



Article scientifique

Article

2000

Accepted version

Open Access

This is an author manuscript post-peer-reviewing (accepted version) of the original publication. The layout of the published version may differ .

Couper le cordon ombilical pour devenir un "autre". Quelques reflets des textes bibliques

Rose, Martin; Dettwiler, Andreas

How to cite

ROSE, Martin, DETTWILER, Andreas. Couper le cordon ombilical pour devenir un 'autre'. Quelques reflets des textes bibliques. In: Bulletin - Institut de recherches herméneutiques et systématiques, 2000, vol. 12, p. 33–53.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:39655>



Couper le cordon ombilical pour devenir un «autre». Quelques reflets des textes bibliques

1. Introduction

Pourquoi ce titre en termes très évocateurs et néanmoins assez inattendus pour un exposé biblique? Il devrait signaler un aspect qui nous semble fondamental pour une réflexion exégétique sur le sujet de «l'étranger dans la tradition biblique» (pour reprendre le titre initial proposé par les responsables de l'IRHS): le respect de l'étranger, de l'«autre» par excellence, est intimement lié à la naissance d'une *identité*, d'une existence indépendante, différente et distincte. Ce processus de «devenir un «autre»» était marqué, pour l'Ancien Israël ainsi que pour le christianisme primitif, par deux caractéristiques:

- a) une certaine période d'incertitude, d'un mûrissement ou d'une «grossesse»;
- b) l'expérience d'une séparation douloureuse, définitive.

La vie nous apprend que la naissance ne constitue pas encore l'*entier* de la formation d'une «identité» propre; dans notre vie d'homme ou de femme, il y a encore d'autres phases constitutives, elles aussi très difficiles et souvent douloureuses. De même pour la tradition biblique, l'identité soit juive, soit chrétienne, l'identité dans l'«altérité» se manifeste sous des formes assez variées, parfois même/pubertaires, parfois plutôt adultes. Et ce qui vaut pour l'expérience d'une «identité», vaut de même pour la place que l'on accorde aux rapports avec l'«étranger»: ils sont également soumis à des changements fréquents et décisifs. Dans notre contribution de biblistes, nous souhaitons corriger un peu l'idée habituelle qui néglige ce processus long et douloureux pour inscrire, par exemple, le respect de l'étranger de manière quasi «archétypique» dans les tous premiers débuts du peuple d'Israël, une conviction plutôt idéologique que vraiment historique. Cette idéalisation est bien attrayante, mais le prix à payer est de faire taire tous les textes bibliques qui, sous une forme ou sous une autre, rejettent catégoriquement l'étranger et manifestent une haine profonde, une sorte de «diabolisation» de tout ce qui est «autre».

Ces textes sont assez nombreux dans l'Ancien Testament. «C'est la guerre entre le SEIGNEUR et Amaleq d'âge en âge» (Ex 17,16), et ce qui est dit ici du Dieu d'Israël, vaut également pour son peuple (ou vice versa): il faut combattre les Amaléqites pour toujours. Les Ammonites et les Moabites sont aussi vivement rejetés (Dt 23,4): «Jamais l'Ammonite et le Moabite n'entreront dans l'assemblée du SEIGNEUR; même la dixième génération des leurs n'entrera pas dans l'assemblée du SEIGNEUR». Soulignons ici qu'il s'agit de deux textes de la *Tora*, de la loi fondamentale du judaïsme; les références seraient beaucoup plus nombreuses en prenant des textes prophétiques et des Psaumes. On pourrait, certes, «excuser» la dureté de ces formulations en disant que la mention de ces peuples précis s'expliquait du fait qu'ils avaient blessé l'honneur national d'Israël et, donc, provoqué une réaction nationaliste. Mais, mis à part ces cas particuliers, on doit constater que l'attitude par rapport à l'étranger en général n'est pas toujours très positive; par exemple dans le contexte de la loi sur la remise des dettes: «[Lorsque l'année de la *šmitta*¹ est proclamée], vous devez renoncer à ce que vous avez prêté à un compatriote, mais un étranger, vous pouvez le contraindre à vous rembourser sa dette» (Dt 15,3).

On pourrait facilement ajouter d'autres exemples de textes qui expriment un mépris de l'étranger et qui rejettent ce qui est «autre».

Qu'en est-il du Nouveau Testament? «L'autre» se manifeste tout d'abord sous le visage du judaïsme de l'époque. Les textes néotestamentaires témoignent de vives réactions des premières communautés chrétiennes à l'égard de cet «autre». Paradoxalement, les relations les plus proches sont celles qui ont provoqué les réactions les plus mouvementées, les plus dures et les plus hostiles aussi. Les deux écrits du Nouveau Testament qui portent les traces les plus claires d'une confrontation très violente avec le judaïsme de l'époque – les évangiles selon Matthieu et selon Jean – sont précisément parmi les plus proches de la «religion-mère» de l'époque; ils ont très probablement été écrits non pas par des pagano-chrétiens, mais par des judéo-chrétiens. Pour illustrer la véhémence et le ton irréconciliable de la confrontation, il suffit de citer le célèbre passage de Jean 8 qui présente Jésus dans un dialogue avec «les Juifs» et dans lequel l'évangéliste met une parole très brutale dans la bouche de Jésus (v. 44): «Votre père, c'est le diable, et vous voulez faire ce que votre père désire...». Cette attitude catégoriquement hostile est un aspect de ce que l'on pourrait appeler la «diabolisation» de l'autre, l'«autre» ici sous la forme concrète du milieu dans lequel est né le christianisme. Pour rendre justice au quatrième évangile, on

notera que la description johannique des «Juifs» est pour l'ensemble plus nuancée. Et on ajoutera que les confrontations entre le Jésus johannique et les «Juifs» sont en réalité un reflet littéraire d'un conflit très dur entre le judaïsme rabbinique et la communauté johannique dans les années 80 après J.C.² Le judaïsme à l'époque était en pleine reconstruction de son identité religieuse et sociale, identité qui fut profondément ébranlée par la catastrophe de la guerre avec l'empire romain de 66 à 70 culminant dans la destruction du Temple de Jérusalem. Il est alors compréhensible que le judaïsme rabbinique naissant ait essayé de «serrer les rangs», d'établir une fermeté disciplinaire et, par là, d'atteindre une plus grande homogénéité du judaïsme. C'est probablement dans ce cadre historique que la communauté johannique a été exclue des synagogues (cf. Jn 9,22; 12,42; 16,2s.). D'autres textes de Jean reflètent également la situation fragile, voire précaire de cette jeune communauté chrétienne (cf., par exemple: Jn 6,66; 16,32). La séparation de la «religion-mère», le judaïsme de l'époque, constituait une expérience traumatisante.

L'exemple de l'évangile selon Jean nous montre que les rapports entre le judaïsme et certains courants du christianisme primitif étaient très tendus et très complexes; il n'est donc pas évident de désigner celui qui a le plus souffert au moment où fut coupé le «cordon ombilical». Les blessures étaient profondes et réciproques. Nous avons souvent affaire à des expressions qui sont inacceptables dans leur dureté, mais qui sont historiquement compréhensibles en tant que résonances du douloureux processus de la séparation.

L'évangile selon Jean nous montre donc de manière paradigmatique que l'«autre», c'est *avant tout* la mère, le père, le proche parent. C'est d'abord dans un milieu de parenté et de proximité que se réalise le processus de «devenir un autre». On parle beaucoup des rapports entre Juifs et chrétiens, mais on n'est guère conscient du fait que la naissance du judaïsme était également marquée par un processus de séparation, probablement beaucoup plus long et beaucoup plus douloureux.

