

FOI & VIE

60^e Cahier biblique



Une présentation du livre d'*Esther*, Jean-Daniel Macchi, p.4

L'image des femmes dans le livre d'*Esther*, Catherine Vialle, p.10

Les banquets d'*Esther*, manifestation du pouvoir ou communion avec le divin, Marie-Pierre Cournot, p.15

Le songe de Mardochée, une relecture apocalyptique du livre d'*Esther*, Lionel Thébaud, p.22

Le livre d'*Esther* et le rire, Madalina Vartejanu-Joubert, p.24

Esther de Haendel, Constance Luzzati, p.26

Esther en lecture augmentée, adapter la présentation des récits bibliques pour les plus âgés, David Veldhuizen, p.29

Quelle religion au 21^e siècle ?

« Un laboratoire permanent de réinvention du religieux », entretien avec Jean-Paul Willaime, p.33

Le religieux dans les sociétés riches, Frédéric de Coninck, p.42

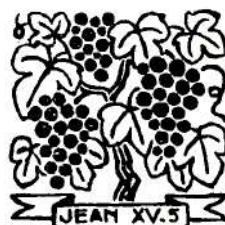
Essai de théologie des réseaux sociaux, Antonin Ficatier, p.48

Barcelone : bienvenue en superdiversité, Jean de Saint Blanquat, p.55

« La religion est en transformation plutôt qu'en voie de disparition », entretien avec Mar Giera, p.60

Spiritualité et pouvoir, décrire ou expliquer le monde ?, Jean de Saint Blanquat, p.65

L'autorité des Écritures pour aujourd'hui (Rendez-vous de la pensée protestante 2020, 1/4)
Samuel Amédéo, Alexandre Antoine, Valérie Nicolet, Lovelink Kwawu, Neal Blough, Marie-Noëlle Yoder, p.67



Esther

Liminaire
d'Elena Di Pede
et Charlotte Brosse-Barral

Comment une minorité peut-elle résister à l'asservissement et à l'assimilation ? Cette question au cœur du livre ouvre deux champs de réflexion, l'un sur l'identité, l'autre sur la résistance.

Rares sont les livres bibliques dont le titre est le nom d'une femme. C'est le cas pour le livre d'Esther. En exil avec son peuple, la protagoniste, Esther, devient reine des Perses et sauve Israël, devenant une figure de la résistance du faible face à l'oppression. Comment une minorité peut-elle résister à l'asservissement et à l'assimilation ?

Cette question au cœur du livre ouvre deux champs de réflexion, l'un sur l'identité, l'autre sur la résistance. Pour répondre à ces questions fondamentales – hier comme aujourd'hui – ce *roman* biblique met en scène différentes stratégies possibles de résistance. Celle d'un homme, Mardochee, qui fait face pacifiquement, restant fidèle à lui-même et à son Dieu et refuse ainsi jusqu'au bout de se prosterner face au puissant roi perse. Celle d'Esther, qui considère ses faiblesses comme une force et s'en sert avec ruse, sagesse et intelligence pour convaincre le roi de rétablir la justice. En dernier recours, une troisième voie, celle de la guerre, est finalement choisie pour contrer des assaillants génocidaires que la raison ne semble pas pouvoir arrêter.

Ce livre biblique met en valeur la force de la faiblesse de son héroïne éponyme, Esther. Sa ruse, loin d'être présentée de manière négative, apparaît au service de la vie et du salut de son peuple opprimé.

Ce numéro des cahiers bibliques nous entraîne à la découverte de ce récit captivant. Le lecteur sera convié à la cour du roi perse : il sera témoin des intrigues de palais, participera aux banquets somptueux, entendra musique et rires, rencontrera des personnages un brin burlesques, dans une ambiance parfois carnavalesque. Il éprouvera aussi frissons et suspense face au sort du peuple d'Israël.

Si aux premiers abords, l'histoire racontée dans *Esther* (1) semble simple, le livre est en réalité plus complexe qu'il n'y paraît. Nous en avons en effet plusieurs versions différentes. Se posent ainsi les questions de son écriture et du contexte historique dans lequel il a vu le jour, mais aussi du traitement des thématiques tragiques qu'il aborde sur le mode léger du conte.

Pour passionnant qu'il soit, ce livre n'a guère trouvé fortune dans la tradition chrétienne, qui l'a délaissé, contrairement à la tradition juive qui célèbre chaque année la victoire d'Esther lors des fêtes de Pourim. Aujourd'hui encore, *Esther* n'est que très peu lu dans le cadre liturgique en milieu chrétien : il est absent du *Lectionnaire des dimanches et fêtes* de l'Église catholique (2) et seuls quelques très brefs extraits des prières sont proposés en lecture dans le cadre de messes votives ou le premier jeudi de carême. Il est donc possible pour le *bibliote du dimanche*, même le plus assidu, de ne jamais rencontrer Esther. Cette chance est réservée à celui qui ose s'affranchir du lectionnaire pour se plonger dans la lecture de la Bible en dehors des sentiers qu'il balise (3).

Ce cahier est une invitation au voyage au cœur de ce livre biblique méconnu et des traditions qui lui sont liées. Trois articles traversent l'ensemble du livre pour proposer autant de portes d'entrées : **Jean-Daniel Macchi** présente un premier regard d'ensemble sur *Esther*, en introduisant non seulement au livre lui-même mais aussi aux problèmes qu'il pose à l'exégète. **Catherine Vialle** aborde ensuite l'ensemble en interrogeant les figures féminines du livre. **Marie-Pierre Cournot** invite au voyage à travers les fêtes et les banquets qui ponctuent l'ensemble et y explore en particulier la relation entre humains et Dieu qui s'y joue.

Quatre ouvertures prennent ensuite le relais pour proposer des approfondissements et des prolongements. **Lionel Thébaud** se penche sur le *Songue de Mardochee*, montrant comment les *additions grecques* donnent à l'ensemble une orientation apocalyptique. **Madalina Vartejanu** invite à explorer la part comique de ce livre où se déploie une ironie souvent mordante envers les puissants et **Constance Luzzati** visite l'histoire d'Esther telle qu'elle a été mise en musique par Haendel. Enfin, **David Veldhuizen** propose une approche sensorielle d'*Esther* à partir d'une expérience de *lecture augmentée* menée en Ehpad.

À travers l'ensemble des articles et ouvertures qui composent ce cahier biblique, notre souhait est que chaque lecteur, chaque lectrice, se sente invité à la lecture d'*Esther* et à la (re)découverte de son univers foisonnant, et véritablement passionnant.

(1) Dans ce cahier, l'italique *Esther* sera utilisé pour indiquer le livre. En caractères romains, Esther désignera le personnage.

(2) Suivie par un grand nombre de paroisses protestantes dans un souci de communion.

(3) Le livre d'Esther figure à la fois dans le corpus du canon de la bible hébraïque (traduction basée sur la version hébraïque du livre) et dans le corpus des livres deutérocanoniques (traduction basée sur la version grecque du livre, sous le nom *Esther grec*). On trouve les deux versions de ce livre dans la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB), et seulement la version tirée du texte hébreu dans la Nouvelle Bible Second (NBS).

Les auteurs

Jean-Daniel Macchi est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Genève. Il a consacré sa dissertation doctorale à l'étude des bénédictions de Jacob (Genèse 49). Il a mené des recherches sur l'histoire de l'Israël ancien et sur celle des Samaritains. Il a produit plusieurs travaux – en particulier un commentaire publié chez Labor et Fides – sur le livre d'*Esther* dans le contexte de la littérature de l'époque hellénistique. Il a également publié dans le domaine de la littérature prophétique de la Bible hébraïque.

