De plus, grâce au soutien apporté à leurs enfants, beaucoup d'hommes, victimes du vice de l'alcool ou du jeu, sont orientés vers les centres sociaux pour une cure de désintoxication et bénéficient d'un suivi. Même dans des cas comme ceux-là, la lecture de la Bible aide les personnes à demeurer fidèles à leurs engagements.



La Parole de Dieu, qui est Lumière, Feu et Amour, a agi et continue d'agir dans la transformation des personnes et des milieux où elles vivent. Lorsque des évêques ou un curé nous signalent un quartier laissé à l'abandon qu'il faut réhabiliter, on commence par identifier les enfants les plus nécessiteux et on procède à l'adoption à distance. Jusqu'à présent nous n'avons pas eu de difficulté à trouver des bienfaiteurs pour les enfants orphelins, handicapés ou issus de familles en grande difficulté. Dans cette région du Kerala, ce type d'action a été reprise dans plus de 50 localités, dans un rayon de 300 kms. Plusieurs bienfaiteurs italiens sont venus visiter notre mission ainsi que les familles des bénéficiaires, ce qui nous a permis d'obtenir d'autres aides et de réaliser d'autres projets, grâce au bouche à oreille. Même lorsque le message biblique ne peut être transmis par la parole, il entre dans les familles avec toute la force de la Solidarité et de l'Amour.

## **L'évangélisation comme engagement pour la promotion humaine**

L'expérience menée à Caserta (Italie du Sud) dans la paroisse du « Bon Pasteur »

**« Famille, lève-toi et annonce ! »**

### **Introduction**

Nous sommes dans le sud de l'Italie, plus précisément dans le diocèse de Caserta, qui borde la « Terre des feux ». Pour ceux qui ne connaissent pas la réalité locale, il faut savoir que ce territoire, qui a une longue tradition spirituelle et ecclésiale, est aussi touché par le « crime organisé » qui entraîne une dégradation sociale et spirituelle. Les phénomènes de déviance sociale sont bien connus : drogue, prostitution, délinquance, zones de non droit ; ils réduisent à néant toute

perspective d'avenir. L'urgence de la situation contraint de nombreux jeunes à quitter l'Italie à la recherche de conditions de vie meilleures pour construire leur avenir. Depuis des années, les hommes et les femmes de cette terre se battent pour bâtir un vivre ensemble dans le respect des lois. La communauté chrétienne est, elle aussi, impliquée dans le domaine social qui a toujours plus besoin de libération et de renouveau.

À Caserta, un travail concret a été réalisé avec succès dans ce domaine ces cinq dernières années. Cette expérience, menée à partir de la Bible, s'inscrit dans le projet que le diocèse a lancé sous l'impulsion du Synode des Évêques sur « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne » (2012). C'est ainsi qu'est né, en 2013, dans la paroisse du Bon Pasteur, le *projet de Nouvelle Évangélisation*, lancé lors du congrès diocésain qui avait pour thème : « Évangéliser aujourd'hui à Caserta » (2013). Ce congrès a jeté les bases du projet qui compte aujourd'hui une centaine d'évangélistes impliqués dans près de quatre-vingts centres d'écoute.



### 1. L'implication des laïcs dans l'écoute de la Parole et la diffusion de la Bible

Ce congrès a marqué l'apogée d'une expérience qui a débuté en 2011 avec l'arrivée du nouveau curé, Don Antonello Giannotti. Ce dernier a entrepris de visiter les quelques 2500 familles de la paroisse et a lancé un parcours de formation pour les agents pastoraux (prière, *lectio divina* sur les Évangiles, redécouverte des vérités de la foi, réflexion sur la théologie pastorale), un parcours centré sur la redécouverte de la joie de l'Évangile pour retrouver l'enthousiasme de communiquer la foi. Car, si la foi est vécue en profondeur, elle ne peut rester au secret de chacun, elle fait naître en nous le besoin, l'urgence, de la partager aux autres. Cette exclamation de Paul illustre bien



l'élán qui fonde cette dynamique : « Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » (1 Co 9,16). Sur une terre à ce point humiliée, on se sent le devoir de proposer la Bible comme une lumière pour aider à discerner. La foi naît de l'écoute de la Parole de Dieu (Rm 10,18). C'est ainsi que des laïcs, nourris par la Bible, ont commencé à répondre à l'appel du curé et à redécouvrir le sens de l'engagement social.

La paroisse a adopté le *projet de Nouvelle Évangélisation*, qui s'articule en trois phases : a) la présence de la Bible parmi les croyants ; b) l'écoute et le témoignage ; c) le projet d'évangélisation : « Famille, lève-toi et annonce ! ».

### 2. La présence de la Bible parmi les croyants

*Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous* (Jn 1, 14). Confesser que le Fils de Dieu a assumé notre chair, nous aide à redécouvrir l'importance de la présence de la Bible au cœur de la communauté des croyants. Elle est un signe de la proximité de Dieu dans l'incarnation du Fils. Le premier pas de la communauté dans l'engagement social est d'aider à redécouvrir la présence du Christ dans la Parole du Salut. La Parole se communique dans le mystère du Fils fait chair.

Le choix de l'Incarnation se traduit pour Jésus par un certain style de présence au cœur de l'histoire, une présence qui n'est pas complaisante, qui est critique et libre, dynamique et vigilante. Jésus allait à la rencontre des gens, il allait là où les gens vivent, travaillent et souffrent. La



mission de Jésus de Nazareth révèle le mystère de son existence. Ce chemin de croissance est fondé sur la reconnaissance que l'Écriture Sainte parle à tous les hommes. La Bible ne peut rester fermée, elle doit, avec la puissance de l'Esprit, devenir missionnaire. D'où la tâche qui incombe à la communauté paroissiale : faire entrer la Bible dans l'histoire des hommes avec amour, atteindre l'ensemble du territoire de la paroisse, rejoindre les différentes cultures, être présente dans toutes les décisions qui concernent le quartier. Ce n'est qu'en étant fondée sur la Bible que la paroisse peut apporter le salut du Christ aux hommes et aux femmes qui vivent sur son territoire.

À la lumière de la Bible, la communauté du Bon Pasteur a commencé à abandonner l'image illusoire de la paroisse qui est au centre, qui attend que les brebis viennent à elle et s'y rassemblent. La communauté paroissiale a peu à peu redécouvert les « verts pâturages », elle a appris à regarder ce qui se passe autour d'elle, à connaître les personnes, toutes les personnes, et à prendre conscience des situations qu'elles vivent. Autour de la Bible se sont constitués des groupes d'agents pastoraux pour prendre soin de tous ces gens qui vivent dans les quartiers populaires de la paroisse. Ils ont visité des quartiers entiers, de nombreux immeubles où des jeunes, des familles et des personnes âgées sont en grande difficulté.

Tout d'abord, les catéchistes avaient pour tâche d'approcher les familles du quartier, de pénétrer dans les immeubles, d'être, au sein des grands ensembles, les témoins de la Parole qui sauve, par de multiples signes, petits mais visibles. La communauté tout entière, selon des modalités diverses, s'est mise « en situation » sur le territoire : elle s'est engagée à être présente dans toutes les réalités humaines et sociales du secteur paroissial dont elle est responsable.

La visite annuelle du curé aux familles, la présence d'agents pastoraux sur le territoire et les données du recensement paroissial, ont permis d'avoir une photographie de la réalité : la répartition des âges, la présence de malades et de chômeurs, le niveau d'instruction, le nombre de pratiquants, etc. ... sont des données indispensables pour le plan d'évangélisation.

### 3. Écoute et témoignage

Éclairés par la lecture de la Bible, des agents pastoraux se sont rendus disponibles pour se mettre à l'écoute des gens, de leurs problèmes, tout comme l'a fait Jésus dans sa mission. Le Christ était à l'écoute des femmes et des hommes de son temps, de leurs besoins, de leurs insécurités : les plus belles rencontres que nous rapportent les Évangiles, sont celles que Jésus a vécues avec les « exclus ». Jésus a entendu leur cri, leur besoin d'amour, de guérison, de relations vraies, de réconciliation ; ses mains les ont tendrement caressés et il les a guéris avec une seule parole : « Dieu t'aime ». Donner ce témoignage de proximité et d'écoute,



Caserta – Accueil de la « Croix de Lampedusa »

c'est apprendre à accueillir « les pauvres » et les « exclus » comme nos frères et sœurs en Christ, eux qui sont les préférés de Jésus ; pouvoir mettre un nom sur leurs visages, connaître leurs adresses pour faire tomber les barrières qui les séparent souvent de la communauté des fidèles.

Être à l'écoute de leurs moindres besoins, ou les « deviner », essayer d'y répondre d'une manière ou d'une autre, habiter les besoins de l'autre : telles sont les actions qui ont caractérisé



cette étape. La présence des référents des condominiums a été indispensable pour signaler les situations particulières ou tout simplement pour créer les conditions favorables au dialogue. Les différents besoins ont été recensés : la phase de témoignage à proprement parler a commencé.

#### 4. Le projet d'évangélisation : « Famille, lève-toi et annonce ! »

Après la phase de pré-évangélisation (présence, écoute et témoignage), nous sommes arrivés au cœur du projet « Famille, lève-toi et annonce ! » La famille devient le sujet actif de la Nouvelle Évangélisation. Des communautés familiales d'évangélisation naissent et sont à l'œuvre dans la plupart des condominiums de la paroisse.

Les communautés familiales d'évangélisation sont une « articulation de la pastorale » qui veut mettre en évidence le réseau relationnel humain présent sur le territoire et le caractère sacramentel de la famille. La mission de ces communautés repose sur la dynamique naturelle par laquelle les époux tissent progressivement autour d'eux des liens relationnels qui, même s'ils n'ont pas tous la même intensité, s'étendent comme des cercles concentriques aux enfants, aux parents, aux voisins, aux collègues, aux amis. Elle est fondée avant tout sur la grâce sacramentelle du mariage qui confère aux époux un don et une tâche spécifique dans la construction de l'Église.