Dans notre première partie principale, nous aborderons cet aspect de l'«altérité» fondamentale née de la séparation qui crée une existence «à part», un «peuple à part», une «communauté à part». Nous jetterons d'abord un coup d'œil sur la situation de l'Ancien Israël pour passer ensuite au christianisme primitif.

¹ Pour les connotations liées à ce terme assez difficile, cf., par exemple, MARTIN ROSE, *5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12-25. Einführung und Gesetze* (ZBK 5.1), Zürich: Theologischer Verlag, 1994, pp. 216-218 et 222.

² Voir à ce sujet, par exemple, FRANÇOIS VOUGA, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Paris: Beauchesne, 1977, pp. 61-73, ou, de façon plus détaillée, KLAUS WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verheerlicher Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München: Kaiser, 1990.

2. Naître: devenir un «autre»

2.1. La naissance d'Israël en tant que «peuple à part»

Dans l'Ancien Testament, un sympathique concept théologique veut que l'«altérité» d'Israël ait déjà marqué la vie de son *premier* ancêtre, Abraham, pour lequel Dieu avait prévu une existence de גֵר [gēr], c'est-à-dire la condition d'un «étranger» qui n'avait aucun droit dans la population parmi laquelle il vivait. En Gn 23, par exemple, Abraham dit: «Je vis avec vous comme un étranger et un hôte» (v. 4). Cette existence d'étranger est retenue, de manière collective, pour le début d'Israël en tant que *peuple*, c'est-à-dire pour son séjour en Egypte. En se référant à cette histoire des origines qui présente *tous* les Israélites dans un statut d'étrangers, certains textes de l'Ancien Testament imposent l'«amour de l'étranger», par exemple, Lv 19,34: «Tu aimeras l'étranger comme toi-même; car vous-mêmes avez été des étrangers dans le pays d'Egypte». Dans les textes *tardifs* de l'Ancien Testament, on est en effet, pressé d'inscrire «l'amour de l'étranger» dans le mythe fondateur même de son peuple. Cette tendance est significative pour une certaine période (tardive!) du développement théologique en Israël, mais il serait historiquement erroné de la présupposer comme un principe qui dès le début, aurait accompagné toute l'histoire de ce peuple.

Du point de vue historique, le statut d'étranger n'a attiré un intérêt particulier et positif qu'à partir du moment où des Israélites étaient devenus des «étrangers» parmi leurs frères – situation qui s'est produite au dernier tiers du VIII^e siècle, quand, pendant les années de la chute du royaume du Nord, Israël, une énorme vague de fugitifs se jeta sur le petit royaume voisin, Juda, et surtout sur le territoire de sa capitale, Jérusalem³. L'intégration de ces réfugiés n'a pas été toujours facile; ils ont apporté avec eux leurs traditions particulières, leurs coutumes, leurs héritages. Ils les ont cultivés dans le pays d'accueil et ils les ont fixés par écrit pour les préserver de la perte et de l'oubli. Le livre du Deutéronome, dans son noyau primitif, est certainement un témoin de cette tradition septentrionale⁴. Dans ce livre, on peut observer une intervention rédactionnelle très intéressante: au groupe traditionnel des personnes défavorisées (*personae miserabiles*), «l'orphelin et la veuve», mentionné déjà dans les textes du III^e millénaire⁵, le Deutéronome ajoute, de manière stéréotypée et en première position, l'«étranger»

pour créer ainsi la triade caractéristique de ce livre biblique: «l'étranger, l'orphelin et la veuve»⁶. Cet élargissement reflète, principalement, les soucis des réfugiés israélites, eux-mêmes devenus, après la chute de leur royaume, des immigrants en Juda dotés d'un statut inférieur à celui de la population indigène. Parmi leurs frères judéens, les fugitifs israélites formaient ainsi une communauté «à part», des «étrangers» qui, pour certains d'entre eux, étaient difficiles à intégrer (cf., par exemple, 2 Rois 23,9).

Voici la moralité de cette histoire: ce sont surtout les expériences douloureuses vécues dans un statut d'étranger, qui ouvrent les yeux sur la souffrance des étrangers en général.

Dans la société de Jérusalem, à l'époque, il existait encore d'autres personnes qui étaient condamnées à une existence «à part», qui devenaient presque des «étrangers» au sein de leur propre communauté et faisaient ainsi la découverte, certes, douloureuse, de leur «altérité», de leur identité différente: certains prophètes. Ici on penserait surtout à Jérémie qui, étonnamment, se montre çà et là influencé par la tradition d'Osée, prophète du royaume du Nord. On a transmis ses plaintes qui expriment le sentiment d'être détesté par la plupart des hommes: «Quel malheur, ma mère, que tu m'aies enfanté, moi qui suis, pour tout le pays, l'homme contesté et contredit [...] Contraint par ta main, je reste à l'écart, car tu m'as rempli d'indignation» (Jr 15,10.17).

On ne connaît de loin pas tous les détails des rapports qui se sont tissés entre le milieu deutéronomique et ce mouvement prophétique, mais le fait de ces influences réciproques en tant que tel est incontestable. Il s'agit là d'un phénomène remarquable: les «étrangers» venus d'ailleurs, du royaume du Nord, et les esprits critiques, devenus des «étrangers» dans leur propre société, ces deux groupes ensemble ont su développer la vision d'un «Israël» différent, nouveau. Le document le plus volumineux né de cette réflexion deutéronomique-prophétique est la grande historiographie dite «deutéronomiste» qui s'ouvre avec le Deutéronome pris comme écrit programmatique et présente l'histoire d'Israël et de Juda jusqu'à l'événement de la catastrophe finale en 587 av. J.C. (2 R 25). Cette historiographie est avant tout une critique très sévère de l'Israël traditionnel: la critique des rois qui tenaient à égaler les autres rois de la région, la critique des formes cultuelles pratiquées en Israël et Juda qui n'étaient guère différentes de ce que l'on observait dans tous les autres sanctuaires du Proche-Orient, la critique d'un train de vie qui cherchait la prospérité économique au détriment d'une application des normes éthiques, bref, la critique d'une volonté d'être «comme toutes les autres nations» (1 S 8,5).

³ Cf., par exemple, THOMAS KRAPE, «Traditionsgeschichtliches zum deuteronomischen Fremdling-Waise-Witwe-Gebot», *Vetus Testamentum* 34 (1984), pp. 87-90.

⁴ Cf., par exemple, JOSÉ E. RAMÍREZ KIDD, *Alterity and Identity in Israel. The גֵר in the Old Testament* (BZAW 283), Berlin / New York: de Gruyter, 1999, pp. 5-6.

⁵ MARTIN ROSE, *5.Mose. Teilband 2: 5.Mose 1-11 und 26-34. Rahmenstücke zum Gesetzeskorpus* (ZBK 5.2), Zürich: Theologischer Verlag, 1994, p. 329.

⁶ Pour un texte du roi Urukagina de Lagash (2400 av. J.C. env.) cf. MAURICE LAMBERT, «Les «Réformes» d'Urukagina», *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 50 (1956), p.183; on trouvera quelques extraits de textes égyptiens, mésopotamiens et ougaritiques dans l'«appendix» de l'étude de JOSÉ E. RAMÍREZ KIDD *op.cit.*, pp. 134-137.