Catherine Vialle est enseignante-chercheuse à l'Université catholique de Lille où elle enseigne l'Ancien Testament et l'Hébreu biblique. Ses recherches s'attachent aux récits bibliques travaillés selon l'approche narrative, à l'anthropologie biblique et à la théologie biblique. Elle aborde également des sujets transversaux, tels l'étude des personnages féminins, l'herméneutique du texte biblique, et la place de l'animal dans la Bible et les religions.

Marie-Pierre Cournot est pasteure de l'Église protestante unie de France, en poste à la paroisse de Montparnasse-Plaisance à Paris.

Lionel Thébaud est pasteur proposant de l'Église protestante unie de France, en poste à Chartres.

Madalina Vartejanu-Joubert est historienne du judaïsme antique qu'elle enseigne en tant que maître de conférences à l'Inalco. Elle étudie les textes bibliques, qumrâniens et rabbiniques dans leurs contexte proche-oriental. Elle prépare actuellement un livre sur l'idée de nature chez les rabbins de l'Antiquité.

Constance Luzzati est harpiste, professeure d'histoire de la musique en conservatoire (CRR de Boulogne, CNSMDP), et étudiante en master de théologie. Ses recherches portent sur l'interprétation musicale (*performance practice*) et sur la mise en musique des textes religieux au 18^e siècle.

Membre du comité de préparation des Cahiers bibliques de *Foi&Vie*, **David Veldhuizen** est pasteur de l'Église protestante unie de France, au service de la paroisse d'Annonay.



Pour passionnant qu'il soit, ce livre n'a guère trouvé fortune dans la tradition chrétienne, qui l'a délaissé, contrairement à la tradition juive qui célèbre chaque année la victoire d'Esther lors des fêtes de Pourim. Aujourd'hui encore, *Esther* n'est que très peu lu dans le cadre liturgique en milieu chrétien.

La reine Esther, détail de la scène représentant le triomphe de Mardochée et l'institution de Pourim sur la fresque du mur ouest de la synagogue de Doura Europos (haute vallée de l'Euphrate, aujourd'hui Syrie) datée de 244/45 (en première page, avec Assuérus).

Une présentation du livre d'*Esther*

Jean-Daniel Macchi*

* Cette présentation reprend plusieurs éléments qui ont été développés plus longuement dans des publications antérieures de l'auteur. En particulier J.-D.

Macchi, *Le livre d'Esther* (CAT, 14^e), 2016 ; *Esther, le courage et la ruse* (Cahiers Évangile, 190), 2019.

(1) On peut mentionner notamment le traité mishnique *Megilla* (10^e traité de l'ordre *Moed*), le *Midrash Rabbah d'Esther* ; le *Midrash Abba Gouryon*, le *Midrash Panim Aherim*, les *Targoum Rishon* et *Sheni*. L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs* (Patrioine Judaïsme), 2006, pp.133-191 présente un survol de ces traditions littéraires.

(2) *Esther* est notamment commenté par Rachi, Rashbam, Maimonide et Ibn Ezra.

(3) Dans les communautés juives, le livre d'*Esther* est le plus souvent conservé sous la forme d'un petit rouleau (en hébreu *megilla*) manuscrit indépendant.

(4) Cette coutume vise, conformément à l'ordre de Deutéronome 25,19, à effacer le souvenir d'Amalek dont Haman serait un descendant.

(5) Le Talmud de Babylone invite même à l'ivresse. Selon T.Bab *Megillah* 7b, à Pourim il ne faut plus pouvoir distinguer entre « *maudit soit Haman* » et « *béni soit Mardochee* ».

(6) À propos des coutumes de Pourim, voir

Le livre biblique d'*Esther* est fameux au sein du judaïsme. Un traité de la Mishnah et du Talmud, une abondante littérature midrashique ainsi que deux Targoums lui sont consacrés (1). De surcroît, il est largement commenté par les auteurs juifs médiévaux (2). Le rouleau (3) d'*Esther* fait figure de document fondateur de l'importante fête de Pourim qui se célèbre à la fin de l'hiver, les 14 et 15 du mois Adar, et qui commémore la délivrance des Juifs menacés d'extermination dont ce rouleau fait le récit. La fête de Pourim est une des plus joyeuses du judaïsme. Durant la lecture synagogale du rouleau d'*Esther* à Pourim, l'assemblée fait un joyeux chahut lors des mentions du nom d'Haman, l'ennemi des Juifs (4). Un repas particulièrement festif est organisé dans les familles, un échange de portions de nourritures entre voisins et amis a lieu et la charité est pratiquée (5). Plusieurs types de divertissements exubérants et carnavalesques sont associés à cette fête comme l'usage de déguisements ou les *pourim-shpil* sortes de saynètes burlesques. Certaines communautés juives brûlent l'effigie d'Haman, lancent des petites pierres marquées de son nom et font exploser des pétards (6).

Dans le christianisme, le livre d'*Esther* joue un rôle plus marginal. L'œuvre n'occupe que peu de place dans les pratiques liturgiques chrétiennes (7) et il est relativement peu cité par la littérature chrétienne ancienne. Cependant, dès la Renaissance, l'œuvre va connaître un regain d'intérêt dans l'art et le théâtre (8).

1. Le contenu romanesque du livre d'*Esther*

Le thème du récit qui se déploie durant les 10 chapitres que comporte le texte hébraïque d'*Esther* est le salut des juifs menacés d'extermination à l'époque du roi des Perses Ahashwérosch (Xerxès) au 5^e siècle avant notre ère. Les événements sont présentés de la manière suivante. Après la destitution de la reine perse Vashti (chapitre 1), Esther – fille adoptive du Juif Mardochee – devient reine à la suite d'un concours de beauté impliquant toutes les belles jeunes filles du royaume (ch. 2). Un conflit se déclenche entre Haman, nommé Premier ministre,

et Mardochee qui refuse de se prosterner devant lui. Par mesure de rétorsion, Haman obtient la proclamation d'un décret royal ordonnant d'exterminer les Juifs de l'empire, onze mois plus tard, le 13 Adar (ch. 3). Mardochee demande alors à la reine Esther d'intervenir auprès du roi, ce qu'elle accepte malgré les risques mortels qu'elle court (ch. 4). Elle se présente auprès du roi et l'invite, en compagnie d'Haman, à un mystérieux banquet au terme duquel elle les invite à nouveau le lendemain (5,18). Au sortir de ce premier banquet, Haman, irrité et de plus en plus sûr de lui, érige un gibet destiné à pendre Mardochee avant d'aller demander sa tête au roi (5,9-14). Malheureusement pour lui, durant la nuit, le roi lit les annales royales et se souvient d'un complot qu'avait déjoué Mardochee (en 2,21-23). Lorsqu'il arrive au palais, le roi demande donc à Haman ce qu'il s'agit de faire à quelqu'un que le roi veut honorer. Pensant être lui-même le bénéficiaire des honneurs, le Premier ministre suggère de faire parader cette personne vêtue royalement dans la ville. À son grand désarroi, le roi lui ordonne d'organiser cela pour Mardochee (ch. 6). Cette tâche accomplie, Haman a à peine le temps de rentrer chez lui qu'il est convoqué au deuxième banquet d'Esther durant lequel elle demande au roi le salut de son peuple en accusant Haman d'être la cause du drame. Le roi condamne Haman qui est pendu au gibet qu'il destinait à Mardochee, lequel est nommé ministre à la place d'Haman (7,1-8,2). Malheureusement, lorsqu'Esther demande au roi d'annuler le décret frappant les Juifs, celui-ci lui signale qu'un décret royal ne peut pas être révoqué. Un deuxième décret est donc proclamé permettant aux Juifs de se défendre de leurs ennemis (ch. 8). Le 13 Adar les Juifs se défont de leurs ennemis (les 13 et 14 Adar à Suse) et, le jour suivant, ils fêtent leur victoire. Mardochee institue la fête annuelle de Pourim (ch. 9) et gère désormais l'Empire perse (ch. 10).