Les communautés familiales d'évangélisation sont :

- des *communautés* : parce qu'elles sont composées de personnes de différents états de vie (des personnes mariées, séparées, célibataires, consacrées, etc.) qui, ensemble, constituent « l'Église qui se rassemble dans leur maison » (Rm 16,5) pour louer le Seigneur, écouter sa Parole et vivre des relations de fraternité et d'amitié.

- *familiales* : parce qu'elles ont pour guide un couple marié qui, par la grâce du sacrement de mariage et le mandat reçu du curé, rend présent et actuel l'amour de Jésus pour son Église ; et parce qu'en accueillant les réunions dans leurs maisons, ces couples contribuent à donner un visage familial à toute la communauté paroissiale. Chaque famille est, de fait, une semence d'Église.

- *d'évangélisation* : parce que leur but est d'accueillir les nouveaux disciples, de les aider à grandir dans le Seigneur et d'encourager chaque membre de la communauté à approfondir la Parole et à évangéliser son propre milieu de vie.



## 5. L'Évangile est la raison de notre présence ici !

*L'Évangile est la raison de notre présence ici.* C'est avec cette devise que nous sommes entrés dans les maisons de la communauté. Tous les mois, des cénacles bibliques sont organisés sur *l'Évangile selon Luc*. Les familles de la paroisse sont devenues des sujets actifs d'évangélisation : elles ouvrent les portes de leurs maisons et de leurs cœurs à la Parole, elles animent des moments de partage avec les familles de l'immeuble ou du condominium.

Dans chaque immeuble de la paroisse, il y a un couple/famille référent pour la relation entre la communauté paroissiale et l'immeuble : il participe à des temps de formation spirituelle avec le curé et à la *lectio divina* mensuelle, il invite et accueille chaque mois les résidents de l'immeuble pour un cénacle biblique dont il assure l'animation. Depuis cette année, ces couples sont chargés d'accompagner les parents de leur condominium ou de leur quartier, qui demandent le baptême pour leurs enfants.

En plus de leur mission auprès des familles, les animateurs des centres d'écoute sont également impliqués dans l'évangélisation de rue : ils distribuent dans la rue de petits feuillets contenant des phrases d'Évangile et de brefs commentaires.

Le projet a porté des fruits magnifiques. Les « cénacles de l'Évangile », lancés dès le début du projet en 2013, sont de plus en plus fréquentés, et sont devenus une pré-



sence vivante dans les condominiums. Des groupes très soudés se sont créés : les relations qui n'étaient au début que de simple voisinage se sont transformées en amitié et celles qui étaient simplement amicales, se sont encore renforcées. Le partage de la Bible a donné lieu à des moments de rencontre et de partage qui ont amélioré la qualité de vie dans les condominiums : nombreux sont les témoignages de relations qui se sont renouées après des années de conflits ; des personnes seules ou en situation de pauvreté ont trouvé du réconfort et une famille au travers de ces relations qui se sont tissées autour du partage de la Parole.

Les « cénacles de l'Évangile » sont devenus une occasion privilégiée pour impliquer les familles et leur permettre de se sentir partie intégrante d'une communauté qui, guidée par son infatigable curé, travaille depuis des années sans ménager sa peine, parce qu'elle désire, elle cherche et elle a à cœur le bien des autres. Une foi authentique porte toujours avec elle un désir profond de changer le monde, de transmettre des valeurs, de laisser quelque chose de meilleur après son passage sur terre. Bien que « l'ordre juste de la société et de l'État soit un devoir essentiel du politique », l'Église « ne peut ni ne doit rester à l'écart dans la lutte pour la justice ».

Les « cénacles » sont donc de plus en plus un appel à « sortir du Temple » et à impliquer les gens en les invitant à changer leur mode de vie, comme le propose la paroisse depuis quelques années.

Méditer la Parole de Dieu avec pour clé de lecture les « nouveaux styles de vie », nous invite à vivre une relation nouvelle avec :

- les personnes : retrouver la richesse des relations humaines qui sont le fondement du bonheur et qui donnent sens à la vie ; construire des relations interpersonnelles non violentes dans le respect de la diversité ; éduquer à l'altérité en l'accueillant non comme une menace mais

comme une richesse ; briser la solitude de la vie urbaine grâce à la beauté de la rencontre et de la convivialité.

– les choses : passer d'un rapport servile à un rapport fondé sur l'utilité, passer du consumérisme débridé à un mode de consommation critique, de la dépendance à un usage fondé sur l'éthique et la sobriété.

– la nature : passer de la violence faite à l'environnement au respect de la création, de la marchandisation de la nature à une relation vraie avec « notre mère la terre », de l'exploitation à outrance à la responsabilité environnementale.

– la mondialité : passer de l'indifférence à la solidarité et à la responsabilité, de la fermeture et du fondamentalisme à l'ouverture et à l'engagement, de l'assistanat à la justice sociale, des replis nationalistes à l'éducation à la mondialité.

Après avoir médité la Parole en utilisant la clé de lecture des « nouveaux modes de vie », les participants des cénacles sont invités à s'engager dans des actions concrètes et à prendre une part active dans les initiatives paroissiales. Les témoignages de reconnaissance sont nombreux, surtout dans les quartiers populaires de la paroisse ; grâce au *projet de Nouvelle Évangélisation*, on a pu commencer à parler, entre autres, de la collecte sélective et en poser les bases pour qu'elle devienne la norme. La joie de partager la Parole de Dieu permet de se sentir Église et fait naître un désir de rédemption à travers une dignité retrouvée dans le respect du bien commun. L'évangélisation ne serait pas complète si elle n'en tenait pas compte, si elle ne se fondait pas sur l'appel réciproque de l'Évangile et de la vie personnelle et sociale des hommes.

L'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* a donné une impulsion considérable au projet, invitant chacun à quitter ses sécurités, spirituelles et pastorales, pour accepter résolument de « sortir du Temple ». L'exhortation, mais aussi tout le magistère du pape François, nous invitent à aller à la rencontre de l'autre, quel qu'il soit, celui qui est loin, qui est exclu, qui est pauvre. Il existe une soif d'authenticité évangélique et de relation qu'*Evangelii gaudium* propose comme voie privilégiée pour notre travail pastoral. La lumière de l'Évangile guide les croyants dans leur engagement social au service de tous les hommes.

Teresa Rossi

Paroisse «Buon Pastore» – Caserta

[Les photos sont extraites du site :  
[www.buonpastorecaserta.it](http://www.buonpastorecaserta.it)]





## Témoignage de familles vietnamiennes

PAUL NGUYỄN NGỌC TƯỜNG  
THERESA TRẦN THỊ QUỲNH NGÀ  
ET  
JOHN.B TRẦN MINH ĐỨC  
THERESA NGUYỄN QUỲNH TRAM

Éminences,  
Excellences,  
Révérends Pères,  
Chers sœurs et frères religieux,  
Frères et sœurs en Christ !

Je voudrais commencer par vous présenter brièvement ma famille :

Nous sommes Paul NGUYEN NGOC TUONG (ingénieur) et Thérèse TRAN THI QUYNH NGÀ (professeur). Il y a maintenant douze ans et deux mois que nous nous sommes mariés (en 2005). Nous avons trois enfants : Joseph Nguyen Ngoc Bach (10 ans), notre fils aîné ; James Nguyen Ngoc Bao (7 ans), et Therese Nguyen Ngoc Quynh Thy, la plus jeune (5 ans).

Notre vie de famille n'est pas très différente des autres : elle est riche en événements, et bien remplie ; elle connaît aussi des épreuves que nous arrivons à surmonter avec l'aide de Dieu et grâce au soutien et aux prières des sœurs et des frères du groupe des familles de notre paroisse catholique. J'aime partager notre histoire afin de témoigner de la force que nous a donnée la Parole de Dieu pour surmonter les épreuves auxquelles nous avons dû faire face.

[Thérèse reprend la parole :] Quand j'ai appris que je portais un troisième enfant, ce fut un choc. C'était pour moi quelque chose de terrible et d'inacceptable. Nous n'étions pas prêts à accueillir cet enfant, car notre fils aîné n'avait que quatre ans et le cadet seulement 15 mois. De plus, notre foyer connaissait des difficultés financières et nous vivions alors avec ma sœur aînée. Nous devions nous entasser à quatre dans une pièce de 12 m<sup>2</sup>. Nous savions ce que cela suppose d'élever un enfant, nous venions d'en faire l'expérience et nous en connaissions les difficultés, en particulier à cause de l'hyperactivité de notre second fils. Mes deux fils sont nés par césarienne, et le délai entre les deux naissances a été assez court, ce qui a eu des conséquences néfastes sur ma santé et sur les cicatrices. En outre, cette nouvelle grossesse risquait de compromettre mon travail à l'école car je l'avais obtenu dans le cadre de la politique gouvernementale des deux enfants. Les problèmes de santé, les difficultés financières,





l'incertitude par rapport à mon travail, tout cela a été, pour mon mari et moi, une cause de stress.

Face au défi que représentait cette perspective d'avoir un autre enfant, nous nous sommes posés tous les deux pour écouter le Seigneur qui semblait nous dire : « ... même les cheveux de votre tête sont tous comptés... Deux moineaux ne sont-ils pas vendus pour un sou ? Soyez donc sans crainte : vous valez bien plus qu'une multitude de moineaux... » (cf. Mt 10,29-31).