On reconnaît bien dans ces textes que leurs auteurs sont marqués par l'expérience d'être «autre» que la majorité du peuple, d'être «à l'écart» des tendances majoritaires, car ils ne peuvent imaginer pour l'avenir qu'un Israël «à part», distinct de tous les autres peuples. Cet Israël nouveau, futur, sera sensiblement différent de celui du passé: d'un côté, il sera *plus restreint*, en ce sens que l'on n' imagine plus tellement un Israël étatique avec toute une cour royale, des fonctionnaires et une armée, une nation dans des frontières politiques précises et un Etat parmi d'autres Etats; d'un autre côté, cet Israël «autre» sera *plus grand*, plus ouvert aux «autres» et aux «étrangers», ouvert à tous ceux qui partagent la même idée fondamentale d'une orientation éthique pour la vie humaine⁷. Le texte de Jr 31 parle explicitement de la «nouveau» de la structure future d'un Israël, d'une «alliance nouvelle» et différente (v. 32ss): «Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères: je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être. Ils ne s'instruiront plus entre frères répétant: "Apprenez à connaître le SEIGNEUR!", car ils me connaîtront tous, petits et grands – oracle du SEIGNEUR.»

Un nouvel Israël se dessine. On tient, certes, à renouer avec l'Israël du passé, à conserver fidèlement certaines traditions, et c'est le milieu porteur de cette nouvelle vision qui revendique d'être la vraie communauté d'Israël. S'il y a donc inévitablement une certaine orientation vers le passé vénérable et normatif, les discontinuités sont en fin de compte tout de même plus importantes que les éléments continus. Car à l'époque d'Esdras et de Néhémie le mot d'ordre de «séparation!» s'impose: on se sépare de tous les frères israélites qui ne sont pas prêts à appliquer les mêmes exigences de la différence et de «l'altérité» (Esd 10,1-44; Néh 10,3). Ainsi est née la religion juive, elle-même considérablement différente de la religiosité israélite et judéenne de l'époque avant l'exil babylonien, une «religion à part».

2.2. La naissance religieuse d'un individu: la «conversion-vocation» de Paul

Je n'ai pas la prétention de vouloir décrire ici la naissance du christianisme primitif au sein du judaïsme. Mon but est plus restreint. Je me focaliserai non pas sur la naissance d'une nouvelle communauté religieuse, mais sur la naissance religieuse d'un individu: cet événement qu'on appelle habituellement la

«conversion» de Paul. Cette focalisation sur une seule personne du christianisme primitif ne me paraît pourtant pas illégitime, et cela pour deux raisons au moins: d'une part, l'événement de Damas a très vite été décrit et compris comme le paradigme par excellence d'une conversion religieuse. L'auteur de l'œuvre lucanienne qui ne raconte pas moins de trois fois (Ac 9; 22; 26) l'expérience de Paul devant Damas, est le premier témoin de cette compréhension. Celle-ci s'est poursuivie dans les écrits religieux et dans des illustrations majestueuses de l'art chrétien durant les siècles qui ont suivi. D'autre part, la «conversion» de Paul nous permet de nous interroger sur les raisons qui ont amené le juif Paul à «devenir un autre», toujours par rapport à son milieu d'origine, à savoir le judaïsme pharisaïque. Autrement dit: qu'est-ce qui, finalement, a changé pour Paul? Et qu'est-ce qui n'a pas changé? Comment définir ici les éléments de discontinuité et de continuité?⁸

Ce qu'il faut premièrement souligner, c'est l'extrême sobriété et la discrétion avec laquelle Paul, dans ses lettres, fait référence à cet événement qui a complètement réorienté sa vie. Parmi les sept lettres qui remontent à Paul, nous ne trouvons que trois petits passages qui font explicitement référence à cet événement (1 Co 9,1; 15,8; Ga 1,15). S'ajoutent un, peut-être deux passages qui y font implicitement référence (Phil 3,7ss.; 2 Co 4,6). Paul n'est pas un exhibitionniste religieux qui vendrait ses expériences religieuses spectaculaires sur le grand marché du syncrétisme religieux de l'Antiquité. Il ne nous donne pas une description détaillée de ce qu'il a expérimenté. Certes, la vision du Christ vivant, la christophanie donc, est décisive pour le développement de la pensée théologique de Paul. Mais il est à noter que la référence à son expérience visionnaire – que Paul comprend comme un événement pascal – a toujours et exclusivement pour but argumentatif de légitimer son autorité en tant qu'apôtre. Quand son apostolat est mis en question, Paul se permet, à titre exceptionnel, de recourir à son expérience religieuse la plus intime. Dans d'autres contextes théologiques, par contre, il n'argumente jamais avec son expérience visionnaire. Jamais il ne recourt à sa vision du Christ pour développer le contenu de sa prédication. Autrement dit: la nouvelle compréhension du Christ par le moyen de la vision est l'exception, la compréhension du Christ à travers la parole de la prédication (cf. Rm 10,14), qui démontre la vérité évangélique de manière argumentée et persuasive, est la règle.

Deuxièmement, une *explication psychologique* de l'expérience de Paul – une sorte de «diagnostic à distance» – semble presque impossible et sans valeur historique. Notre désir moderne de vouloir soumettre toutes les manifestations

⁷ Cf. MARTIN ROSE, «Idéologie deutéronomiste et Théologie de l'Ancien Testament», dans: Albert de Pury, Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible vol.34), Genève: Labor et Fides, 1996, pp. 445-476.

⁸ Concernant la «conversion-vocation» de Paul, cf., par exemple, CHRISTIAN DIETZFELBINGER, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.

de vie à une explication psychologique exhaustive reste malheureusement insouvi. Il n'est, par exemple, pas possible de dire que l'expérience de Paul résultait d'un sentiment de culpabilité, né de ses activités en tant que persécuteur de l'Eglise chrétienne ou d'un sentiment d'infériorité par rapport aux exigences de la Tora. Ce sont là des constructions modernes qui, à mon avis, n'ont pas d'appui dans les textes de Paul (voir seulement Ph 3,6: «[...] pour le zèle, persécuteur de l'Eglise; pour la justice qu'on trouve dans la loi, devenu irréprochable»). Paul n'était ni saint Augustin, ni Martin Luther.

Troisièmement, notre investigation devient nettement plus fructueuse quand nous nous posons la question de l'*interprétation proprement théologique*, offerte par Paul lui-même, de l'événement de Damas. Du point de vue proprement théologique, Paul comprend son expérience visionnaire comme un acte d'élection de Dieu (Ga 1,15), une expérience de la *grâce de Dieu*. Cette dimension est particulièrement soulignée dans 1 Co 15,9-10 où Paul décrit son expérience comme paradigme du caractère inconditionnel de la grâce de Dieu: «En tout dernier lieu, il [le Christ] m'est aussi apparu, à moi l'avorton. Car je suis le moindre des apôtres, moi qui ne suis pas digne d'être apôtre parce que j'ai persécuté l'Eglise de Dieu. Mais ce que je suis, je le dois à la grâce de Dieu». Les conséquences pour le projet théologique d'ensemble de Paul sont capitales; je ne relève que les trois conséquences suivantes:

- *Le postulat d'universalité ou la mission auprès des païens*: si Paul, le persécuteur de l'Eglise, a reçu inconditionnellement la grâce du Dieu de Jésus, il s'ensuit qu'il n'y a plus de raison de dire que les païens en seraient exclus. Ainsi, la distinction entre le juif Paul et les païens est rompue; tous ont le même statut devant Dieu.
- *Une nouvelle compréhension du Christ*. L'expérience bouleversante faite par Paul à Damas est d'abord celle du Christ vivant. Le Jésus de Nazareth dont il avait entendu dire qu'il était mort sur la croix, était néanmoins vivant. Celui qui avait raté de manière fondamentale son projet de vie – la croix en était la preuve sanglante – avait paradoxalement été accepté par Dieu. Contre toute attente humaine, le Dieu d'Israël avait confirmé le projet de vie, la prédication et l'agir de ce juif venant de Nazareth. La conclusion pour Paul était inévitable: désormais, il ne pouvait pas faire autrement que de confesser Jésus comme le vrai Messie, le Seigneur, le Fils de Dieu.
- *Une nouvelle compréhension de la Tora*, la loi juive. Étroitement liée à cette nouvelle compréhension du Christ, l'obligation douloureuse de reconsidérer le statut de la Tora s'imposait. Pour le pharisien Paul, la Tora était le point de référence fondamental de son existence religieuse. La Tora était le don suprême de Dieu à Israël. En elle se manifestait la plénitude de la volonté divine. Elle était la norme fondamentale qui réglait tous les rapports imagina-

bles, les rapports inter-humains, les rapports du peuple élu avec le monde des païens, les rapports des élus avec leur Dieu. Bref, elle garantissait l'ordre et le bon fonctionnement du monde. Le fait que Paul le pharisien a persécuté les jeunes communautés chrétiennes, ces adeptes du Christ ressuscité, s'explique à mon avis facilement sur la base de cette compréhension de la Tora. N'était-ce pas une des fonctions principales de la Tora que de marquer une nette différence, voire une séparation incontournable entre le peuple élu et les païens, synonymes de pécheurs? Vue dans cette perspective, la proclamation de la résurrection du Christ, signe de la grâce inconditionnelle de Dieu qui met sérieusement en question la distinction entre le peuple élu et les païens, était une provocation de premier ordre pour le pharisien Paul. Autrement dit: Dieu, dans l'acte de la résurrection du Christ, ne s'était pas seulement manifesté à côté de la Tora, mais même contre la Tora. Le pharisien Paul perdait donc son point de référence existentiel. Il ne pouvait plus comprendre la Tora comme la norme fondamentale de la vie et du monde. Ou pour parler avec les propres mots de Paul: ce qui était pour lui «des gains», il a dû les considérer comme «une perte à cause du Christ. Mais oui, je considère que tout est perte en regard de ce bien suprême qu'est la connaissance de Jésus Christ mon Seigneur» (Ph 3,7s.).

Je résume et propose en même temps un premier bilan intermédiaire. Paul le pharisien est devenu «un autre» à cause d'une expérience religieuse bouleversante. Par cette expérience, Paul a été contraint de redéfinir complètement les «paramètres» de sa compréhension de soi, de Dieu, du monde. Ce que cette (re-)naissance spirituelle de Paul a provoqué, ce fut donc avant tout une expérience de *rupture*, de *discontinuité*. Mais au sein de cette discontinuité, il y a aussi des éléments de *continuité*. La disposition psychique de Paul, par exemple, son tempérament, n'a probablement pas été touchée par son expérience visionnaire. Le «zèle» de Paul, adepte du Christ, était tout à fait comparable à celui du pharisien Paul⁹. Autre exemple: le langage qu'il utilise pour exprimer son expérience religieuse extraordinaire est très sobre et, finalement, très traditionnel. Il convient également de souligner qu'au niveau proprement théologique, la pensée de Paul fait preuve de beaucoup de liens de continuité avec son passé pharisien. Même en ce qui concerne la Tora, Paul n'a pas coupé tous les liens avec son passé juif. La reconsidération profonde du rôle de la Tora n'a pas abouti à un abandon pur et simple de celle-ci. Donc même là, au sein des expériences de discontinuité les plus radicales et les plus douloureuses, le passé n'a pas été simplement éradiqué, annihilé; il a été *re-considéré*.

⁹ Cf. par exemple, Ed PARISH SANDERS, *Paul (Past Masters)*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1991, p. 12.

Dans cette partie, nous avons essayé d'illustrer le «devenir un «autre»» par le processus de séparation ou de démarcation qui caractérise les rapports qu'un nouveau mouvement religieux entretient avec son milieu d'origine. Rappelons que, généralement, la découverte de «l'altérité» se fait d'abord dans un contexte de parenté et de proximité. Pour ce qui est du christianisme primitif, les rapports avec son propre milieu d'origine, le judaïsme, étaient d'une importance première pour développer une identité et une «altérité». Dans le même sens, la naissance de la religion juive était impossible *sans* l'expérience d'être différent, «étranger» dans sa propre culture religieuse, *sans* cette séparation d'avec les autres formes de la religiosité israélite et judéenne.

Mais le milieu d'origine n'est pas le seul élément qui influence le concept de ce qui est «autre» et étranger. Par la suite, nous aborderons l'aspect d'un contact avec un monde tout différent, l'expérience d'une «étrangeté» provoquée par un rapport avec quelque chose qui était inconnu jusqu'alors.

3. Renaître: vivre son humanité et son individualité

3.1. La diaspora: menaçante et créatrice

C'est, en premier, la situation de l'exil babylonien qui peut être définie par ces deux adjectifs. Pour les déportés, le contact avec ce monde babylonien a dû être un choc total, eux qui venaient d'une petite ville de province, Jérusalem, et qui se sont soudainement trouvés catapultés dans un gigantesque centre international, pour ainsi dire dans la New York de leur époque. Il suffit de visiter les reconstructions archéologiques exposées au Louvre pour s'imaginer la situation à Babylone avec toute sa représentation de la grandeur politique, du haut niveau culturel et du luxe mis en scène dans la capitale de l'empire. Les déportés ont certainement dû participer, en tant que vaincus, aux processions culturelles organisées en l'honneur des grands dieux babyloniens, des cultes beaucoup plus impressionnants que tout ce qu'ils avaient jamais vu et vécu dans leur patrie. Babylone: vraiment un monde tout différent, du jamais vu, un monde tout «autre».

La grandeur des vainqueurs produit facilement auprès des vaincus le sentiment d'une impuissance totale, d'une infinie petitesse, d'une résignation définitive. Et, bien évidemment, la grandeur de l'empire reflétait la puissance des dieux babyloniens, car la preuve de la puissance d'un dieu se manifestait dans les guerres entreprises en son nom. Que faut-il alors penser du Dieu d'Israël? Quels pourraient être encore les effets positifs de la vénération d'un dieu qui n'était pas capable d'intervenir pour sauver son peuple, pour protéger sa maison sainte à Jérusalem?

Voilà, en quelques traits, une esquisse de la situation à Babylone qui menaçait profondément toute identité des populations vaincues et déportées. La majorité a certainement choisi l'assimilation, et cela vaut probablement aussi pour la plupart des déportés de Jérusalem. D'autres ont cultivé une profonde haine, certes, plutôt de manière intime et secrète, une haine peut-être encore légitimée par des sentiments religieux. Le fameux Ps 137 en est un bon exemple: «Sur les bords des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous pleurions, en nous souvenant de Sion». Et ce psaume s'achève avec la bénédiction de ceux qui, un jour, pourraient réaliser la vengeance: «Heureux qui saisira tes nourrissons [fille de Babylone] pour les broyer sur le roc!»

Mais la haine n'a pas d'avenir; elle se nourrit des expériences douloureuses vécues dans le passé ou dans le présent, elle est pourtant sans véritable concept pour l'avenir. Pour cette raison, elle détruira finalement toute identité en envahissant même la vie de celui qui cultive la vengeance et les ressentiments.

L'exil babylonien était vraiment le cas *limite* d'une exposition à quelque chose de totalement «autre» et étranger. Ce cas extrême a produit les expressions d'une haine profonde, mais aussi la vision d'une attitude positive extraordinaire: «Soyez soucieux de la prospérité de la ville et priez le SEIGNEUR en sa faveur!» Ces paroles nous sont transmises dans une lettre du prophète Jérémie adressée aux déportés à Babylone (Jr 29,7). Elles veulent donc dire: priez pour ceux qui vous ont fait souffrir, priez pour ceux qui ont détruit vos rêves nationaux, priez pour vos ennemis!