Même si *Esther* n'est pas un roman historique au sens moderne, il comporte néanmoins de nombreux traits caractéristiques de la littérature de fiction romanesque. Le récit est situé dans un cadre qui présente quelques extravagances, mais qui est globalement conforme aux représentations qu'on se fait du monde de la cour perse dans l'Antiquité. L'*effet de réel* y est donc bien présent. Des événements inattendus peuvent survenir (rencontres inopinées, insomnies royales, lectures des annales à un moment opportun, etc.), mais les actions des personnages restent plausibles. L'organisation du récit est conforme au schéma des intrigues romanesques, où l'action des héros fait échouer le plan d'un opposant. Comme dans la plupart des bons romans, en *Esther* le fil du récit est complexe, mais reste fluide et cohérent. Des intrigues (9) s'entremêlent et des rebondissements surviennent.

Les deux premiers chapitres forment la situation de départ où le monde de la cour et la situation des deux héros, Esther et Mardochee, sont présentés. Dès le chapitre 3, deux intrigues s'entremêlent. Une première présente un conflit entre deux courtisans. Mardochee refuse de se prosterner devant Haman qui veut le faire pendre, le conflit se dénoue suite à la maladresse d'Haman devant le roi, qui aboutit à sa propre pendaison et à l'élévation de Mardochee (3,1-6 ; 5,9-14 ; 6 ; 7 ; 8,1-2). Une deuxième intrigue se mêle à la première. Elle concerne tous les Juifs. La complication est liée à la proclamation d'un décret d'extermination de tous les Juifs et la résolution implique deux héros : Mardochee qui convainc Esther d'intervenir, et elle qui convie le roi à deux banquets et lui demande le salut de son peuple. Un premier dénouement survient lors de l'exécution d'Haman, mais l'intrigue rebondit lorsque le roi dit que le décret ne peut pas être révoqué. Le dénouement définitif n'a lieu que grâce à l'écriture d'un contre-décret et au massacre des ennemis des Juifs. La célébration de la victoire des Juifs et la gestion de l'Empire par Mardochee forment la situation finale de cette seconde intrigue (3,7-12 ; 4 ; 5,1-8 ; 7 ; 8,3-14 ; 19 ; 10). L'habile combinaison de ces deux intrigues imbriquées montre qu'un conflit entre deux personnages peut avoir des conséquences dramatiques pour tout un groupe social.

Le suspense, la survenue d'événements inopinés et de rebondissements sont des ressorts importants de la mécanique romanesque qu'on retrouve en *Esther*. Le refus de Vashti survient comme un coup de théâtre. L'action des personnages tient le lecteur en haleine : Mardochee contacte difficilement la reine et le risque vital qu'elle court en venant auprès du roi fait encore monter le suspense. Le lecteur ne comprend pas facilement la stratégie d'Esther lorsqu'elle invite deux fois le roi et Haman à banqueter. Finalement, l'impossibilité d'annuler un décret (8,8) fait rebondir l'intrigue et monter à nouveau le suspense.

Les héros sont bien typés. Ils ne disposent pas de pouvoirs ou de forces extraordinaires, mais leurs qualités morales sont exceptionnelles. Mardochee est à la fois courageux, intelligent et efficace. Esther fait elle aussi preuve de courage, en se rendant auprès du roi, et de ruse, en se montrant capable de manipuler le roi. En outre, le texte met en évidence la psychologie, le fonctionnement et les motivations des personnages : le chapitre 4 décrit le conflit de conscience de la reine, les chapitres 5 et 7 montrent comment une femme peut manipuler les hommes et entre 5,9 et 6,11 l'orgueil d'Haman est mis en scène d'une manière amusante.

Finalement, en dépit du thème dramatique de l'ouvrage qui parle d'un pouvoir tentant d'exterminer un peuple, ce livre est rempli de traits d'humour et d'ironie (10). On sourit d'un roi qui passe six mois à exhiber son prestige avant d'être humilié par le refus de sa femme d'être présente (1,4-12), du contraste entre la puissance et les richesses de la cour impériale et la politique stupide et dérisoire qui y est menée. Le roi vide l'Empire de ses jeunes filles (2,3), qui doivent être préparées pendant un an avant de venir auprès de lui (2,12-14). Le roi ne gère pas vraiment l'Empire, car il doit se soumettre à des juristes (1,13), il est manipulé par ses conseillers (chapitre 3) et est incapable d'annuler un mauvais décret (8,8). Haman est également tourné en dérision. Il est si orgueilleux qu'il ne peut pas imaginer que le roi puisse vouloir honorer quelqu'un d'autre que lui (6,6). Même sa mort est ridicule puisqu'il est accusé de violer la reine suite à un quiproquo et qu'il finit pendu à un gibet prévu pour Mardochee.

Le récit rapporte des événements dramatiques et dénonce des pratiques oppressives, pourtant comme souvent dans les bons romans, il le fait avec un certain humour et d'une manière presque burlesque.

2. Le bagage culturel des auteurs de l'œuvre

De toute évidence, les auteurs du livre d'*Esther* travaillent à la frontière entre culture biblique et culture grecque.

a. La culture juive

À la lecture d'*Esther* on se rend rapidement compte que le livre est rempli d'allusions et de références à la littérature biblique juive.

Ainsi, le parcours suivi par Esther et Mardochee est construit sur le modèle de celui du patriarche Joseph (11). Après une première exaltation (Genèse 37), le protagoniste principal tombe au plus bas et risque de perdre la vie. Comme Esther et Mardochee, Joseph est installé dans une terre étrangère où il finit par triompher, gouverner et sauver son peuple (Genèse 45). Certains détails du cycle de Joseph sont très proches de ceux d'*Esther*. En Genèse 39 à 40, Joseph conquiert la bienveillance de ses gardiens comme Esther le fait avec le « gardien des femmes » (*Esther* 2,8-9). En *Esther* 2,21-23 et en Genèse 40,2, des eunuques agissent contre le roi. Lors de leurs changements de statut social, Joseph et Mardochee héritent de nouveaux vêtements, du sceau royal et d'une promenade équestre (Genèse 41,42-43 // *Esther*

notamment les articles concernés dans les encyclopédies comme G. Wigoder (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf/Robert Laffont (Bouquins) 1993 ; R.L. Eisenberg (éd.), *The JPS guide to Jewish traditions*, Jewish Publication Society, 2004. (7) Selon le lectionnaire, seuls deux passages d'*Esther* sont lus au cours du cycle des lectures de la Parole (*Esther* 8 et les prières d'Esther et de Mardochee). Dans le protestantisme où le choix des lectures bibliques est souvent laissé à l'appréciation des ministres du culte, ce livre est généralement assez peu utilisé. (8) On pense notamment à l'*Assuerus*, *Haman et Esther* de Rembrandt et aux nombreuses œuvres théâtrales basées sur ce récit (cf. par exemple *Esther* de Racine). (9) Concernant l'intrigue : D. Marguerat et Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf/Labor et Fides, 2009, pp.55-81 et 243-252. Pour la discussion de l'intrigue d'*Esther* : F.W. Bush, *Ruth, Esther* (WBC, 9), 1996, pp. 297-309 ; C. Vialle, *Une analyse comparée d'Esther TM et LXX. Regard sur deux récits d'une même histoire* (BETL, 233), 2010, p. 3-14 ; F.S. Weiland, 'Plot Structure in the Book of Esther', *Bibliotheca Sacra* 159 (2002), pp.277-287. (10) S. Goldman, 'Narrative and Ethical Ironies in Esther', *JSOT* 47 (1990), pp.15-31 ; M.A. Jackson, *Comedy and Feminist Interpretation of the Hebrew Bible : A Subversive Collaboration*, Oxford University Press, 2012, pp.198-220 ; C.J. Sharp, *Irony and Meaning in the Hebrew Bible*, Indiana University Press, 2009, pp.65-83 ; A. Wénin, 'Pourquoi le lecteur rit-il d'Haman en Esther 6 TM ?', *VT* 60 (2010), pp.465-473.