Bien que la Parole de Dieu nous invite à garder confiance, la majorité de ceux à qui nous avons partagé cette nouvelle, nous a conseillé d'avorter. Ce fut encore plus triste d'entendre la famille de mon mari nous dire : « Vous devriez vous en débarrasser, car vous n'avez pas les moyens de l'élever ». Ma famille, qui est plus instruite et qui craint de pécher, nous a simplement dit : « Réfléchissez bien, prenez ensemble votre décision et ne posez plus la question ». Pour une part, nous étions tous les deux découragés et nous pensions à l'avortement afin de préserver nos ressources pour nos deux autres enfants. D'autre part, étant catholiques, nous nous sommes sentions coupables et nous avions mauvaise conscience. Nous hésitions...

Dans ces moments d'hésitation, Dieu a toujours été présent à nos côtés par l'intermédiaire de notre groupe paroissial de partage d'Évangile. Ce groupe se réunit régulièrement chaque semaine. Ensemble nous louons et prions Dieu, et nous partageons les difficultés que nous rencontrons au quotidien ; c'est pour nous un soutien et cela renforce notre foi. Mon mari et moi avons partagé aux membres du groupe ce qui nous arrivait et nous leur avons demandé leurs prières. À la différence des conseils que nous avons pu recevoir auparavant, le groupe a accueilli la nouvelle avec joie. Au cours de cette rencontre, un membre du groupe a lu un passage de l'Évangile dans lequel Jésus dit à ses disciples : « Ne vous souciez pas, pour votre vie, de ce que vous mangerez, ni, pour votre corps, de quoi vous le vêtirez... » (Mt 6,25-34). J'ai senti alors que Dieu me parlait par l'intermédiaire de cette personne. Il m'a fait prendre conscience que plusieurs couples dans notre groupe désiraient un enfant mais n'en avaient pas, alors que moi, qui en attendais un, je pensais à avorter. Dieu, qui est présent dans l'Écriture Sainte, m'a consolée et m'a invitée à ne pas me soucier de ce que je vais manger, boire ou porter... *car tout cela, les païens le recherchent. Mais votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît.* Dieu nous entoure de sa grâce, ses paroles sont source de paix et non d'anxiété. La crise est survenue alors que l'embryon avait 6 semaines. Lorsque j'ai finalement trouvé la paix et accepté de porter cet enfant, le fœtus avait 3 mois.

Grâce à la providence de Dieu et aux prières du groupe, j'ai vécu ma grossesse dans la paix et en bonne santé. Alors que je m'approchais du terme, j'ai même prié pour pouvoir assister à la veillée pascale avant de mettre au monde le bébé.

Ma prière a été exaucée. Le bébé est né le 8 avril 2012 – le dimanche de Pâques. C'est une adorable petite fille. Quynh Thy a maintenant 5 ans. Elle est intelligente et douée. Ceux qui nous ont un jour conseillé d'avorter nous disent maintenant que nous avons été sages de ne pas le faire. La parole de Dieu nous a donné courage et force. La rude tâche d'élever un enfant est toujours devant nous. Nous essayons de faire de notre mieux, chaque jour, pour élever nos enfants, pour les guider afin qu'ils apprennent à connaître et à prier Dieu. Ces difficultés que nous pensions autrefois insurmontables nous paraissent maintenant plus faciles à gérer.

Nous sommes convaincus que la Parole de Dieu nous réconforte lorsque nous sommes dans l'épreuve. Grâce à la Parole de Dieu et à nos rencontres hebdomadaires, aux temps de prière, de louange, et de partage de l'Évangile, notre famille a pu surmonter les difficultés, et affronter les défis de la vie. La Parole de Dieu transforme notre manière de penser et d'agir. Nous sommes soutenus, notre foi est fortifiée, le Seigneur nous accompagne chaque jour et notre vie est remplie de sa présence. Amen

Eminences,  
Excellences,  
Révérends Pères,  
Chers sœurs et frères religieux,  
Frères et sœurs en Christ !

Je voudrais vous présenter brièvement ma famille. Je m'appelle NGUYEN QUYNH TRAM, j'habite à Hô Chi Minh-Ville. J'ai 39 ans, je suis une fidèle de la paroisse de Tan-Phu. Je suis mariée, et j'ai maintenant 3 enfants, à savoir deux garçons qui ont respectivement 10 et 13 ans et une fille cadette qui a 8 ans. Après avoir obtenu mon diplôme universitaire, j'ai travaillé comme ingénieur chimiste, mais j'ai dû trouver un autre travail qui me permette m'occuper de mes enfants et de subvenir aux besoins de ma famille. Mon mari, J.B TRẦN MINH ĐỨC, a 39 ans ; il travaille en tant qu'ingénieur informaticien et c'est un fidèle de la paroisse de Thanh-Da.

Je l'ai épousé alors que nous avions le même âge, après 6 années passées à apprendre à nous connaître et 4 années à fréquenter ensemble le groupe de partage biblique de la paroisse (Bible Sharing Group – BSG). Immédiatement après notre mariage, nous avons emménagé dans une maison différente de celle de mes parents. Quand notre premier bébé est né ce fut une grande joie pour toute la famille. Mais il souffrait de *reflux gastro-œsophagien* (en abrégé, RGO), il vomissait toute la journée ; il demandait beaucoup d'attention, et c'était très lourd. J'ai donc décidé de rester à la maison en tant que femme au foyer, et de travailler depuis mon domicile afin de pouvoir garder un œil sur lui.

Deux ans plus tard est né notre deuxième enfant au terme d'une grossesse à risque, due au fait que je prenais de fortes doses d'antibiotiques pour soigner une *tympanite* (inflammation de l'oreille interne) et une roséole (virus de la rubéole). La vie de l'enfant était en danger et un médecin m'a alors suggéré d'avorter. La raison qu'il me donnait était qu'une roséole contractée dans les trois premiers mois de la grossesse peut affecter le fœtus et causer par la suite des dommages au niveau du cerveau et du cœur. Mais j'ai préféré m'en remettre à Dieu et à la Vierge Marie. Nous avons prié avec ferveur, trouvant une mystérieuse source de consolation dans la lecture et le partage de la Parole de Dieu au sein de notre groupe, de sorte que j'ai résolument décidé de ne pas avorter. Notre enfant est effectivement né avec des anomalies cérébrales et cardiaques mais rien d'aussi terrible que ne l'avait prédit le médecin, Dieu merci !

Pendant les épreuves ont continué de nous frapper, les unes après les autres. Ma troisième grossesse a été très compliquée, le fœtus avait du mal à se développer car j'étais probablement trop épuisée après m'être occupée de mes deux premiers fils. Je me sentais si perdue que j'en suis venue à me demander pourquoi Dieu laissait souffrir ainsi ma famille. Me trouvant dans un tel état d'épuisement, j'ai peu à peu pris de la distance avec mon groupe de partage biblique : je n'allais plus aux rencontres qu'une fois tous les deux mois alors que j'y participais 3 ou 4 fois par mois auparavant. De même, je ne prenais plus de temps personnel devant le Saint Sacrement, alors que j'avais l'habitude de prendre ce temps deux fois par semaine. Je n'arrivais plus à me concentrer dans ma prière pour écouter et méditer en silence la Parole de Dieu ; au lieu de cela, j'étais envahie par les soucis familiaux, les problèmes des enfants, les questions de travail etc., qui tournaient dans ma tête. Nous avions l'habitude de prier ensemble le soir, mais avons fini



par abandonner cette prière et nous nous en sommes tenus à une prière privée, car nos enfants n'arrêtaient pas de pleurnicher et de crier pendant les temps de prière.

Cet épuisement est peut-être la raison de l'échec de notre couple car j'ai dû veiller sur mes trois enfants et gérer mon travail en même temps. Tout a commencé à aller de travers et la situation s'est dégradée rapidement. Et j'ai connu une épreuve plus douloureuse encore, quand mon mari a eu une relation extraconjugale avec une autre femme. Cela a créé une profonde tension entre nous, mais je m'étais préparée à cela. J'avais beaucoup réfléchi à la vocation du mariage et je savais que la vie de famille est parsemée d'épines. Je me demandais comment je devais réagir : accepter son infidélité pour maintenir la paix ou me révolter et lui faire connaître mes sentiments ?

Il ne fait aucun doute que Dieu vient en aide à ceux qui sont dans la difficulté. Je me suis souvenue de ce que les Actes des Apôtres nous rapportent de l'Église primitive : « Ils étaient assidus à l'enseignement des Apôtres et à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières. La crainte de Dieu était dans tous les cœurs à la vue des nombreux prodiges et signes accomplis par les Apôtres. Tous les croyants vivaient ensemble, et ils avaient tout en commun... Chaque jour, d'un même cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple, ils rompaient le pain dans les maisons, ils prenaient leurs repas avec allégresse et simplicité de cœur ; ils louaient Dieu et avaient la faveur du peuple tout entier. Chaque jour, le Seigneur leur adjoignait ceux qui allaient être sauvés » (Ac 2,42-46).

Nourrie par la Parole, j'ai recommencé à participer au groupe de partage biblique et à assister à l'eucharistie, pour m'aider à me libérer du stress et à améliorer nos relations familiales. À la maison je n'avais cessé de réunir mes enfants pour prier le Seigneur. J'ai commencé par leur apprendre à faire le signe de croix, à dire « bonsoir » à Dieu, à demander à la Bienheureuse Vierge Marie et au Seigneur de nous accorder une nuit paisible. Puis je leur ai appris le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie*, et le *Gloire au Père*. Ainsi, le temps de la prière passait plus vite ; les enfants en ont pris l'habitude, ils aimaient offrir à Dieu des prières qui étaient si belles, si simples et si touchantes. Ils étaient très sensibles à l'atmosphère qui régnait au sein de la famille et priaient de tout cœur pour leur papa (mon mari) en disant par exemple : « Seigneur, aide mon papa à arrêter de boire de la bière », « aide-le à arrêter de fumer », « fais qu'il nous aime, qu'il ne soit pas en colère après nous et qu'il rentre plus tôt à la maison », etc. C'est au cours d'un de ces temps de prière que j'ai entendu le Seigneur me murmurer : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos. Prenez sur vous mon joug, devenez mes disciples, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour votre âme. Oui, mon joug est facile à porter, et mon fardeau, léger » (Mt 11,28-30).