Jeté dans une situation d'exil et de diaspora, exposé à une internationalité, on perd largement tous les repères autrefois offerts par les valeurs de son propre milieu d'origine. Dans cette situation particulière, l'étranger, ce représentant d'un monde totalement différent, n'a parfois qu'un *seul* trait en commun avec le déporté ou l'exilé: son existence d'être humain. C'est là la seule chance positive liée à la brutale situation de l'exil: de découvrir l'*humanité* au sens le plus profond, de reconnaître l'humanité dans le visage de l'étranger et de trouver, par là, une dimension nouvelle à sa propre humanité.

Notons encore que la vision d'humanité évoquée par la lettre de Jérémie place l'être humain *devant Dieu*: «Priez le SEIGNEUR en sa faveur»; les uns sont «devant Dieu» avec leurs prières, les autres sont «devant Dieu» en étant mentionnés dans les prières. L'«altérité» de l'homme ne peut être pensée sans recours à l'«altérité» de Dieu¹⁰.

¹⁰ Cf. ci-dessous, p.47 avec la note 15.

Cette existence d'être humain devant Dieu nécessite aussi une réflexion approfondie sur la création et le Créateur. Car il n'y a qu'une seule création dont font partie les *deux*: le vainqueur tout comme le vaincu. Ainsi, il n'est pas accidentel que dans les prédications du prophète de l'exil babylonien appelé «Deutéro-Esaïe» par la recherche biblique, le thème de la création trouve une utilisation profondément théologique comme jamais auparavant dans les textes bibliques. Le motif de la sortie d'Égypte, thème central d'une histoire particulière et nationale, est placé, par le «Deutéro-Esaïe», dans une vision créationnelle, universelle, dans celle du combat du Dieu-Créateur contre les eaux du chaos (cf. surtout Es 51,9-11). C'est une théologie extraordinairement importante pour les déportés: déracinés et privés de leur monde particulier, ceux-ci sont invités à chercher leur nouveau cadre protecteur dans la création universelle et à reconnaître en Yahvé, le Dieu national d'Israël, Créateur de l'univers. L'universalité de Dieu exige que l'on prenne au sérieux l'universalité de l'humanité.

On observe un tournant totalement inattendu: la population déportée, vouée à l'anéantissement de son identité nationale et religieuse, commence à «renaître». Ce n'est plus une «naissance» au sens d'une *séparation* (comme nous l'avons décrite dans la partie précédente), mais une vie nouvelle grâce à l'*intégration* dans un cadre universel, dans une humanité.

Selon cette pensée nouvelle, l'étranger est, de prime abord, un être humain; et le déporté, étranger dans le pays de son exil, ne garde, pour l'essentiel, que la «valeur» d'une existence humaine. Cette humanité universelle n'est pourtant pas une généralité qui couvre toutes les particularités et nationalités; elle n'est que le cadre libérateur: libéré des carcans nationaux, religieux, particularistes, chacun peut dès lors découvrir son individualité, et dans sa liberté, et dans sa responsabilité.

Dans le livre d'Ezéchiel, le prophète de la première déportation, tout un chapitre (ch.18) discute les questions de la responsabilité individuelle; un thème absolument nouveau à l'époque. Nous pouvons donc préciser: l'homme n'est pas seulement «devant Dieu» comme toute créature devant son créateur, mais en tant qu'individu, libre et responsable, il est devant une instance qui lui demande de rendre compte du bon emploi de cette liberté et de cette responsabilité.

Je résume ce paragraphe vétérotestamentaire: l'expérience de vivre une existence d'étranger dans un pays totalement étranger peut conduire à une «re-naissance», à la «naissance» d'une vie vraiment «adulte», consciente de son humanité et de son individualité.

3.2. La relation avec le monde gréco-romain ambiant: liberté et responsabilité

Pour assurer une certaine continuité entre les paragraphes qui concernent le Nouveau Testament, nous nous intéresserons ici encore à une thématique en lien avec la figure de Paul. Néanmoins, d'une perspective individuelle et biographique, nous passons à une perspective communautaire. Nous ne traiterons plus la relation de Paul avec le judaïsme à l'époque, mais la relation d'une communauté paulinienne avec le monde gréco-romain ambiant. Comment Paul a-t-il perçu et traité la question de la confrontation – ou plutôt: la rencontre – du christianisme naissant avec le monde gréco-romain? Pour élucider quelque peu cette question, je propose que nous nous concentrons sur la correspondance corinthienne, car elle reflète de manière fort intéressante les nombreuses questions ou problèmes d'une toute jeune communauté chrétienne – à peine cinq ans – dans un contexte culturel majoritairement gréco-romain. A titre paradigmatique (et donc non-exhaustif!), je reprends ce que l'on appelle traditionnellement la question de la *viande sacrifiée aux idoles* que Paul traite dans les chapitres 8 à 10 de sa première lettre adressée aux Corinthiens.

Commençons la réflexion en essayant de cerner la problématique discutée dans ces chapitres. La première question – et la question centrale – que la communauté de Corinthe a posée à Paul est la suivante: «un chrétien peut-il [...] participer à une réunion de société dans un lieu faisant partie du Temple [païen]? En l'occurrence, il ne s'agit pas d'une célébration cultuelle solennelle, mais "seulement" de la fête d'une corporation par exemple, d'une grande famille, ou de relation d'affaires»¹¹. L'enjeu de la question est évident. Car celui qui entretient de tels liens avec le monde gréco-romain ambiant se trouve indirectement en rapport avec le culte païen, au plus tard lors de la consommation des viandes. Il faut se rappeler ici que l'abattage d'un animal, pour l'homme de l'Antiquité, n'était jamais un procédé purement profane, mais avait toujours aussi une dimension sacrée¹². A cette question principale qui préoccupait la communauté chrétienne, la réponse de Paul fut celle-ci: en principe oui, mais...! Dans le même contexte, d'autres cas spécifiques sont brièvement mentionnés et discutés par Paul: la participation aux fêtes cultuelles au plein sens du terme est-elle envisa-

¹¹ JÜRGEN BECKER, *Paul. «L'Apôtre des nations»*, trad. de l'allemand par J. Hoffmann, Paris-Montréal: Cerf-Médiaspaul, 1995, p. 228.

¹² Un survol succinct de la pratique et de la compréhension du sacrifice dans le monde gréco-romain est donné par HANS-JOSEF KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9/1), Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1995, pp. 27-49. Cf. également WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 6, 12-11, 16) (EKK 7/2)*, Solothurn-Düsseldorf-Neukirchen-Vluyn: Benziger-Neukirchener, 1995, pp. 216-220.

geable (1 Co 10,14-22)? A cette question précise, la réponse du juif Paul est évidemment un non catégorique. Ou encore cette autre question: est-ce qu'il est légitime d'un point de vue chrétien d'acheter au marché de la ville de la viande dont l'origine n'est jamais totalement claire (il pourrait s'agir de viande sacrifiée aux idoles (1 Co 10,24-26)? Paul y répond par un oui inconditionnel. Dernière question concrète: est-ce qu'on peut accepter une invitation dans une maison privée païenne (1 Co 10,27-30)? Oui, en principe, dit Paul. Voilà brièvement la position paulinienne sur cette problématique. Nous l'avons compris: Paul aborde ici «tous les cas typiques dans lesquels un chrétien peut normalement se trouver en contact avec son passé et son environnement païen en matière de nourriture»¹³.