Comme Moïse, Esther est adoptée et est appelée durant sa jeunesse à vivre au sein d'une cour étrangère. Face à son peuple opprimé, Esther se pose le même type de questions que Moïse. S'agit-il de rester caché et se protéger ou faut-il s'engager pour sauver son peuple ? Les hésitations et le premier refus d'Esther au chapitre 4 font penser à la vocation de Moïse en Exode 3 et 4. Pour sauver son peuple, Esther va ensuite devoir, comme Moïse, se présenter à plusieurs reprises devant le roi et son action salutaire se déroulera à l'époque de la fête de Pâque.

6 ; 8,2). Finalement, dans les deux récits, l'action divine n'est guère apparente et explicite, mais doit être discernée derrière les événements et les actions des hommes. De toute évidence, le récit d'*Esther* partage avec le cycle de Joseph l'idée qu'un Juif qui vit en terre étrangère y court certains risques. Cependant, on remarque que dans le cycle de Joseph, le danger ne vient pas tant d'un étranger comme Haman, mais d'Israélites, les frères de Joseph. Genèse 37–50 semble plus optimiste quant aux conditions de vie et aux possibilités offertes aux Juifs de diaspora sur leurs lieux d'accueil.

Le livre d'*Esther* présuppose également celui de l'Exode (12). Les similitudes sont nombreuses. Comme Moïse, Esther est adoptée et est appelée durant sa jeunesse à vivre au sein d'une cour étrangère. Face à son peuple opprimé, Esther se pose le même type de questions que Moïse. S'agit-il de rester caché et se protéger ou faut-il s'engager pour sauver son peuple ? Les hésitations et le premier refus d'Esther au chapitre 4 font penser à la vocation de Moïse en Exode 3 et 4. Pour sauver son peuple, Esther va ensuite devoir, comme Moïse, se présenter à plusieurs reprises devant le roi et son action salutaire se déroulera à l'époque de la fête de Pâque (13). Finalement, comme lors de la traversée de la mer des Joncs (Exode 13-14), le salut des Juifs est assuré au prix du sang de nombreux ennemis. Le livre d'*Esther* semble développer une réflexion sur le salut d'Israël qui se base sur la thématique de l'Exode. Ce salut se déroule dans un contexte différent, mais au travers d'actions similaires. En outre, au contraire des Israélites en Égypte, ceux de Perse ne sont pas conduits hors de leur lieu d'installation, car dans le livre d'*Esther* la fuite n'est pas la solution préconisée.

Le livre d'*Esther* fait aussi plusieurs allusions aux débuts tumultueux de la monarchie d'Israël. Le fait qu'Haman – l'ennemi des Juifs – soit présenté comme un Agaguite (*Esther* 3,1 et 10 ; 8,3 et 5 ; 9,24) fait sans doute allusion à Agag le roi d'Amalek – peuple ennemi par excellence des Israélites – vaincu par Saül en 1 Samuel 15 (14). Or, c'est à la suite de cet épisode que Saül, ayant pris du butin en dépit de l'interdit, perd la grâce de Dieu. Dès lors, on peut penser que dans le livre d'*Esther*, Mardochee – dont la généalogie (*Esther* 2,5) fait penser à celle de Saül (*cf.* 1 Samuel 9,1) – finit le travail laissé inachevé par Saül en exterminant l'Agaguite et en se gardant de prendre du butin (*Esther* 9, versets 10,15 et 16).

Finalement, dans la discussion à propos des références bibliques figurant en *Esther*, il ne faut pas négliger la littérature maccabéenne (15). En effet, les récits de 1 et 2 Maccabées qui décrivent l'oppression et la résistance des Juifs au 2^e

siècle avant notre ère face au pouvoir séleucide présentent de nombreux parallèles avec le livre d'*Esther*. La nature des agressions subies par les Juifs est comparable. Comme en *Esther* 3,8-9, l'origine du conflit maccabéen vient de mesures législatives impériales rejetant les coutumes juives (1 Maccabées 1,41-64 ; 2 Maccabées 6,1-11) et s'accompagne de la volonté d'exterminer tous les Juifs (1 Maccabées 7,26 ; 2 Maccabées 8,9). Le conflit des Juifs avec leurs ennemis en *Esther* 9,1-19 présente de nombreuses similitudes avec la description de la bataille maccabéenne contre le général séleucide Nikanor (1 Maccabées 7,39-50 ; 2 Maccabées 15). Comme en *Esther*, les Juifs sont attaqués, mais triomphent à la date du 13 Adar (1 Maccabées 7,43 et 49 ; 2 Maccabées 15,36). Les cadavres de Nikanor et d'Haman sont exhibés (2 Maccabées 15,32-35, *cf.* *Esther* 7,10). Le thème du butin joue un rôle important en *Esther* comme dans la présentation des guerres maccabéennes (*Esther* 9, versets 10, 15 et 16, *cf.* 1 Maccabées 3,12 ; 4,18, etc. et 2 Maccabées 8,27-28). En outre, l'idée de vendre en esclavage les Juifs pour remplir les caisses de l'État est attribuée à Nikanor et à Haman (2 Maccabées 8,10, *cf.* *Esther* 7,4). Le parallèle entre l'institutionnalisation de la commémoration de Pourim et celle des fêtes maccabéennes est frappant. Pour Pourim comme pour le « Jour de Nikanor », le peuple fête l'événement avant qu'une décision n'institue définitivement la commémoration (*Esther* 9,23 et 27 ; 1 Maccabées 7,48-49 ; 2 Maccabées 15,36). Quant à Hanukka, sa mise en place se fait comme pour Pourim (*Esther* 9,20-21) grâce à un décret envoyé à tous les Juifs (*cf.* 2 Maccabées 10,8 et les deux lettres festales qui ouvrent 2 Maccabées) (16).

b. La culture grecque

Le bagage intellectuel des rédacteurs du livre d'*Esther* ne se cantonne pas aux textes bibliques. Une forte influence de la culture hellénistique apparaît dans ce livre qui présuppose la façon dont les auteurs de la littérature grecque de l'Antiquité comme Eschyle, Hérodote, Thucydide, Xénophon, Ctésias, Élien et d'autres, présentent le monde de la Perse achéménide (17).

On sait que le monde perse est abondamment décrit par la littérature grecque puis romaine. En effet, durant leur histoire les Grecs ont été confrontés aux Perses et impressionnés par leur immense Empire qui – durant les fameuses guerres médiques – a même failli parvenir à conquérir la Grèce continentale. Grâce à leurs écrivains, les Grecs se représentent donc la Perse de manière assez détaillée même si c'est parfois de façon stéréotypée. Or, la manière dont le livre d'*Esther* présente le monde perse est très largement compatible avec

(11) La plupart des commentateurs soulignent ce point, voir aussi P. Abadie, *La reine masquée*, UCL Profac, 2011, pp.99-101 ; S.B. Berg, *The Book of Esther : Motifs, Themes and Structure* (SBLDS, 44), SBL/Scholars Press, 1978, pp. 123ss. ; S. Keshet, 'Say you are my sister'. *Danger, Seduction and the Foreign in Biblical Literature and Beyond* (BMW, 53), Sheffield Phoenix Press, 2013, pp. 71-73 ; W.L. Humphreys, 'A Life-Style for Diaspora : A Study of the Tales of Esther and Daniel', *JBL* 92 (1973), pp. 211-223.

les représentations grecques de la Perse. De plus, les récits figurant en *Esther* témoignent souvent de similitudes frappantes avec des récits grecs sur la Perse. Dans le livre d'*Esther*, la taille de l'Empire, l'architecture et le luxe du palais royal, le harem rempli de concubines et administré par des eunuques, l'existence d'une poste efficace et de décrets multilingues, les divisions administratives qualifiées de *satrapies*, rappellent ce qui figure dans les textes grecs parlant de la Perse. Plusieurs épisodes du livre d'*Esther* évoquent des situations et des comportements attestés dans la littérature grecque. L'ascension d'Esther et le concours de beauté qu'elle remporte rappellent le récit de la rencontre entre Aspasia et le prince perse Cyrus le jeune rapporté par Élien (18). Le refus de Mardochée de se prosterner devant Haman s'explique dans un contexte intellectuel grec où la prosternation devant les hauts personnages est vue comme une coutume perse asservissante. La venue risquée d'Esther auprès du roi fait penser à un épisode semblable impliquant l'épouse royale perse Phaidymé décrit par Hérodote (19). Finalement, Esther manipulant les hommes aux banquets et parvenant à s'y venger rappelle plusieurs épisodes figurant chez Hérodote et Ctésias à propos de princesses et de reines perses (20).