Dès lors, j'ai saisi toutes les occasions pour inviter mon mari aux temps de prière du groupe ; j'ai continué à l'informer des rencontres ou des retraites, même si j'essuyais plus de refus que je ne recevais de réponses positives de sa part. Même si je n'assistais plus régulièrement aux rencontres, les membres du groupe étaient plus ou moins au courant de mes problèmes familiaux. Ils ne connaissaient pas la nature exacte du problème, mais ils continuaient à prier en silence pour ma famille.

Une paire d'années s'est écoulée et notre conflit s'était aggravé au point que nous avons dû prendre la décision de vivre séparément ; mon mari a quitté la maison, et j'ai continué à m'occuper de nos trois enfants. C'est à contrecœur que nous avons dû leur mentir ; nous leur avons expliqué que leur père devait partir au loin pour son travail, et qu'il ne rentrerait à la maison que le week-end. Notre conflit semblait ne pas pouvoir trouver d'issue et notre couple était sur le point de rompre. Je sentais que je continuais à l'aimer par la seule grâce de Dieu, même si son comportement me brisait le cœur. J'étais cependant prête à lui pardonner car Dieu nous demande de pardonner non pas sept fois mais soixante-dix fois sept fois (cf. Mt 18, 22).

La Parole de Dieu nous transforme. Le Seigneur écrit droit avec des lignes courbes dans les hauts et les bas que traversent nos vies. Dieu a fait pour nous des merveilles et il a choisi ce qu'on pourrait appeler un drôle d'incident pour toucher le cœur de mon mari : les membres du groupe de partage avaient l'habitude de se réunir tous les mardis. Ce mardi-là, comme nos enfants lui manquaient, il est arrivé à la maison à l'improviste pour dîner avec nous, et il s'apprêtait

à partir juste après pour ne pas risquer de croiser des gens. Mais ce soir-là, des membres du groupe sont venus chez moi plus tôt que prévu. En les voyant, mon mari n'a pas pu s'éclipser et il est resté un moment pour se joindre au temps de prière. C'est alors qu'il s'est senti comme apaisé et libéré du poids de tant de luttes dans sa vie spirituelle ; et il s'est finalement produit en lui un incroyable changement si bien que la femme avec qui il était, a mis fin à leur relation en lui disant adieu.

Il a alors repris le chemin du groupe de prière pour participer assidûment aux rencontres bibliques ainsi qu'aux temps de retraite et aux activités. Pour ce qui est de la vie de famille, il est très attentif aux enfants, il m'aide à les éduquer, à les élever dans la foi et les valeurs morales, et à les accompagner dans leurs études. Quant à moi, je loue le Seigneur et le remercie sans cesse pour l'amour dont il m'a comblée chaque jour au cœur des épreuves que nous avons traversées en famille. Après avoir connu un tel bouleversement, notre couple a dû entrer dans un processus de conversion, mais je sais que Dieu est toujours avec nous et que sa Parole nous donne lumière et force pour surmonter les difficultés. En Lui, nous grandissons, fermes et inébranlables dans la foi.





## Bible et arts

## La chapelle Regina Pacis à Heisdorf et les œuvres de miséricorde

Parmi les réalisations artistiques qui témoignent de l'engagement social dans la Bible, celles qui reflètent les six œuvres de la miséricorde de la parabole du jugement dernier de l'Mt 25,31-46 occupent une place de choix.

J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger ;  
 j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire ;  
 j'étais un étranger et vous m'avez recueilli ;  
 nu, et vous m'avez vêtu ;  
 malade et vous m'avez visité ;  
 en prison, et vous êtes venus à moi.

La sensibilité aux personnes en détresse et l'engagement envers elles témoignent de l'adhérence au Fils de l'homme : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ! ».

La chapelle Regina Pacis de la maison d'accueil des Sœurs de la Doctrine chrétienne à Heisdorf au Grand-Duché de Luxembourg s'est inspirée de ce texte pour le motif central des vitraux créés par Erentrud Trost, bénédictine de l'Abbaye Notre-Dame de Varenseil près de Rietberg en Allemagne et exécutés dans les ateliers du maître verrier Bernhard Jostmann à Paderborn en 1993.



Derrière l'autel surgit en couleurs « le fleuve de Vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place, de la part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de Vie qui fructifient une fois chaque mois et leurs feuilles sont un remède pour les nations » (Ap 22,1-2). La perspective fait de Jésus en croix la source du fleuve en couleur rouge de son sang et en couleur bleu de l'eau qui donne vie aux arbres. Entre les fleuves rouge et bleu figurent les arbres de vie et des représentations des œuvres de miséricorde. Elles sont pour ainsi dire les fruits des arbres qui guérissent les malheurs du monde. Derrière cet ensemble s'élèvent en filigrane les tours de la nouvelle Jérusalem. Ainsi se réalise une superposition d'une grande

densité spirituelle de la scène de la mort de Jésus, alors que le sang et l'eau sort de son côté (Jn 19,34), de la vision de la nouvelle Jérusalem (Ap 22) et du dernier jugement (Mt 25).



Autour de ces six vitraux se dressent huit représentations en noir, blanc et bleu clair. De gauche à droite, on perçoit des évocations de récits de l'Ancien Testament : Adam et Ève s'embrassent au-dessus du serpent du jardin d'Eden, Noé au-dessus des eaux du déluge lève les bras vers la colombe avec dans le bec un rameau d'olivier, Abraham le nomade avec bâton en main lève le regard au ciel vers la promesse de la multitude de descendants, Jacob dort en bas de l'échelle et voit en songe la montée et la descente des anges entre le ciel et la terre, du côté gauche ; Moïse se prosterner devant le buisson ardent, Moïse le bâton en main conduit les fils d'Israël à travers les eaux de la mer Rouge, les Hébreux reçoivent la manne du ciel, Moïse reçoit les tables de la Loi des mains de Dieu alors que la communauté assemblée en solidarité l'attend en bas de la montagne, du côté droit.

De manière lumineuse, en se servant des « grisailles cisterciennes », « verre aux reflets opalisants », les artistes ont réussi la création d'une « lumière nacrée dans laquelle se glissent toutes les couleurs du spectre solaire ». En même temps, ils ont permis un dialogue évocateur entre les huit scènes de la sollicitude divine de l'Ancien Testament et les six œuvres de miséricorde de Matthieu 25.

*Texte et photos : Thomas P. Osborne*

#### Bibliographie :

Thérèse de Vos, *Regina Pacis :  
Les vitraux de la chapelle Regina Pacis à Heisdorf*,  
1996. 94 p.

## Nouvelles de la Fédération

Janvier 2017

### *Voyage du Secrétaire Général à Rome*

Le secrétaire général de la Fédération biblique catholique (FBC) a inauguré la nouvelle année par un voyage à Rome (4-11 janvier 2017) dont l'objet principal était une série de réunions de travail avec différents responsables de l'administration vaticane, dans le cadre de la préparation du *Congrès Biblique International de la FBC* en 2019. Parmi ces rencontres on mentionnera :

- la rencontre avec le Cardinal Kurt Koch, président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens ;
- la rencontre avec le Cardinal Gianfranco Ravasi, président du Conseil pontifical pour la culture ;
- la rencontre avec Mgr Rino Fisichella, président du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation.



### *Congrès dans la Région du Moyen-Orient*

Malgré la situation difficile que connaît la région – problèmes politiques, guerres, conflits religieux – les membres de la FBC au Moyen-Orient développent des activités bibliques importantes à tous les niveaux : académique, pastoral et éditorial. Du 27 janvier au 5 février de cette année, s'est tenu, à nouveau au Liban, le *Congrès biblique du Moyen-Orient* organisé par la Fédération biblique du Moyen-Orient. Le président de la FBC, Card. Luis Antonio Tagle, ainsi que le secrétaire général, P. Jan J. Stefanów SVD, ont participé à cet événement.





Dans le cadre de ce congrès s'est tenue également la rencontre régionale de la Région du Moyen-Orient de la FBC et le président et le secrétaire général de la Fédération ont eu une réunion de travail à Beyrouth avec le Cardinal Bechara Rahi, patriarche du Moyen-Orient.



**Mars 2017**



### ***Symposium biblique au Luxembourg***

Du 3 au 6 mars s'est déroulée à Luxembourg la seconde édition du symposium biblique, dans le cadre du programme du Master en Animation Biblique de la Pastorale. Le thème en était cette fois : « Animatio biblica totius actionis pastoralis ».

### ***Afrique – Assemblée du CEBAM***

L'assemblée plénière du Centre biblique catholique pour Afrique et Madagascar (CEBAM) s'est tenue au Congo-Brazzaville du 29 au 31 mars. Malheureusement, en raison de failles dans la convocation, le nombre de participants a été très faible. Il n'a pas été possible d'atteindre le quorum nécessaire à la prise de décisions et aucun accord important n'a été conclu.

À la lumière de cette rencontre, il est apparu nécessaire de revoir la structure de la Région Afrique de la FBC ainsi que le rôle prépondérant du CEBAM en son sein.