Mais comment Paul réfléchit-il théologiquement et que nous donne-t-il à penser à un niveau plus général? Le point de départ de Paul, c'est l'insistance sur la *liberté* (1 Co 8,1-6). Le chrétien est un homme libre! «Tout est à vous, que ce soit [...] le monde ou la vie ou la mort ou le présent ou l'avenir; tout est vous, mais vous êtes à Christ et Christ est à Dieu!» (1 Co 3,22-23). Il s'agit ici d'une liberté d'adulte, pas d'une liberté «à tout prix». En fait, la liberté est limitée par deux éléments. Le premier élément est le monothéisme qui reste valable dans la perspective chrétienne. C'est pour cela que la participation aux fêtes culturelles au plein sens n'est pas envisageable. Le deuxième élément se situe à un niveau «horizontal», relationnel, et concerne la conscience de l'autre, plus précisément la conscience de la sœur et du frère chrétiens qui sont faibles, donc qui n'ont pas encore la pleine connaissance de la liberté chrétienne. La liberté ne se laisse pas imposer à l'autre par la force. Ou bien elle convainc ou bien elle se restreint en faveur de l'autre. Personne ne vit seulement pour soi-même, mais pour l'autre. Mais, pourrait-on se demander, s'agit-il vraiment d'une restriction de la liberté chrétienne? Nous sommes tentés de répondre non à cette question. Car dans la perspective paulinienne, la liberté chrétienne est cet espace dans lequel un comportement responsable – donc un comportement qui «répond» pleinement à la situation d'autrui – se nourrit et se développe. Autrement dit: pas d'amour sans liberté, pas de liberté sans amour.

Avec notre partie «vivre son humanité et son individualité», on pourrait avoir l'impression d'avoir déjà atteint l'achèvement d'un parcours: que pourrait-on encore attendre pour la suite? N'est-on pas déjà au «sommet»? Peut-être. Nous sommes pourtant d'avis qu'il nous faut ajouter une autre partie, elle aussi fondamentale pour l'orientation biblique sur l'altérité et l'individualité.

4. Se perdre pour se trouver: l'altérité comme accomplissement de l'identité

La thèse s'exprime sous une forme paradoxale: celui qui se perd à l'autre, trouvera son identité. Nous, les chrétiens, nous sommes habitués à trouver les meilleures attestations de ce paradoxe dans le Nouveau Testament, mais nous oublions que les premières attestations de cette pensée se trouvent déjà dans l'Ancien Testament. Chacun reste, certes, libre de considérer celles-ci soit comme de modestes éléments seulement préparatifs pour un concept essentiellement néotestamentaire, soit comme des réflexions déjà mûres et achevées, reprises et variées par les textes du Nouveau Testament.

4.1. Sacrifier et se sacrifier

Dans ce cadre-ci, il est absolument impossible de développer cette thématique de manière exhaustive; il faut se borner à esquisser à grands traits un tableau pour une orientation plutôt sommaire.

Le premier texte de l'Ancien Testament que j'aimerais évoquer dans ce contexte est pris du livre de Qohéleth: «Lance ton pain à la surface des eaux; après de nombreux jours, tu le retrouveras» (Qo 11,1). A première vue, il est absurde de vouloir retrouver le pain que l'on avait jeté dans l'eau. Des exégètes peu familiarisés avec l'absurdité de l'existence humaine et avec la réflexion sapientiale à ce sujet, ont proposé des explications ingénieuses pour donner une logique convenable à cette sentence de Qohéleth. Certains y reconnaissent, par exemple, une allusion au commerce maritime, allusion pour donner un aspect concret à la maxime qui préconise l'audace pour réussir: «l'entreprise la plus hasardeuse peut devenir profitable»¹⁴.

Une seule compréhension me semble légitime, à savoir celle qui situe cette sentence dans une large tradition proverbiale et l'interprète par analogie aux maximes comparables. En effet, dans un texte égyptien, dans l'Enseignement d'Ankh-shéshonqy (IV^e siècle av. J.C. [?]), on a trouvé une formulation analogue: «Fais une bonne action et jette-la dans les eaux; quand elles sécheront, tu la retrouveras» (XIX,10). Le partage du «pain» avec le nécessaire est un thème souvent évoqué aussi dans les textes bibliques; mentionnons pour exemple encore Pr 28,27: «Qui donne à l'indigent ne manquera de rien». Cette logique

¹⁴ Pour tous les détails, cf. MARTIN ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson* (OBO 168), Fribourg (Suisse): Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, pp. 453-457.

¹³ JÜRGEN BECKER, *Paul op.cit.*, p. 229.

n'est-elle pas absurde: «qui *donne*, ne *manquera* de rien»? Et surtout: donner à quelqu'un qui manque des choses les plus nécessaires à la vie – comment pourrait-on attendre une récompense pour cet acte de «donner»?

Pour accentuer ce paradoxe, le texte de Qohéleth, lui, évoque le cas extrême d'un «donner» *sans* bénéficiaire concrètement prévu ou prévisible. Il ne mentionne pas un pauvre, mais «les eaux» (מַיִם): «Lance ton pain à la surface des eaux!» Ce «cas» veut exclure l'éventualité d'une rétribution immanente et immédiate, des remerciements ou d'autres marques de reconnaissance. C'est pour ainsi dire un «donner» *pur*, un sacrifice *pur* sans l'attente du fonctionnement immanent de «donnant-donnant».

Ce thème du «donner» est repris, avec des différences, par de nombreux textes sapientiaux. Oui, les «sages» parmi tous les peuples avaient reconnu le caractère profondément paradoxal de la vie humaine et admis par conséquent que, si l'on veut donner un sens authentique à l'existence humaine, la dimension paradoxale doit être intégrée dans cette vision d'un sens. Le paradoxe n'est donc pas une découverte récente, mais il était déjà familier aux penseurs de l'Antiquité, qui étaient à la recherche de l'ultime sens qu'ils pouvaient retenir pour la vie humaine.

Jeter le pain dans l'eau, sacrifier à une perte sûre même ce qui pourrait être vital, cela ne correspond pas à une logique de premier niveau. Mais le raisonnement devient encore plus provocateur, si nous passons du «sacrifier» à «se sacrifier», autrement dit, s'il ne s'agit plus de sacrifier *quelque chose* (soit ce «quelque chose» aussi vital que le «pain»!), mais de sacrifier *sa propre* vitalité, sa volonté de maintenir sa propre identité, toute tentative de garantir son propre avenir.

Pour exprimer cette idée extrême, un texte vétérotestamentaire ose utiliser l'image du sacrifice dans sa description toute concrète, donc en décrivant l'immolation rituelle d'un agneau: «Brutalisé, il [le «serviteur souffrant»] s'humilie; il n'ouvre pas la bouche, comme un agneau traîné à l'abattoir» (Es 53,7). Soulignons bien: ce texte ne décrit pas l'acte d'expier les péchés que l'on avait commis, ni une expérience de souffrir sous les coups d'un sort aveugle, mais ce chapitre du Deutéro-Esaïe dit expressément que le «serviteur» porte toutes ces souffrances *à la place des autres*. On pourrait dire: il se sacrifie pour *les autres*.

L'«autre» est indispensable: se sacrifier ne sert à rien, se perdre ne sert à rien, s'il n'y a pas un «autre». Pour que la perte ne se perde pas dans un rien, il faut avoir un «autre» ou des «autres». Et parfois cet «autre» doit être écrit avec un «A» majuscule pour désigner Dieu afin que la mort, la perte finale, puisse

être intégrée au concept de sens que nous souhaitons donner à notre vie. La mort est cet étranger de l'au-delà de la frontière, *la* frontière par excellence, cet étranger inconnu qui nous fait peur. Les autres étrangers ne sont que des manifestations tempérées de cette peur absolue.