Les auteurs du livre d'*Esther* connaissaient donc bien le contenu des textes grecs et en ont utilisé les motifs pour créer un récit conforme à la façon dont cette littérature parle de la Perse. *Esther* peut donc être compris comme le pendant juif des *persica*, ces récits à propos de la Perse des historographes grecs classiques.

(12) Voir G. Gerleman, *Esther* (BK.AT, 21/1), Neukirchener Verlag, 1970-1973, pp.11-23 ; J.A. Loader, 'Intertextuality in Multi-Layered Texts of the Old Testament', *OTEs* 21 (2008), pp.391-403, cf. pp.399-400.

(13) *Esther* 3,12 suppose que l'épisode du chapitre 4 se déroule le 13 Nisan au moment où auraient dû avoir lieu les célébrations de la sortie d'Égypte.

(14) Voir P. Abadie, *La reine masquée*, op.cit., pp.166-170 ; A. LaCocque, *Esther Regina : a Bakhtinian Reading*, Northwestern University Press (Rethinking Theory), 2008, pp. 65-80 ; J.-C. Picard, 'Les "clous" d'Esther. L'historiographie juive de l'époque perse et le Rouleau d'Esther', in *Id.*, *Le continent apocryphe : essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne* (Instrumenta Patristica, 36), Brepols, 1999, pp.165-193.

(15) Parmi les auteurs à mentionner ces parallèles : B. Ego, 'The Book of Esther : A Hellenistic Book', *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), pp. 279-302, cf. p.285-287 ; J.-C. H. Lebram, 'Purimfest und Estherbuch', *VT* 22 (1972), pp.208-222 ; L.B. Paton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther*, T.&T. Clark (ICC), 1908, pp.60-62.

(16) Voir J.-D. Macchi, 'Lettres de fête et réécriture. Esther 9,20-28 et la construction d'une instance textuelle d'autorité', in C. Clivaz, C. Combet-Galland, J.-D. Macchi, C. Nihan (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature biblique et extra-biblique*, cinquième colloque international du RRENAB, Universités de Genève et Lausanne, 10-12 juin 2010 (BETL, 248), Peeters, 2012, pp.51-64.

(17) Voir l'argumentation développée dans J.-D. Macchi, 'Le livre d'Esther : regard hellénistique sur le pouvoir et le monde perses', *Transeuphratène* 30 (2005), pp.97-135, dont l'argument a été suivi et complété par B. Ego, 'The Book of Esther : A Hellenistic Book', *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), pp.279-302, voir pp.283-285 et H.-P. Mathys, 'Der Achämenidenhof im Alten Testament', in B. Jacobs et R. Rollinger (éd.), *Der Achämenidenhof / The Achaemenid Court*, actes du 2^e colloque international *Vorderasiens im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen*, Landgut Castelen bei Basel, 23-25 mai 2007, Harrassowitz, 2010, pp.231-308. La similitude entre les stéréotypes grecs sur la Perse et ceux présents dans le livre d'Esther avait déjà été relevée par A. Berlin, 'The Book of Esther and Ancient Storytelling', *JBL* 120 (2001), pp.3-14.

(18) Élien, *Histoire variée*, traduit et commenté par Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand, La roue à livres, 1991.

(19) Hérodote, *Histoires* 3,68-69.

(20) Hérodote, *Histoires* 9,109-112 ; Ctésias, *Persica* (Ctésias, 'Histoire des Perses', in *Histoires de l'Orient*, traduction J. Auberger, La roue à livres, 1991, pp.29-103).

Partie gauche de la scène représentant le triomphe de Mardochée et l'institution de Pourim avec ici Mardochée et Haman, synagogue de Doura Europos (partie droite avec Assuérus et Esther page 9).



Le fait que le livre d'Esther présente la Perse d'une façon largement conforme à ce que l'on croit savoir de ce monde dans l'Antiquité grecque invite à penser que c'est durant l'époque hellénistique qu'Esther a été rédigé. Une telle datation tardive de l'œuvre ressort aussi du fait que les rédacteurs d'Esther connaissent et font référence et allusion à de nombreux textes bibliques. Finalement, plusieurs sections d'Esther semblent faire allusion aux conflits entre les Juifs et le monde hellénistique qui eurent lieu durant la période des Maccabées après que le roi Séleucide Antiochus IV (175-164 avant notre ère) eut notamment cherché à helléniser les pratiques cultuelles juives.

3. Quand et par qui a été écrit le livre d'Esther ?

Comme mentionné plus haut, le livre d'Esther situe le récit à la cour de l'empereur perse Xerxès (486 à 465 avant notre ère) dans la ville de Suse et y met en scène la vie de Juifs descendants de déportés. Cependant, c'est bien après cette époque que l'œuvre a été rédigée un peu à la manière d'un *roman historique*.

Il s'agit d'une œuvre de fiction (21). On ne trouve pas de trace historique de reines perses nommées Esther ou Vashti ni d'une guerre civile impliquant des Juifs au sein de l'Empire Perse. Quant au caractère *romanesque* de la construction du récit, il invite aussi à y voir une fiction littéraire. Cela dit, par sa nature même, le *roman historique* laisse planer une forme d'ambiguïté sur son historicité puisque pour qu'un tel *roman* fonctionne, il faut qu'il décrive le contexte historique dans lequel l'action est située de manière suffisamment fiable pour que son lecteur y retrouve les représentations qu'il se fait du passé.

Le fait que le livre d'Esther présente la Perse d'une façon largement conforme à ce que l'on croit savoir de ce monde dans l'Antiquité grecque invite à penser que c'est durant l'époque hellénistique qu'Esther a été rédigé (22). Une telle datation tardive de l'œuvre ressort aussi du fait que les rédacteurs d'Esther connaissent et font référence et allusion à de nombreux textes bibliques. Finalement, plusieurs sections d'Esther semblent faire allusion aux conflits entre les Juifs et le monde hellénistique qui eurent lieu durant la période des Maccabées après que le roi Séleucide Antiochus IV (175-164 avant notre ère) eut notamment cherché à helléniser les pratiques cultuelles juives. Tout ou partie de l'œuvre date donc au plus tôt de cette période.

Dès lors, on peut supposer que derrière la présentation fort critique de l'Empire Perse qui se trouve dans le livre d'Esther se cache probablement une critique indirecte du fonctionnement du royaume séleucide et de ses dérives oppressives.

4. Trois livres d'Esther différents

Reste la question des différents témoins du livre d'Esther. En réalité, l'ouvrage nous est parvenu sous plusieurs formes. L'existence de ces différents témoins montre à quel point cette œuvre s'est largement diffusée dans le monde juif, et permet de mieux comprendre l'histoire de sa composition (23).

Le texte hébreu massorétique d'Esther est le plus connu et c'est lui qui est considéré comme canonique par les communautés juives et protestantes. C'est le texte présent dans ce témoin qui vient d'être présenté.