**Avril 2017**

### **Manille**

Du 3 au 13 avril, le secrétaire général a effectué un court voyage à Manille, aux Philippines. À l'ordre du jour de ce voyage :

- une réunion de travail avec le président de la FBC, Card. Luis Antonio Tagle ;
- une visite aux institutions affiliées ;
- une réunion de travail à Radio Veritas autour du projet *LectioYouth.Net* et de son éventuelle extension à l'Asie ;
- une réunion de travail à l'EAPI (East Asian Pastoral Institute) et au Divine Word Institute of Mission Studies sur le projet d'un Master en Animation Biblique de la Pastorale.



**Juin 2017**

### **Afrique – Nouveau directeur du CEBAM**



Le 23 juin de cette année, le Père Albert Ngengi Munde a été officiellement nommé directeur exécutif du CEBAM par le président du SCEAM (Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar), Mgr Gabriel Mbilingi, archevêque de Lubango en Angola. Depuis 1991, le directeur du CEBAM est coordinateur régional *ex officio* de la FBC Afrique. Le professeur Munde a cependant décidé de ne pas assumer cette responsabilité. Cette décision rend nécessaire le lancement d'un processus commun entre le SCEAM et la FBC afin de revoir la structure de la FBC en Afrique ainsi que ses relations avec le SCEAM.

**Juillet 2017**

### **Symposium et Assemblée de la sous-région de l'Asie du Sud-Est**

La sous-région de l'Asie du Sud-Est est, avec l'Amérique Latine, l'une des régions les plus dynamiques de la FBC. Du 17 au 23 juillet de cette année, un symposium biblique et pastoral sur le



thème « Transformer la famille par la puissance de la Parole », a été organisé à Nha Trang, au Vietnam, pour toute la sous-région Asie du Sud-Est ; y ont participé 70 délégués de toute la région, dont 14 évêques. Le président de la FBC, Card. Luis Antonio Tagle, et le secrétaire général, P. Jan J. Stefanów SVD étaient également présents à cette rencontre.



Parallèlement à ce symposium, a eu lieu *la rencontre régionale de la sous-région de la FBC Asie du Sud-Est*. On y a présenté les rapports d'activités des membres de tous les pays de la sous-région et, à la suite du rapport du secrétaire général, on a abordé la question des cotisations annuelles et des contributions versées au Secrétariat général, et pris les décisions correspondantes.

À l'issue de la rencontre, la nouvelle coordinatrice sous-régionale a été élue, en la personne du Dr Natividad Pagadut de Manille, directrice exécutive de la Commission Épiscopale pour l'Apostolat Biblique (ECBA) de la Conférence Épiscopale des Philippines et du Comité de coordination de la sous-région.



### ***Assemblée régionale de l'Asie du Nord-Est***

Du 27 au 29 juillet de cette année s'est tenue à Taipei *la rencontre sous-régionale de la sous-région Asie du Nord-Est* de la FBC. C'était la première rencontre sous-régionale après onze ans d'inactivité de la sous-région en raison de la crise interne qu'a connue la Fédération.

Au cours de la rencontre, ont été élus le Comité sous-régional en charge de la coordination des activités dans la sous-région ainsi que le nouveau coordinateur sous-régional en la personne du père Pak Wing Peter Lo. On y a défini les priorités pour les trois prochaines années et planifié l'agenda des activités communes au sein de la sous-région.



### **Visite du Secrétaire Général à Taïwan**

Le secrétaire général de la Fédération a profité de l'occasion de la rencontre sous-régionale à Taipei (Taïwan), à laquelle il a participé, pour effectuer une visite de travail à la section chinoise de Radio Veritas Asie afin d'étudier les possibilités de mise en œuvre du projet *LectioYouth.Net* en chinois.



Le Père Stefanów a également rendu une visite de courtoisie à l'archevêque de Taipei, Mgr. John Hung SVD.



**Septembre 2017**

### ***Voyage du secrétaire général en Inde***

Il n'y a eu aucune activité commune cette année dans la sous-région d'Asie du Sud. Répondant à l'invitation de la Coordination de Zone SVD ASPAC, le Secrétaire Général s'est rendu en Inde en septembre, pour participer à la rencontre des coordinateurs des « Dimensions caractéristiques SVD » (la manière de réaliser la mission du Verbe Divin), organisée à Mumbai.

Ce voyage a été l'occasion de plusieurs rencontres qui ont permis de poursuivre les travaux de formation du Comité organisateur du Programme du Master en animation biblique de la pastorale, qui est en cours de préparation dans toutes les régions :

- une rencontre avec les autorités académiques et les professeurs du Séminaire SVD à Pune ;
- une rencontre avec le Président et les autorités académiques de l'Université JDV à Pune (Inde).



### ***Rencontre de la sous-région d'Europe du sud à Londres***

La rencontre sous-régionale de la sous-région d'Europe du Sud et de l'Ouest a eu lieu à Londres, du 28 septembre au 1<sup>er</sup> octobre.

**Octobre 2017**

### ***Rencontre de la sous-région d'Europe centrale***

Du 15 au 18 octobre a eu lieu à Neustift (Italie) la rencontre régionale de la sous-région d'Europe centrale. Parmi les sujets abordés, à la suite au rapport du secrétaire général de la Fédération : l'augmentation des cotisations des membres et les relations, parfois tendues, entre la sous-région d'Europe Centrale et le Secrétariat Général de la Fédération.





**Novembre 2017**

### ***Comité exécutif***

Le Comité exécutif de FBC a mené plusieurs consultations et procédé à un vote par internet, et a tenu sa réunion annuelle à Varsovie du 10 au 12 novembre 2017.

La majeure partie de la réunion a été consacrée aux questions relatives à l'administration et aux finances de la Fédération. En raison de la diminution des apports des organismes d'aide – conséquence d'un changement de leur politique financière – le Secrétariat général de la Fédération traverse une période de pénurie de ressources qui a un impact sur son bon fonctionnement. Pour cette raison, et pour répondre à la nécessité de changer la structure financière de la Fédération, le Comité exécutif a pris, lors de cette session, une série de décisions de nature administrative et structurelle, afin d'améliorer et de consolider la structure financière de la Fédération :

1. Au terme du processus de révision du système de cotisations des membres :

- il a été décidé d'augmenter proportionnellement les contributions des membres effectifs et associés d'Europe et d'Amérique du Nord pour toutes les catégories de membres ;
- pour les autres régions, on a maintenu la décision, prise en 2006, de laisser à chacune d'elles les cotisations qu'elle collecte, afin de créer un « fonds économique de région » ;
- il a été décidé d'introduire dans les régions qui, depuis 2006, ne versent aucune cotisation au Secrétariat général, une « cotisation de solidarité » en plus de la cotisation annuelle versée à la région : 100 USD pour les membres effectifs et 50 USD pour les membres associés ;
- sachant ce que cet effort supplémentaire signifiera pour certains membres, nous tenons à les remercier de leur compréhension et de leur contribution au maintien de la structure administrative de la Fédération ;
- une information détaillée sur les modalités de ce nouveau système de cotisations, a été envoyée par le Secrétariat général à chacune des régions de la FBC.



2. Le Comité exécutif a également approuvé la proposition du secrétaire général de créer un réseau d'associations d'« Amis de la Fédération Biblique Catholique » dans le but de promouvoir la Fédération et de collecter des fonds pour ses différents projets. Il a ainsi autorisé la création de la première association – « Friends of the Catholic Biblical Federation » – aux États-Unis. Les autres associations seront approuvées au fur et à mesure de leur apparition. Les membres de la Fédération sont invités à prendre des initiatives et à collaborer à la promotion et au développement de cette nouvelle structure financière de la Fédération.

Toujours sur le chapitre des questions administratives, le Comité exécutif a étudié et approuvé le nouveau « Code déontologique » qui est signé par les nouveaux coordinateurs régionaux et sous-régionaux de la Fédération. La révision de ce document a été rendue nécessaire en raison des changements apportés au texte de la constitution de la FBC avant son approbation par l'Assemblée plénière de Nemi en 2015.

Une fois clos le chapitre des questions administratives, le Comité exécutif de la Fédération a étudié la proposition du président et du secrétaire général de la Fédération de transférer le siège du Secrétariat général, actuellement en Allemagne, à la Cité du Vatican. Ce changement s'avère être nécessaire et bénéfique pour :

- renforcer la présence de la FBC au sein des structures de l'Église afin de mieux remplir notre mission ;
- faciliter le lien du Secrétariat général avec les évêques de l'Église catholique ;
- établir des contacts avec les étudiants des facultés bibliques et théologiques des universités pontificales de Rome ;
- simplifier la structure administrative et juridique de la Fédération.

Après avoir étudié les aspects positifs et négatifs de ce transfert, le Comité exécutif de la FBC a décidé d'entreprendre les démarches administratives et juridiques nécessaires pour transférer le siège du Secrétariat général de la Fédération à la Cité du Vatican. Cette décision, comme toutes les précédentes, a été prise à l'unanimité.

Une grande partie de la réunion a été consacrée à des questions relatives aux membres de la Fédération. Dans un premier temps, après avoir étudié avec soin la documentation présentée et les avis des canonistes, il a été décidé d'accorder le statut de membre effectif de la FBC à la Conférence des évêques catholiques de l'Inde.

Puis, on a procédé à l'examen, au vote et à l'admission des nouveaux membres :

1. Diocèse de Guntur (Inde)
2. Diocèse de Catamarca (Argentine)
3. Ilizwi Biblical Centre – SVD Zimbabwe (Zimbabwe)
4. Pedro Arrupe Formation Centre for Educational Leaders (Pologne)
5. Society of Jesus Mary and Joseph (Inde)
6. Asociación Bíblica Argentina (Argentine)
7. Archidiocèse de La Havane (Cuba)
8. Mouvement charismatique à Madagascar (Madagascar).