Conseil de la sagesse: il faut *vivre* comme si l'on *mourait*, pour que l'on puisse finalement *mourir* comme si l'on *vivait*. Pourtant, répétons-le, ni la vie ni la mort ne peuvent être conçues humainement sans la dimension de l'«étranger» et de l'«autre».

4.2. «L'étrangeté de Dieu»: la théologie de la croix

La dernière réflexion du point de vue néotestamentaire a pour but d'approfondir *théologiquement* la question de la perception de l'«autre». Au centre de mes réflexions ne se trouveront donc plus seulement l'individu Paul, ou la communauté de Corinthe et ses problèmes internes mais la question de savoir comment Paul perçoit la question de l'«autre» de manière strictement théologique. Pour clarifier ce point, j'aimerais reprendre la formulation très suggestive de Pierre Böhler, qui a proposé de parler de «l'étrangeté de Dieu»¹⁵. Je me permets de reprendre cette formule et de la développer quelque peu du point de vue de l'exégèse et de la théologie néotestamentaires.

Si nous voulons appliquer ce concept de l'étrangeté de Dieu au Nouveau Testament, il me semble évident qu'il nous faut réfléchir à la théologie de la croix, telle que Paul la développe de manière programmatique dans 1 Corinthiens. En effet, la théologie de la croix telle qu'on la trouve chez Paul est peut-être l'expression théologique la plus profilée et la plus radicale de l'altérité ou de «l'étrangeté de Dieu» qui se trouve dans les écrits du Nouveau Testament. L'étrangeté du Dieu qui se manifeste à travers le crucifié met en question les attentes religieuses de chacun, indépendamment de son origine ethnique ou de sa socialisation religieuse. Il y a là *discontinuité radicale*

- par rapport au monde gréco-romain et ses systèmes de valeurs, avant tout sa valeur suprême, à savoir son aspiration à la sagesse; à travers la sagesse, l'homme tentait de comprendre et, par là, de maîtriser la totalité du monde, de déchiffrer en quelque sorte le sens religieux inhérent au monde et à l'univers. Il avait tendance à identifier le divin avec ce qui lui semblait intelligible, à identifier le divin avec les résultats de ses préoccupations scientifiques;

¹⁵ Cf., dans ce numéro, PIERRE BOHLER, «L'étranger et ses enjeux d'herméneutique théologique».

- par rapport au judaïsme dans lequel le juif Paul était né, un judaïsme pour lequel un messie crucifié était scandaleux et inconcevable¹⁶;
- par rapport aux attentes des chrétiens, avant tout les enthousiastes de Corinthe. En effet, il convient ici de rappeler le simple fait que la lettre dans laquelle Paul développe sa théologie de la croix ne s'adresse ni à des Juifs, ni à des «païens», mais aux chrétiens de Corinthe. La parole de la croix reste un scandale aussi pour les pieux de Corinthe. Le problème est ici celui de l'aspiration à la sagesse dans une perspective chrétienne. Les enthousiastes de Corinthe aspirent, au moyen de leurs talents spirituels, au dépassement du monde dans le but d'arriver à une sorte d'immédiateté avec le monde divin, plus précisément avec le Christ ressuscité et élevé. N'est-ce pas là le but ultime de l'existence religieuse? N'est-ce pas là l'accomplissement du désir le plus profond de l'existence pneumatique: être en union inébranlable avec le Christ élevé, vainqueur du monde?

La théologie de la croix change tous ces paramètres. Comme l'a fort bien écrit Jürgen Becker: «Dans la théologie de la croix, ce n'est pas la croix qui est l'objet dont on déploie le sens, c'est toute réalité, purement et simplement, qui reçoit de la croix un nouvel éclairage»¹⁷.

Essayons brièvement d'expliciter cette thèse en regardant comment les différents rapports que l'être humain entretient avec Dieu, avec le monde, avec soi-même et avec autrui subissent un changement dans la perspective d'une théologie de la croix.

- Le rapport de l'homme à *Dieu*: le Dieu que Paul prêche est un Dieu qui s'est manifesté solidaire avec un crucifié. En agissant ainsi, Dieu se donne définitivement à comprendre comme celui qui choisit précisément ce qui est méprisé. Son amour ne s'insère pas dans le système de la réciprocité. Autrement dit: le Dieu du crucifié apparaît entièrement sous le signe de la grâce qui fait revivre ce qui n'a pas de «raison d'être», grâce qui «appelle à l'existence ce qui n'existe pas» (Rm 4,17).
- Le rapport de l'homme au monde: la découverte de ce Dieu poussé l'homme à vivre pleinement dans le monde. Le champ d'action primordial du chrétien n'est pas une sorte de monde divin; il ne s'identifie pas non plus à une communauté chrétienne qui se serait complètement renfermée sur elle-même, un petit cercle sectaire qui s'isolerait de toutes les influences néfastes du monde.
- Le rapport de l'homme à *lui-même*: l'être humain n'a plus besoin de se transcender, d'atteindre des sphères spirituelles extraordinaires pour «s'accomplir» spirituellement. L'être humain sous le signe de la croix n'a rien dont il

pourrait s'enorgueillir devant Dieu (cf. 1 Co 1,29.31; 3,21; 4,7). Il est désormais libéré de son souci incessant de «réaliser son identité authentique».

- Finalement, le rapport de l'homme à *autrui*: la libération de l'être humain de lui-même fait qu'il aura désormais toutes les forces à disposition pour entreprendre un rapport avec autrui qui se caractérise par la liberté et la responsabilité (cf. à titre paradigmatique 1 Co 8-10).

Je résume. La découverte de «l'étrangeté de Dieu» sous le signe de la croix n'est rien d'autre que la découverte d'une grâce inconditionnelle. Étonnante découverte: Dieu, dans cette «étrangeté» précise, est le plus proche possible de l'être humain. Là où l'être humain frôle les expériences du néant, de l'abandon, de la mort, où il se découvre peut-être lui-même comme un étranger, là *peut* être le lieu d'une rencontre avec ce Dieu auquel rien ni personne n'est étranger. Jusqu'à présent, j'ai fortement accentué la *discontinuité* avec les images traditionnelles d'un être divin. Mais au sein de cette discontinuité se cache une surprenante *continuité*. Car le Dieu que Paul proclame dans sa théologie de la croix, n'est finalement rien d'autre que le *Dieu créateur*, ce Dieu qui «appelle à l'existence ce qui n'existe pas», pour citer encore une fois Rm 4,17. On pourrait donc dire que la théologie de la croix n'est rien d'autre qu'une *théologie de la création dans une perspective strictement christologique*. Cette thèse permettrait de renouer avec l'importance du thème de la création soudainement présent dans le message du Deutéro-Esaïe, prophète aux années les plus catastrophiques de l'histoire d'Israël¹⁸.

5. Bilan et ouverture

La notion de «bilan» veut annoncer quelques remarques en guise de conclusion; le terme «ouverture», quant à lui, tient à souligner que les réflexions présentées ici restent à poursuivre et à approfondir.

Le «bilan» que l'on peut tirer du point de vue vétérotestamentaire serait de retenir que tous les points centraux d'une théologie de l'Ancien Testament sont nés dans une situation de crise, quand les Israélites et les Judéens étaient confrontés au défi lancé par des étrangers et des «autres». *Avant*, la religion yahviste était une religion orientale comme les autres: avec un dieu national, avec un temple-royal, avec une idéologie de «donnant-donnant», etc. C'est dans la crise que le judaïsme est né; par la suite, il a développé une individualité remarquable et d'une particularité sans pareil dans son monde ambiant. Et, fait extraordinaire, c'est justement en reprenant les grands thèmes théologiques abordés par

¹⁶ Concernant le passage 1 Co 1,22 («Les Juifs demandent des signes et les Grecs recherchent la sagesse»), cf. avant tout WOLFGANG SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 1,1-6,11)* (EKK 7/1), Zürich-Braunschweig-Neukirchen-Vluyn: Benziger-Neukirchener, 1991, pp. 182-184.