Cela dit, la traduction grecque de la LXX du livre d'Esther est particulièrement intéressante, car elle comporte six additions qui tendent à réinterpréter le récit. En ouverture du livre, l'addition A mentionne un rêve de Mardochée et un premier complot ourdi contre le roi. L'addition B située au chapitre 3 juste après l'émission du décret d'Haman en développe le contenu. À la fin du chapitre 4, après la décision d'Esther de se présenter auprès du roi, l'addition C insère deux prières, une de Mardochée et une d'Esther. L'addition D développe longuement l'épisode de l'arrivée d'Esther auprès du roi (5,1-2). L'addition E précise le contenu du décret émis par Mardochée au chapitre 8. Finalement, l'addition F clôt le livre par l'interprétation du rêve de Mardochée (24). En dehors des additions, la LXX traduit le texte hébreu d'une manière relativement fidèle. Ce travail de traduction et d'ajout d'additions a probablement été effectué au 1^{er} siècle avant notre ère. C'est le livre d'Esther muni des additions qui est considéré comme canonique au sein du catholicisme (25).

Par ailleurs, un autre texte grec plus court que celui de la LXX nous est parvenu par plusieurs manuscrits médiévaux. Il est souvent qualifié de *Texte Alpha*. Comme dans la LXX, le Texte Alpha comporte les 6 additions. Cependant, ce qui est particulièrement intéressant c'est que dans le corps du récit, il présente un récit plus court que celui qui figure dans l'hébreu massorétique et dans sa traduction de la LXX. Le massacre des antisémites et le thème de l'irrévocabilité des lois perses en sont notamment absents. Il est probable que lorsque les traducteurs du Texte Alpha ont travaillé, ils ne disposaient pas du texte hébreu que nous connaissons aujourd'hui, mais d'un texte plus court, une sorte de *proto-Esther* plus ancien que le texte hébreu massorétique. Ce n'est que bien plus tard que les six additions auraient été ajoutées à ce texte grec (26).

Conclusion

Par un récit romanesque savoureux, le livre d'Esther invite à réfléchir à des sujets fort importants.

Tout d'abord, le récit pose la question de l'action et de la responsabilité humaine en situation de minorité et invite à réfléchir à la nécessité d'assumer sa propre identité. Les deux héros principaux, Esther et Mardochée, finissent l'un et l'autre par assumer publiquement leur identité juive au sein d'un monde qui leur est hostile. Mardochée révèle qu'il est juif après avoir refusé de se prosterner devant Haman (3,4). Quant à Esther, elle accepte de risquer sa vie avec courage en se solidarissant ouvertement avec son peuple lorsqu'elle dénonce Haman au roi. Le

récit montre que vouloir cacher son identité juive vis à vis des non-Juifs est à long terme intenable.

Par ailleurs, il a souvent été noté que le livre d'*Esther*, sous sa forme hébraïque, ne mentionne ni Dieu ni son action. Les personnages ne parlent pas explicitement de lui, ne s'adressent pas à lui et ne semblent pas pratiquer de rites prescrits par la Torah. Cependant, cette apparente absence de Dieu est trompeuse. Si Dieu n'est pas explicitement mentionné, l'intervention de la providence est plusieurs fois suggérée comme lorsque Mardochée invite Esther à réfléchir à son destin en disant : « Qui sait ? Si c'est pour une occasion comme celle-ci que tu es arrivée à la royauté ? » (4,14b). Quoi qu'il en soit, les héros ne sont jamais présentés comme des croyants certains que Dieu soutiendra son peuple. Mardochée n'affirme pas à Esther que Dieu interviendra quoi qu'il advienne, mais l'invite plutôt à agir pour son peuple en faisant le pari que son action de femme contribuera à celle de Dieu.

Finalement, la violence que décrit le livre d'*Esther*, en particulier le massacre des ennemis des Juifs au chapitre 9, peut choquer. Une lecture attentive du texte montre cependant que les rédacteurs ne présentent pas le recours à la force comme quelque chose de souhaitable. Il s'agit d'une mesure défensive – les Juifs se défendent « contre ceux qui cherchaient leur malheur » (9,2) – présentée comme un mal nécessaire dans un contexte où le pouvoir impérial s'avère inique et dysfonctionnel (8,8) et où toutes les options pacifiques en vue de régler le conflit ont échoué.

(21) Cet avis est largement partagé par les spécialistes (voir A. Berlin, 'The Book of Esther and Ancient Storytelling', *JBL* 120 (2001), pp.3-14 ; M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (SPOT), University of South Carolina, 1991, pp.131-139 ; C.A. Moore, *Esther* (AB, 7B), Doubleday, 1971, pp.XIV-XVI ; L.M. Wills, *The Jewish Novel in Ancient World*, Wipf and Stock, 1995, pp.95ss).

(22) Même si certains auteurs situent la rédaction de l'œuvre à l'époque perse tardive (S.R. Johnson, 'Novelistic Elements in Esther : Persian or Hellenistic, Jewish or Greek ?', *CBQ* 67 (2005), pp.571-589, cf. pp.578-585 ; J.D. Levenson, *Esther. A Commentary*, John Knox Press (OTL), 1997, p.26 ; et avec hésitation D.J.A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, Eerdmans (NCBC), 1984 ; F.W. Bush, *Ruth, Esther*, Thomas Nelson (WBC, 9), 1996, pp.295-297), les datations hellénistiques qui peuvent aller jusqu'à l'époque des Hasmonéens tendent à prédominer dans la recherche récente (B. Ego, 'The Book of Esther : A Hellenistic Book', *Journal of Ancient Judaism* 1 (2010), pp.279-302 ; M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, University of South Carolina (SPOT), 1991, pp.139-141 ; E. Zenger, 'Das Buch Ester', in *id. et al.* [éd.], *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Verlag (KStTh, 1.1), 1995, p.271 ; T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Baker Academic (TSAJ, 76), 1999, pp.133-135,151-153 et J.-D. Macchi, *Le livre d'Esther* (CAT, 14^e), Labor et Fides, 2016, pp.52-76).

(23) Pour une traduction française critique des deux textes grecs d'*Esther* discutés ci-dessous, voir C. Cavalier, *Esther*, Cerf (La Bible d'Alexandrie, 12), 2012. L'édition de la LXX de R. Hanhart (éd.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Vol. VIII, 3, *Esther*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, présente les deux textes grecs en synopse.

(24) Lorsque Jérôme a traduit la Vulgate, c'est à dire la Bible latine, il a déplacé les six additions à la fin de sa traduction qui comporte ainsi des chapitres 11-16.

(25) La Traduction Œcuménique de la Bible publie deux *Esther* distincts : un 'Esther hébreu' dans la section des textes canoniques et un 'Esther grec' dans la section consacrée aux livres deutérocanoniques.

(26) Cette explication de l'histoire du texte Alpha d'*Esther* est défendue, parmi beaucoup d'autres, par : D.J.A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story*, Sheffield Academic Press (JSOT.S, 30), 1984 ; M.V. Fox, *The Redaction of the Books of Esther*, Scholars Press (SBL.MS, 40), 1991 ; J.-D. Macchi, *Le livre d'Esther* (CAT, 14^e), Labor et Fides, 2016, pp.31-81. Le *proto-Esther* pourrait avoir émané d'un groupe juif de diaspora plutôt confiant dans la possibilité pour les Juifs de vivre dans un royaume étranger, au début de la période hellénistique, en tout cas bien avant que n'apparaissent les tensions de l'époque maccabéenne. Selon cette hypothèse, le *proto-Esther* hébreu aurait été retravaillé par des rédacteurs qui l'auraient complété (en particulier avec l'ajout des chapitres 8 à 10) afin d'en faire le texte hébraïque dont nous disposons aujourd'hui. L'hypothèse suggérée ici est contestée par les auteurs qui pensent que le Texte Alpha résulterait d'un processus d'abréviation du texte grec long de la LXX, voir en particulier K. de Troyer, *The End of the Alpha Text of Esther. Translation and Narrative Technique in MT 8:1-17, LXX 8:1-17, and AT 7:14-41* (SBL.SCS, 48), Scholars Press, 2000 ; A. LaCocque, 'The different versions of Esther', *Biblical Interpretation* 7 (1999), pp.301-322.