Avec ces nouvelles admissions, la FBC compte désormais 346 membres – 103 membres effectifs et 243 membres associés – dans 126 pays du monde. La carte ainsi que la liste complète des membres de la FBC sont disponibles sur le nouveau site de la Fédération : [www.c-b-f.org](http://www.c-b-f.org).

La dernière partie de la réunion a été consacrée à faire le point sur les préparatifs des deux événements liés au 50<sup>e</sup> anniversaire de la fondation de la FBC : le Congrès de Rome et la requête adressée au Pape François pour la proclamation



de l'Année de la Bible. Alors que les préparatifs du Congrès avancent sans problèmes, la requête concernant l'Année de la Bible doit, quant à elle, se frayer un chemin dans les méandres des différents bureaux de la Curie romaine. À l'issue de la réunion, nous avons confirmé notre détermination de célébrer une Année de la Bible dans le cadre de la FBC, dans le cas où celle-ci ne serait pas proclamée officiellement par le Saint Siège.

### **Conférence biblique de Varsovie**

À l'occasion de la réunion du Comité exécutif de la FBC à Varsovie (10-12 novembre), le Secrétariat général de la FBC a organisé conjointement avec l'Université catholique de Varsovie une *Conférence biblique et missionologique internationale* sur le thème : « Bible et cultures ».



Les membres du comité exécutif de la FBC et les organisateurs de la conférence ont été invités par l'archevêque de Varsovie, le cardinal Kazimierz Nycz, au palais de l'archevêché. Le Nonce apostolique en Pologne a également participé à cette réunion.

## **Décembre 2017**

### **Afrique – Réunion du Comité LectioYouth.Net**

La réunion annuelle du Comité coordinateur de LectioYouth.Net a eu lieu à Lomé, au Togo, du 13 au 17 décembre 2017, sous les auspices du Secrétariat général de la FBC. Selon le coordinateur du projet, le père Wojciech Szypuła SVD : « Le fruit le plus important de la réunion a sans aucun doute été l'optimisme devant les perspectives d'expansion du programme et l'intensification de son impact ».





## Publications en pastorale biblique

**Animation biblique de la pastorale et de la catéchèse, dossier dirigé par François-Xavier Amherdt, *Lumen vitae* 72 (2017, n° 4), pp. 362-478.**

Le numéro thématique 2017/4 de la revue *Lumen Vitae* a pour titre : « Animation biblique de la pastorale et de la catéchèse ». Il s'agit là d'un thème d'une grande actualité qui est relu à la lumière de la portée théologico-pastorale de cette affirmation de Benoît XVI dans l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* :



« Le Synode a invité à un engagement pastoral particulier pour faire ressortir la place centrale de la Parole de Dieu dans la vie ecclésiale, recommandant d'intensifier 'la pastorale biblique' non en la juxtaposant à d'autres formes de

la pastorale, mais comme *animation biblique de toute la pastorale* [*biblica animatio totius actionis pastoralis*] » (n°73).

Dans son éditorial (pp. 367-370), F.-X. Amherdt souligne l'urgence de vérifier le rôle effectif que l'Écriture Sainte exerce aujourd'hui dans l'Église catholique, cinq cents ans après la réforme luthérienne. Amherdt met l'accent sur le chemin parcouru dans les différentes réalités ecclésiales et redit l'urgence de faire de la Bible le « principe herméneutique » fondamental de toute l'action pastorale et catéchétique des croyants.

Se référant au document de l'épiscopat français sur la Bible dans la catéchèse (*Texte National pour l'Orientation de la Catéchèse en France* [TNOC], 2006), l'étude de C. Raimbault (pp. 371-382) propose de redécouvrir la « Parole de Dieu » au cœur même de la Bible. Il donne pour cela des pistes de lecture très utiles qui permettent

d'expérimenter la nouveauté et l'efficacité de la Parole que Dieu adresse à l'homme.

L'intéressante contribution de D. Laliberté (pp. 383-394) aide le lecteur à comprendre la portée théologique et pastorale de l'expression « animation biblique de toute la pastorale » (*Verbum Domini*, n° 73). Celle-ci a ses racines au n° 24 de *Dei Verbum* et développe ce que le Concile Vatican II avait souhaité en faveur de la diffusion de la Bible dans la vie de l'Église. La déclaration des évêques du CELAM (Conférence Épiscopale d'Amérique Latine et des Caraïbes), dans le *Document final* de la rencontre d'Aparecida – Brésil (2007), constitue une étape importante de ce cheminement conceptuel : dans leur message final, les évêques disent « l'importance d'une "pastorale biblique" entendue comme animation biblique de la pastorale » (cf. *Document final*, n° 248).

L'analyse de T. Osborne (pp. 395-405) aborde la question de la « nouveauté » de l'expression de *Verbum Domini*, 73 : il resitue la problématique théologique du thème, en explicitant sa signification mais surtout en indiquant trois défis majeurs : a) la question de l'autorité et de la responsabilité dans l'interprétation de l'Écriture Sainte ; b) la réflexion sur la « sacramentalité » de la Parole proclamée et partagée ; c) la question transversale des compétences et de la formation des responsables de la pastorale dans l'Église.

Dans son étude, Y. Guérette (pp. 407-417) considère la formation des intervenants pastoraux et la modalité des médiations entre l'Écriture et l'activité pastorale. Il s'agit là d'un aspect névralgique du processus de choix des priorités ecclésiales et de l'animation biblique de toute la pastorale. L'auteur donne quelques pistes importantes pour la formation personnelle et communautaire des animateurs bibliques. M. Crimella rapporte (pp. 419-428) une expérience biblico-pastorale intéressante menée dans l'archidiocèse de Milan à l'initiative du

cardinal C. M. Martini au cours de son long ministère (1979-2002). L'article présente trois expériences qui ont profondément marqué le cheminement de l'Église ambrosienne : a) l'« École de la Parole » ; b) les « Groupes d'écoute de la Parole de Dieu » ; c) l'« Itinéraire de lecture biblique ».

L'approfondissement de l'expression « Selon l'Écriture », qui est proposé dans la contribution de G. Papola (pp. 429-438), concerne l'essence même des textes bibliques et leur relation intrinsèque avec la catéchèse. Dans cet article sont mises en évidence la richesse et la diversité des textes, des textes connotés historiquement, centrés sur le message kérygmatic, ouverts à la rencontre avec le lecteur, riches d'actualité mais aussi de complexité. Dès lors, l'approche de l'Écriture Sainte implique une lecture intégrale et une compréhension unifiée du texte en vue de son authentique récit pastoral.

La contribution de A. Fossion et J.-P. Laurent (pp. 439-451) s'avère être d'un grand intérêt sur le plan herméneutique. Les deux auteurs étudient la relation entre l'acte de lecture et la pratique du croyant en proposant une méthodologie herméneutique approfondie (structurale, narrative et rhétorique). Puis suivent trois récits relatant des expériences concrètes d'animation biblique de la pastorale. La première, signée de C. Chevalier (pp. 453-457), décrit le projet « Lire la Bible » qui a été lancé en 2003 dans le Vicariat du Brabant wallon. Il s'agit d'une expérience qui s'est développée au fil des années et qui est caractérisée par une maturation progressive dans la formation de nombreux groupes de personnes, leur permettant ainsi d'acquérir une méthode de lecture solide et d'interagir en accueillant diverses propositions bibliques.

La seconde expérience, relatée par C. Salgat (pp. 459-464), concerne l'invitation à « faire circuler la Parole » qui a été lancée aux chrétiens de la région francophone du diocèse de Bâle (Suisse romande). À la suite de l'ouvrage de B. Huebsch, *La catéchèse de toute la communauté*, les croyants ont accepté de « mettre la Parole au centre » en la faisant parvenir dans tous les lieux de vie pastoraux. L'expérience a permis aussi d'« ouvrir » la richesse de la Bible à ceux qui

sont loin et qui ne fréquentent pas habituellement les réunions ecclésiales. Enfin la troisième expérience, rapportée par F. Mabundu (pp. 465-471) concerne le contexte africain et le rôle essentiel des communautés de base dans l'animation biblique. C'est au sein de ces communautés que se pratique la lecture populaire de la Bible, sous la conduite de responsables appelés animateurs. L'auteur décrit la méthode et les différentes étapes de la pédagogie biblique mise en œuvre, soulignant l'importance de lire, interioriser, prier et mettre en pratique la Parole de Dieu (cf. la lecture biblique au Centre Lumko). Les communautés africaines trouvent dans la lecture populaire de la Bible une source féconde de vie ecclésiale et de communion spirituelle.

Pour terminer nous aimerions souligner trois aspects qui ressortent du fascicule 2017/4 de *Lumen Vitae*. Le premier concerne la nécessité d'une réflexion théologique approfondie sur la Bible en tant que « Parole de Dieu » (le débat sur la « sacramentalité »), qui révèle un développement constant de la sensibilité et de la prise de conscience ecclésiale de son rôle primordial dans l'animation de toute la pastorale. Un second aspect concerne la question méthodologique de l'approche des textes bibliques afin de les rendre plus accessibles et plus faciles à utiliser en pastorale. Plusieurs contributions soulignent la richesse des méthodes d'approfondissement du texte afin de toujours mieux intégrer le message biblique à la vie de foi. Un troisième élément concerne la dimension « populaire et inclusive » de la pédagogie biblique, une manière d'aborder l'Écriture en l'accueillant dans la foi et en la mettant au cœur de la vie spirituelle et de la pratique évangélique. L'Écriture Sainte doit devenir, toujours davantage, l'âme de la communauté évangélisée, tout en demeurant la source qui l'ouvre à la mission universelle.

Giuseppe De Virgilio

François-Xavier Amherdt, ***L'animation biblique de la pastorale. 120 propositions pratiques***, Pédagogie pastorale n° 12, Namur, Lumen Vitae, 2017, 183 p., ISBN 978-2-87324-570-2. 18,50 €.