JÜRGEN BECKER, *Paul op.cit.*, p. 245.

¹⁸ Ci-dessus, § 3.1.

les autres religions orientales, comme celui de la création en particulier, que les théologiens de l'exil babylonien ont pu surmonter la crise religieuse. Donc: il n'y a pas de nouveauté sans une certaine continuité. Malgré toute sa singularité de religion «à part», le judaïsme restait finalement tout de même «oriental», parce que l'«étranger» ou l'«autre», ce partenaire conflictuel au moment de la naissance du judaïsme, était toujours un «oriental».

En ce qui concerne l'autre aspect, celui d'«ouverture», je tiens, en tant que théologien chrétien, à un Ancien Testament qui est «ouvert» vers le Nouveau, car l'importance d'une internationalité, par exemple, était déjà soulignée par plusieurs écrivains-théologiens de l'Ancien Testament¹⁹, mais peu réalisée dans la pratique culturelle et religieuse du judaïsme. Mais la notion d'«ouverture» comprend encore un autre aspect: la théologie post-exilique s'est ouverte à la question de la mort. Cette ouverture est aussi symbolisée par la suite des considérations présentées dans cette contribution: nous avons *commencé* en «coupant le cordon ombilical» et nous avons *terminé* notre parcours, provisoirement, en ouvrant la frontière formée par la mort.

En ce qui concerne le «bilan» du point de vue néotestamentaire, la piste de réflexion la plus prometteuse pour traiter théologiquement le sujet de «l'étranger» et de «l'Autre» semble être le concept paulinien de la théologie de la croix: cette découverte – ou plutôt: *re-découverte* – de «l'étrangeté de Dieu» qui se révèle au cœur du monde nous met certes en question, mais nous permet en même temps d'entrer dans des rapports plus justes et plus adéquats avec tous les «autres» autour de nous, d'entrer aussi dans un rapport plus libérateur et moins soucieux avec nous-mêmes.

En ce qui concerne l'aspect d'«ouverture», il m'importe de souligner le point suivant. Le titre que nous avons choisi – «Couper le cordon ombilical pour devenir un "autre"» – peut prêter à un grave malentendu. Il suggère la nécessité de rompre radicalement avec notre origine, avec nos racines pour accomplir notre existence. Compris de cette façon, une telle perspective serait fatale: déjà au niveau général de la perception de notre existence, et plus fatale encore quand il s'agit d'élucider la naissance du christianisme primitif. Je me suis concentré sur quelques aspects de la pensée paulinienne. Le fait que j'aie mis un fort accent sur les dimensions de discontinuité reflète un trait essentiel de cette théologie; en fait, la théologie de Paul est, pour l'essentiel, une théologie «en rupture», avant tout par rapport au judaïsme de l'époque. Aujourd'hui, dans la recherche

néotestamentaire, nous redécouvrons les multiples contacts qui existent entre, d'une part, le judaïsme de l'époque, et, d'autre part, le Jésus historique et le christianisme naissant. Il faudrait donc envisager de mettre en évidence tous ces aspects de *continuité* pour ne pas tomber dans le piège de la disqualification du judaïsme de l'époque de Jésus et de Paul. Mais ceci constituerait la tâche d'une autre contribution!

ANDREAS DETTWILER ET MARTIN ROSE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

Une nuit j'ai fait le rêve,
d'un pays lointain.
D'un pays de droit,
d'un pays de loi.
D'un pays de joie,
où tout le monde
peut s'habiller en soie.
D'un pays de respect,
où les gens peuvent exprimer
leurs souhaits.
D'un pays d'espoir,
pour ceux qui n'ont pas d'espoir.
D'un pays de lait et de fromage,
d'argent et de paysage.
D'un pays où l'on peut vivre
à l'abri des conflits ivres.
Alors j'ai tendu les mains pour
l'atteindre:
ce n'était qu'un rêve.

UN REQUÉRENT D'ASILE KURDE

Tiré de la revue: Tu es venu du loin...
(Ed. Ouverture, 1052 Le Mont-sur-Lausanne, 1993).

¹⁹ Cf., par exemple, MARTIN ROSE, «Qohelet als Philosoph und Theologe. Ein biblisches Votum für *universitas*», dans: Matthias Krieg et Martin Rose (éds), *Universitas in theologia - theologia in universitate*, Zürich: Theologischer Verlag, 1997, pp. 177-199.

Tiré à part

IRHS 2000

Editeur:
Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel
Faubourg de l'Hôpital 41
CH-2000 Neuchâtel
Téléphone +41 32 718 1900 / 718 1913
Fax +41 32 718 1901
e-mail: yolande.joray@theol.unine.ch
www.unine.ch/theol/irhs/welcome.html

Responsables de VHerm:
Clairette Karakash - Yolande Joray

Conception graphique:
Centre de microédition, Université de Neuchâtel

Impression:
Centre de photocopies, Université de Neuchâtel

Couverture:
Imprimeries Centrales Neuchâtel S.A., Neuchâtel

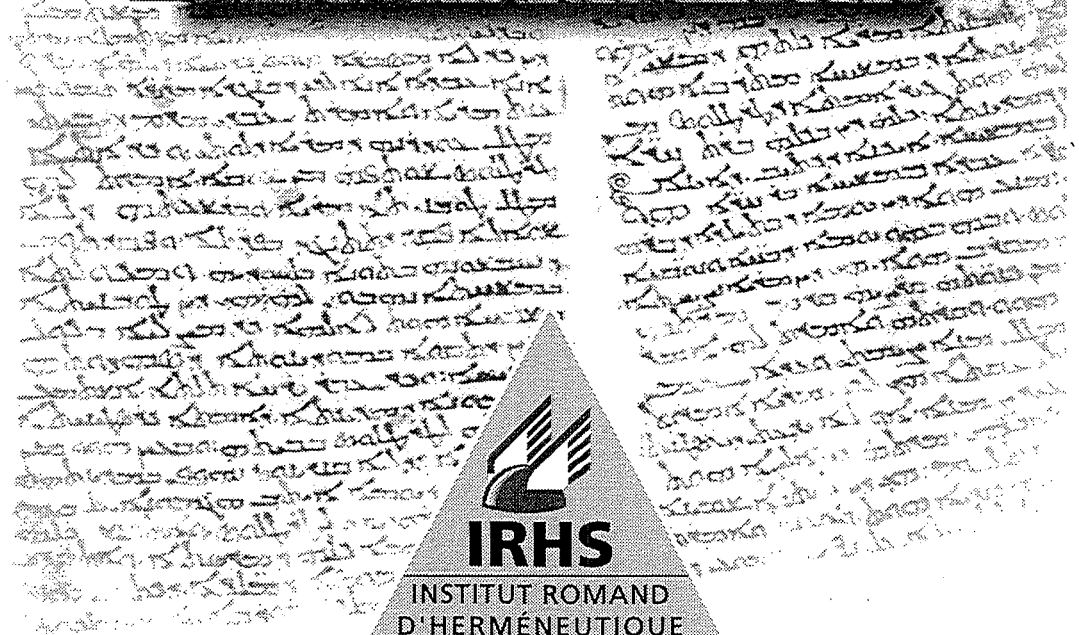
Prix: Sfr. 12.- Abonnement Sfr. 20.-



Variations herméneutiques

ISSN 1022-9817

N°12 Mars 2000



IRHS

INSTITUT ROMAND
D'HERMÉNEUTIQUE
ET DE SYSTÉMATIQUE

Faculté de théologie