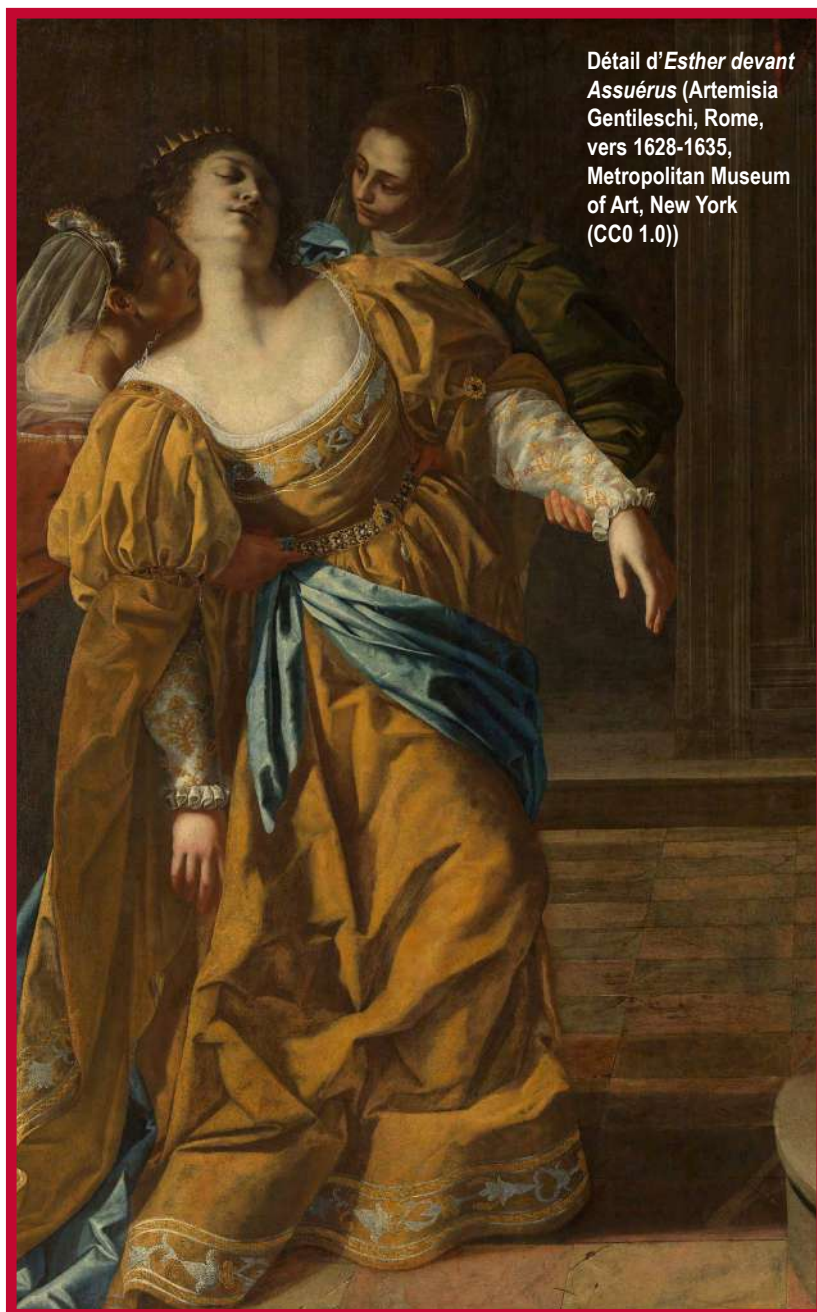


L'image des femmes dans le livre d'Esther

Catherine Vialle

Pourtant, la suprématie des hommes n'est pas si évidente que cela, puisque, pour l'assurer, il faut promulguer une loi royale et renvoyer la reine en personne.

Le livre d'Esther est un des seuls livres de la Bible, avec Ruth et le deutérocanonique Judith, qui porte le nom d'une femme. De ce fait, le lecteur ou la lectrice peuvent, à bon droit, s'attendre à ce que les personnages féminins, et en particulier l'héroïne, Esther, y occupent une place majeure. Nous nous proposons donc d'envisager de plus près ces personnages féminins afin d'étudier la manière dont ils sont présentés. Dans quelle mesure peuvent-ils être une source d'inspiration pour les femmes – pourquoi pas ? – les hommes d'aujourd'hui ?



Détail d'Esther devant Assuérus (Artemisia Gentileschi, Rome, vers 1628-1635, Metropolitan Museum of Art, New York (CC0 1.0))

Un premier élément frappe d'emblée. Il faut attendre le deuxième chapitre pour qu'Esther apparaisse. Le premier chapitre, lui, évoque la répudiation de la reine Vashti. C'est donc par ce personnage de la reine renvoyée que nous commencerons notre étude. Que nous dit-il des femmes et des rapports entre hommes et femmes dans le monde du récit ? Nous analyserons ensuite le personnage d'Esther, une des protagonistes principales du livre, à travers l'ensemble du récit.

1. Du danger de contrarier le roi

On sait bien peu de choses de la reine Vashti tant elle apparaît brièvement dans le récit (1). Tandis que le roi Assuérus organise un banquet pour ses dignitaires durant cent quatre-vingt jours (1,3-4), puis pour l'ensemble des habitants de Suse durant sept jours (1,5-8), la reine Vashti organise aussi « un banquet de femmes dans la maison de la royauté qui est au roi Assuérus » (2) (1,9). Que les femmes festoient séparément des hommes est conforme à ce qui se produit souvent dans l'Antiquité et en particulier dans le monde hellénistique.

Les choses se gâtent au septième jour quand le roi, sous l'effet de la boisson, demande aux sept eunuques attachés à son service « de faire venir Vashti la reine en face du roi avec un diadème de royauté pour faire voir aux peuples et aux chefs sa beauté car elle était belle d'apparence » (1,11). La reine refuse, ce qui déclenche la colère du roi et, indirectement, l'intrigue du récit : « Et la reine Vashti refusa d'aller dans la parole du roi qui était dans la main des eunuques, et le roi se fâcha très fort et sa colère brûla en lui » (1,12).

Les raisons du refus de la reine ne sont pas données explicitement. De ce fait, depuis l'Antiquité, bien des pages ont été écrites pour tenter de le comprendre. Pour la tradition rabbinique, c'est un sujet de controverse (3) : Vashti a-t-elle adopté la seule attitude digne d'une reine face à une demande non justifiée ? C'est ainsi que son refus est souvent expliqué par le fait que le roi, pris de boisson, voulait la faire venir nue, vêtue seulement de son diadème. À l'inverse, certains considèrent que la reine a manqué à l'obéissance due par une bonne épouse à son époux, qui plus est son roi.

La plupart des commentateurs actuels ont tendance à considérer ce refus comme légitime (4). D'une part, le texte précise que le roi est ivre. D'autre part, la seule raison qui le pousse à faire venir la reine est de montrer sa beauté à ses invités, probablement aussi saouls que lui. Assuérus traite la reine comme un bel objet que l'on montre pour le faire admirer par un parterre d'hommes ivres. Ce tableau pourrait tout à fait légitimer le refus de Vashti.

Quoi qu'il en soit, le roi ne demande pas à son épouse ce qui motive son attitude. Il ne cherche pas à entrer en dialogue avec elle, mais convoque son conseil. Celui-ci préconise de renvoyer Vashti et de choisir une autre reine. Assuérus s'empresse de mettre en pratique ce conseil et Vashti est renvoyée sans avoir eu une seule fois la possibilité de s'exprimer.