Comment former les communautés chrétiennes à « pratiquer les Écritures », à faire de la Parole de Dieu, âme de la théologie et de la pastorale, l'inspiratrice principale de la vie concrète des croyants et toute pratique ecclésiale ? L'auteur recourt à différents plans : exégèse, pastorale, catéchèse, spiritualité, liturgie, missiologie, pour rejoindre la diversité des réalités ecclésiales, des acteurs et des auditeurs potentiels de la Parole. L'exhortation apostolique *Verbum Domini* du pape Benoît XVI (2010) constitue le fil rouge du livre dans ses trois chapitres : *la voix et le visage de la Parole* (cf. VD n° 6-49 : la Révélation en Jésus Christ, le Verbe fait chair) ; *la maison de la Parole* (cf. *Verbum Domini* n° 50-89 : l'ecclésialité de la Parole de Dieu), chapitre le plus développé ; *les chemins et la route de la Parole* (cf. *Verbum Domini* n° 90-120 : la Parole en mission dans le monde).

Un des atouts majeurs du livre est de présenter des outils ayant été déjà expérimentés dans différents contextes. Il n'est bien sûr pas envisageable de rendre compte des 120 propositions ! Certaines d'entre elles sont faciles à mettre en œuvre (par exemple la proposition n° 48 : « Chercher des informations et des réponses à ses questions sur un site ou dans un ouvrage biblique ») alors que d'autres demandent un plus grand investissement (par exemple la proposition n° 41 : « Créer un service biblique ou un centre de formation régional, diocésain, supra-diocésain, national »).

Le livre peut être étudié seul et mieux encore dans les divers groupes, qui pourront alors évaluer leur rapport à la Parole et explorer de nouvelles initiatives. Il ne s'agit pas cependant d'ajouter des propositions

tournant autour de l'Écriture à côté des différentes activités existantes mais de chercher comment favoriser l'inculturation et l'incarnation de la Parole de Dieu dans les réalités ecclésiales, dans la vie même des divers acteurs et dans le monde. Une seule des propositions peut être suffisante pour telle réalité si elle lui permet d'inspirer sa pastorale en profondeur. Commencer les rencontres par une *lectio divina*, par exemple, selon telle ou telle méthode, peut permettre d'expérimenter la présence active de Dieu dans tout ce qui est vécu en son nom dans tel ou tel groupe.

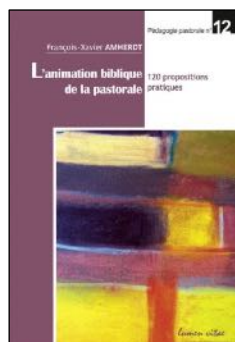
Bien informé sur les applications pastorales de la Bible, l'ouvrage est aussi nourri par les textes du magistère sur la lecture croyante de la Bible et par des théologiens renommés pour offrir un ouvrage de pastorale biblique de qualité, accessible et stimulant. Les informations sur la Fédération biblique catholique (p. 7, note 8) peuvent être actualisées en consultant le site-web de la FBC : <https://c-b-f.org/en/Who-we-are/Mission>.

L'auteur, prêtre du diocèse de Sion (Suisse), est professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. Il y est titulaire de la chaire de Théologie pastorale, pédagogie religieuse et homilétique depuis 2007. Il a été durant plus de trente ans animateur puis président de l'Association biblique catholique de Suisse romande, qui inspire les pages de ce livre.

Marie-Hélène Robert  
Professeur de théologie,  
Université catholique de Lyon

Giuseppe De Virgilio, ***Il sogno di Dio : Giustizia e pace si baceranno***, Milano, Paoline Editoriale Libri, 2017, ISBN 978-88-315-4893-9. 18 €.

Giuseppe De Virgilio, prêtre du diocèse de Tremoli-Larino et professeur du Nouveau Testament et de théologie biblique à l'Université pontificale de la Sainte-Croix à





Rome, propose un parcours de textes bibliques sur la justice et la paix sous le titre qui laisse effectivement rêver : *Le rêve de Dieu : justice et paix s'embrasse*. Cet ouvrage cherche à favoriser une lecture personnelle de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui mettent en évidence la relation entre « la justice » et « la paix ». Alors que la justice est un processus permanent cherchant à rétablir l'équilibre relationnel dans le cœur des personnes qui furent lésées par une forme d'injustice, la paix est conçue comme la plénitude et intégrité de la vie, fruit de la bénédiction divine.

L'auteur nous livre en premier lieu une lecture d'une dense spiritualité de six ensembles vétérotestamentaires : la fratri-cide (Gn 4,1-16) ; la justice d'Abraham entre foi et intercession (Gn 12-25) ; Josef, le juste, et la miséricorde de Dieu (Gn 37-50) ; le don de la Loi ou de la Torah dont l'observance conduit à l'intégrité et la paix (dans la littérature deutéronomiste) ; la prédication des prophètes contre l'injustice et en faveur de la paix, mais aussi en vue de la dimension messianique et eschatologique de la justice et de la paix ; et justice et paix dans le Psautier, la prière d'Israël, ainsi que dans la réflexion théologique sur Dieu, l'histoire et la condition humaine dans la littérature sapientielle.

Le parcours néotestamentaire propose un regard sur Jésus de Nazareth, le juste qui apporte la paix, surtout dans les évangiles de Matthieu et de Luc, sur l'œuvre de la justice et de la paix selon saint Paul et sur le témoignage de la justice et de la paix dans la communauté post-paulinienne (dans la lettre aux Hébreux, ainsi que dans les épîtres de Jacques et la Première de Pierre), et enfin sur la justice du monde et le don de la paix dans la réflexion johannique.

Le volume conclut avec une bibliographie de publications en langue italienne (p. 173-176) et des index de noms d'auteurs cités (p. 177-179), des termes hébreux, grecs et la-

tins (p. 180-182), et des citations bibliques (p. 183-194).

Cette publication de Giuseppe De Virgilio, témoin et acteur depuis de longue date des efforts de la Fédération biblique catholique, révèle à la fois la richesse et l'actualité de l'enseignement biblique sur la justice et son fruit, la paix, rêve de Dieu pour l'humanité. Que les communautés chrétiennes partagent ce rêve et s'engagent de manière responsable dans la société comme « instruments de paix » à la suite de celui qui a annoncé « l'évangile de la paix » – tel est le vœu avec lequel le professeur De Virgilio conclut sa réflexion, en faisant le sien l'appel que le Pape François a énoncé dans *Evangelii gaudium* 239.

Thomas P. Osborne



**La Palabra de Dios para el Mundo:**  
**La Federación Bíblica Católica**, Jan J. Stefanów SVD (coord.), *Reseña bíblica* n° 97, 2018.1, Estella: Verbo Divino, 72 págs., ISSN 1134-5233.

Il s'agit du premier numéro de 2018 de la revue de l'Association biblique espagnole, revue dont l'objectif est de rendre accessible, à un public plus large, les résultats des travaux des sciences bibliques. Ce fascicule est consacré à « l'animation biblique de la vie et de la pastorale de l'Église », à laquelle nous invite *Verbum Domini* 73. La FBC étant elle aussi impliquée dans cette tâche, la coordination de ce numéro a été confiée à son secrétaire général, Jan J. Stefanów, SVD. Ce numéro contient cinq articles pour la section thématique, un article pour chacune des deux autres sections ainsi qu'une bibliographie de base sur le sujet.

Dans le premier article (p. 7-18), T. Osborne aborde le thème de *l'animation biblique de toute la pastorale*. Il prend comme point de départ le paragraphe 73 de *Verbum Domini* et en explique les implications pour la pastorale : il ne s'agit pas de proposer quelques activités autour de la Bible, isolées dans une pluralité d'offres pastorales, mais

de mettre la Parole de Dieu au centre de toute l'activité pastorale, d'une manière transversale et englobante.

S. O'Connell (p. 19-26), quant à lui, présente l'enseignement théologique à partir de la *lectio divina*. L'auteur explique ce qu'est la *lectio divina* et comment elle peut avoir un impact sur le langage et le discours théologiques.

Suivent deux articles, l'un fondé sur une expérience menée au Canada français dans un contexte culturel spécifique, avec deux langues et deux cultures dominantes (F. Daoust), et l'autre sur la pastorale biblique



en Afrique et à Madagascar (M. Madega Lebouakehan). En ce qui concerne l'Afrique et Madagascar, l'accent est mis sur les traductions de la

Bible et sur le rôle primordial de la Parole de Dieu dans l'évangélisation et la mission au sein des communautés de base. Enfin, Mgr David Walker évoque le contexte de postchrétienté en Australie qui demande de remettre la Bible au cœur de la pastorale.

La *section ouverte* propose une étude de Yara Matta sur le martyre dans la Bible, à partir d'une lecture du second livre des Maccabées (p. 53-65). Cette contribution a malheureusement souffert d'une erreur de présentation, le titre exact étant : « La Bible et la culture du martyre au Proche-Orient. Lecture théologique de 2 Mac 6-7 » ; L'auteure ne traite pas directement en effet de la nouvelle évangélisation de l'Amérique, même si certains aspects comme le martyre, les mutations sociales, la persécution et la politique sont des sujets qui ont également leur importance en Amérique Latine (voir « *Reseña bíblica* » sur le site [www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)). Après avoir analysé le contexte de 2 M 6-7, Y. Matta propose une étude de la culture du martyre, depuis le livre des Maccabées, en passant par Ignace d'Antioche pour arriver jusqu'à nos jours où certaines formes d'extrémisme prônent encore le martyre, non sur la base de l'amour

mais en se fondant sur d'autres considérations.

Il est vrai que l'*animation biblique de toute la pastorale* est un projet qui demeure inachevé, et qu'il reste encore beaucoup de chemin à parcourir. Mais comme le montrent ces quelques réflexions et contributions, il existe déjà des exemples de sa mise en œuvre et l'intérêt pour la Parole de Dieu ne cesse de croître. La FBC est au service de cette animation et peut déjà présenter les premiers résultats de ses efforts.

Christian Tauchner SVD  
Sankt Augustin

Associazione biblica della Svizzera italiana, ***Di soltanto una parola. Per leggere la Bibbia nella cultura di oggi***, a cura di E. Borghi, Effatà Editrice, Cantalupa (TO) 2018, 346, pp., ISBN 978-8-87402-636-4, 15,00 €.

L'ouvrage édité par E. Borghi, président de l'ABSI (Association biblique de la Suisse italienne), avec la collaboration de E. L. Bartolini De Angeli, S. De Vito et R. Petraglio, se propose de « fournir quelques outils techniques et culturels essentiels pour aborder avec rigueur scientifique et passion humaniste des thèmes et des textes qui ont profondément marqué l'histoire de la culture occidentale et universelle » (p. 8). Dans l'introduction (p. 7-12), le professeur Borghi insiste sur la nécessité d'une « approche globale avec une démarche historico-critique explicite » (p. 8). Le travail, revu et enrichi par rapport à la première édition de 2010, fait appel à l'approche historico-philologique, qui « constitue une base solide pour tous ceux qui désirent se lancer dans une lecture sérieuse du Premier et du Nouveau Testament, pour s'orienter peut-être ensuite vers une étude plus approfondie » (p. 8) Destiné à la formation biblique des communautés ecclésiales, ce livre utilise un langage pastoral, simple et fluide et se présente comme un « voyage à travers la Bible ». On y trouve des indications histori-

co-chronologiques, des clarifications d'ordre linguistique, des pistes herméneutiques, des tableaux de synthèse, des informations générales sur le Premier et le Nouveau Testament ainsi que quelques exemples de lecture de passages bibliques particulièrement emblématiques. L'itinéraire se compose de six chapitres.

Le chapitre I : « Pour lire un texte biblique » (p. 13-24), nous donne quelques notions de base sur l'exégèse et l'interprétation correcte de l'Écriture Sainte. Le lecteur est invité à entrer dans une démarche herméneutique équilibrée pour lire et comprendre le texte inspiré en le replaçant dans son contexte. En s'appuyant sur l'approche historico-critique et sa méthodologie, l'interprétation ecclésiale de l'Écriture Sainte doit constituer « un moment tout à fait privilégié, notamment parce qu'elle permet de s'approcher des conditions de formation de nombreux textes bibliques, néotestamentaires en particulier » (p. 22). À l'exemple du maître de sagesse (cf. Si 39, 1-11), le croyant est appelé à accueillir la richesse du message biblique en respectant sa vérité profonde, et à accomplir cette tâche avec respect et liberté.

Le chapitre II : « Le Premier Testament : aperçu général » (p. 25-80) donne une vue d'ensemble de la Bible hébraïque qui s'articule en trois parties : *Torah*, *Nebi'im* et *Ketubim*. Dans le but de présenter de manière simple et concrète la formation de chacune d'elles, l'auteur résume les aspects les plus importants de la composition littéraire des textes, en renvoyant aux notes pour une bibliographie approfondie. Concernant le premier recueil (*Torah*), l'accent est mis sur le sens de l'enseignement que *Yhwh* adresse à son peuple et sur la nature à la fois divine et humaine du texte. La *Torah* constitue le cœur de la révélation divine, elle est une référence solide pour la foi et la vie de tous les croyants. Suit, sous forme d'exposé didactique, le profil spécifique de chacun des livres. La même démarche est appliquée à la présentation du recueil des livres prophétiques (*Nebi'im* corrigé en *Nebi'im*, p. 31) et des sapientiaux (*Ketubim*). Après la présentation du contenu des livres de la « Bible hébraïque », viennent quelques indications sur la traduction grecque de la

Septante (p. 64-68) et sur le canon juif des Écritures (p. 69-79). Il aurait probablement été préférable de présenter la question du canon de manière unifiée, en évitant de traiter séparément la Bible hébraïque (p. 26-31), sa relation avec l'Ancien Testament et le canon juif des Écritures (p. 69-74).

Le chapitre III : « Le Premier Testament : essais de lecture » (p. 81-192) propose six exemples de lecture tirés des trois recueils de la Bible hébraïque présentés au chapitre précédent. Le premier concerne la vocation d'Abraham en Gn 12,1-4 (p. 81-99). Le second analyse le don des « dix paroles » de *Yhwh* en Ex 20,1-17 (p. 100-129). Le troisième relit Is 7-9 et étudie la péricope d'Is 11,1-9 (p. 130-145). Le quatrième entreprend l'analyse de Jr 40 ; le cinquième analyse le psaume 139 et le sixième propose une réflexion globale sur le message du livre de Job (p. 131-188).



Le chapitre IV : « Le Nouveau Testament : aperçu général » (p. 193-238) introduit au Nouveau Testament en présentant « quatre genres littéraires » : a) la lettre ; b) l'évangile ; c) la monographie historique ; l'apocalypse. On trouve pour chacun de ces genres littéraires des informations de différente nature : la biographie de Paul de Tarse (p. 196-210), la littérature épistolaire (p. 210-213), la formation du matériau évangélique (p. 213-218), la question synoptique (p. 219-229), une monographie historique (cf. Actes des Apôtres) et un regard sur l'Apocalypse (pp. 229-235). Si l'on considère les inévitables choix à opérer, on appréciera d'autant plus l'effort qui a été fait pour offrir au lecteur une vision « unifiée » et « œcuménique » de la problématique néotestamentaire.

Le chapitre V : « Le Nouveau Testament : essais de lecture » (p. 239-298), propose un approfondissement de l'épistolaire paulinien (p. 239-258) et des épîtres catholiques (p. 258-265). Suivent l'étude de deux passages d'Évangile, Mc 9,14-29 et Mt 5,13-16



(p. 266-285), l'analyse de Ac 10,1-43 et une brève synthèse de Ap 1,1-3 (p. 295-297).

Au chapitre VI : « Remarques finales » (p. 299-334), l'auteur propose de compléter l'introduction à la lecture des pages bibliques « par la lecture de trois autres textes particulièrement significatifs, à savoir le Psaume 1, la péricope de Lc 13,10-17 et la version matthéenne du Notre Père (Mt 6,9b-13), et par quelques considérations de synthèse globale » (p. 299).

On regrettera l'absence d'une analyse textuelle approfondie du quatrième Évangile. Par ailleurs, la synthèse finale aurait

mérité – à notre avis – une réflexion proprement *kérygmatisque*. En effet, c'est l'événement pascal de la mort et de la résurrection du Christ (cf. 1 Co 15,3-5) qui fonde la singularité de tout le parcours biblique et théologique du Nouveau Testament. L'ouvrage se termine par un bref *glossaire* (p. 335-338) et un *appendice bibliographique* (p. 339-346).

Giuseppe De Virgilio  
Roma





Catholic Biblical Federation  
Fédération Biblique Catholique  
Federación Bíblica Católica  
Katholische Bibelföderation

Ce n'est pas seulement l'homélie qui doit se nourrir de la Parole de Dieu. Toute l'évangélisation est fondée sur elle, écoutée, méditée, vécue, célébrée et témoignée. La Sainte Écriture est source de l'évangélisation. Par conséquent, il faut se former continuellement à l'écoute de la Parole. L'Église n'évangélise pas si elle ne se laisse pas continuellement évangéliser. Il est indispensable que la Parole de Dieu « devienne toujours plus le cœur de toute activité ecclésiale » [*Verbum Domini* 1]. La Parole de Dieu écoutée et célébrée, surtout dans l'Eucharistie, alimente et fortifie intérieurement les chrétiens et les rend capables d'un authentique témoignage évangélique dans la vie quotidienne. Nous avons désormais dépassé cette ancienne opposition entre Parole et Sacrement. La Parole proclamée, vivante et efficace, prépare à la réception du sacrement et dans le sacrement cette Parole atteint son efficacité maximale.

L'étude de la Sainte Écriture doit être une porte ouverte à tous les croyants.<sup>[136]</sup> Il est fondamental que la Parole révélée féconde radicalement la catéchèse et tous les efforts pour transmettre la foi [cf. *Dei Verbum* 21s.]. L'évangélisation demande la familiarité avec la Parole de Dieu et cela exige que les diocèses, les paroisses et tous les groupements catholiques proposent une étude sérieuse et persévérante de la Bible, comme aussi en promeuvent la lecture orante personnelle et communautaire [*Verbum Domini* 86s.]. Nous ne cherchons pas à tâtons dans l'obscurité, nous ne devons pas non plus attendre que Dieu nous adresse la parole, parce que réellement « Dieu a parlé, il n'est plus le grand inconnu mais il s'est montré lui-même » [Benoît XVI, Méditation, Synode des Évêques 2012]. Accueillons le sublime trésor de la Parole révélée.

Évangéliser c'est rendre présent dans le monde le Royaume de Dieu. Mais « aucune définition partielle et fragmentaire ne donne raison de la réalité riche, complexe et dynamique qu'est l'évangélisation, sinon au risque de l'appauvrir et même de la mutiler » [*Evangelii nuntiandi* 17]. Je voudrais partager à présent mes préoccupations au sujet de la dimension sociale de l'évangélisation précisément parce que, si cette dimension n'est pas dûment explicitée, on court toujours le risque de défigurer la signification authentique et intégrale de la mission évangélisatrice.

Pape François, *Evangelii gaudium* 174-176