L'argumentation du prince Memukân qui, le premier, propose de renvoyer la reine, est sans appel (1,16-18) : Vashti n'a pas fauté seulement contre le roi, mais contre tous les époux de l'empire. En effet, dès que l'affaire sera connue, toutes les femmes, y compris les princesses de Perse et de Médie, risquent de mépriser leurs maris et de refuser de leur obéir. C'est pourquoi, le prince préconise une action forte :

« S'il est bon pour le roi, que sorte une parole de royauté de devant lui et qu'elle soit écrite dans les lois de Perse et de Médie et qu'il ne transgresse pas, selon laquelle Vashti ne viendra plus en face du roi Assuérus et le roi donnera sa royauté à sa prochaine meilleure qu'elle. Et le décret qui sera fait sera entendu dans tout son royaume car il est grand et toutes les femmes donneront honneur à leurs maris du plus grand au plus petit » (1,19-20).

Ainsi dit, ainsi fait. Une loi est promulguée dans toutes les provinces du royaume, afin que « *tout homme gouverne dans sa maison et parle la langue de son peuple* » (1,22). Ainsi se termine le premier chapitre.

L'enjeu de la crise qui vient de se produire est clairement énoncé : il ne s'agit de rien de moins que d'assurer la suprématie des époux sur leur maisonnée et en particulier leurs épouses. Par-delà son côté ridicule, cet épisode en dit long sur les relations hommes-femmes qui ont cours dans le monde du récit. Manifestement, les femmes n'ont pas droit à la parole : Vashti n'est entendue à aucun moment (5). Pourtant, la suprématie des hommes n'est pas si évidente que cela, puisque, pour l'assurer, il faut promulguer une loi royale et renvoyer la reine en personne. Les relations hommes-femmes se présentent ainsi comme difficiles, tendues. Les hommes de la cour perse semblent sur la défensive, très attachés à leur pouvoir mais vivant dans la crainte de le perdre.

Comment le lecteur et la lectrice sont-ils invités à se situer par rapport à ce tableau ? Assurément en prenant de la distance : le roi et sa cour sont ridicules et le lecteur n'est en aucun cas poussé à s'identifier à ces hommes. Quant aux femmes, le récit peint un monde où les hommes, jaloux de leur autorité, n'acceptent aucune remise en cause directe. Vashti le paie de sa place. En même temps, cette autorité est fragile et il en faut peu

pour l'ébranler. Un tel monde n'a rien de juste et est amené à évoluer. Mais en l'état, dans l'espace du récit, lecteur et lectrice sont invités à comprendre que bien peu de possibilités d'action sont offertes aux femmes à la cour perse : en jouant sur les fragilités de ces hommes jaloux de leur pouvoir, seules la ruse et la séduction sont possibles. Telles seront les armes qu'Esther aura à sa disposition.

2. L'épouse idéale

Le renvoi de Vashti donne lieu à l'organisation d'une sorte de concours de beauté ayant pour but de choisir une nouvelle reine. Suivant le conseil de ses serviteurs, Assuérus fait rassembler les jeunes filles les plus belles du royaume. Le principe est le suivant : chacune se prépare pendant douze mois consacrés aux soins de beauté puis passe une nuit avec le roi. Celle qui se distinguera auprès du monarque deviendra la reine. Manifestement, la beauté est le principal critère de choix. Cette procédure en dit long sur ce qui est attendu de la reine, surtout si on tient compte du chapitre précédent. Il peut se résumer en ces termes : « *Sois belle et tais-toi !* ».

C'est dans ce contexte qu'apparaît Esther, parmi les jeunes filles réunies pour le concours. À vrai dire, le narrateur présente d'abord son oncle, Mardochee, juif issu de la déportation et demeurant à Suse. Ce Mardochee a à sa charge une nièce qu'il a recueillie après la mort de ses parents, une certaine Hadassah ou Esther (2,7). Cette jeune fille est belle, ce qui explique qu'elle soit sélectionnée pour être présentée au roi.

Deux choses frappent : Mardochee est présenté avant Esther alors qu'il n'est pas d'emblée concerné par l'action, et sa nièce est connue par deux noms. Comme nous avons pu le percevoir auparavant, le récit se situe résolument dans une société patriarcale où l'homme a la préséance sur la femme. Le fait qu'Esther soit redevable à Mardochee qui l'a recueillie augmente encore cette dissymétrie.

La jeune fille a deux noms. C'est le seul personnage du récit à être dans ce cas. Le premier nom, Hadassah, peut être rapproché d'un nom qui signifie *myrte*, arbuste fleuri et parfumé, hôte des jardins méditerranéens (Ésaïe 41,19-20 ; 55,13). Le deuxième nom, Esther, a une origine moins évidente. Il pourrait venir du perse ancien *stâra* qui signifie *étoile* (6), ou dériver du nom de la déesse babylonienne Ishtar (7), ou encore être une traduction en perse du nom hébreu Hadassah (8). La nièce de Mardochee aurait ainsi deux noms, un nom hébreu et un nom perse. En même temps,

- (1) Pour une analyse détaillée du chapitre 1 d'*Esther*, voir C. Vialle, 'L'ombre de la reine Vashti. La fonction du chapitre 1 du livre d'*Esther* dans le Texte Massorétique', dans C. Focant et A. Wénin (éd.), *Analyse narrative et Bible. Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL, 141), Leuven University Press/Peeters, 2005, pp.517-525.
- (2) Les traductions, volontairement littérales, sont celles de l'auteur de l'article.
- (3) A. Berlin, *Esther*, Jewish Publication Society (JPS Bible Commentary), 2001, p.14 ; L.L. Bronner, 'Esther Revisited : An Aggadic Approach', dans A. Brenner (éd.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, Sheffield Academic Press (The Feminist Companion to the Bible, 7), 1995, pp.172-191, pp.188-190.
- (4) Ainsi l'exprime Adele Berlin : « *She simply did what any right-thinking queen would do. She tried to preserve her dignity in the face of a group of drunken men who had lost theirs* » (Elle a simplement fait ce que toute reine raisonnable ferait. Elle a tenté de préserver sa dignité face à un groupe d'hommes ivres qui avaient perdu la leur). A. Berlin, *Esther*, op.cit., p.LVI. Voir aussi M.V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, University of South Carolina Press, 2001 (1991), p.164 ; T.K. Beal, 'Tracing Esther's beginnings', dans *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, op.cit., pp.87-110, p.96 ; J.-D. Macchi, *Le livre d'Esther*, Labor et Fides (Commentaire de l'Ancien Testament, 14^e), 2016, pp.166-168.

(5) Vashti tente pourtant de se faire entendre en refusant de paraître devant le roi, ce qui est une forme de prise de parole. Cependant, elle n'est pas véritablement prise en considération puisqu'elle est renvoyée sans même pouvoir s'expliquer sur les raisons de son comportement. Il ne lui reste qu'à disparaître de la cour du roi et de l'espace du récit.

(6) F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *The new Brown-Driver-Briggs-Genesius Hebrew and English Lexicon with appendix containing the biblical Aramaic*, Hendrickson, 1979, p.64 ; L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, 1994-2000, v.1, p.76.

(7) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, op.cit., p. 76.

(8) Le mot *myrte* en perse ancien serait *astra*, ce qui, selon certaines recherches, aurait donné *Esther*. Cf. A.S. Yahuda, 'The Meaning of the name Esther', dans *Journal of the Royal Asiatic Society* (1946), pp.174-178.

(9) T.K. Beal, *The Book of Hiding : Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther*, Routledge (Biblical Limits), 1997, pp.2.117 ; S.M.L Van Den Eynde, 'If Esther Had Not Been That Beautiful : Dealing with a Hidden God in the (Hebrew) Book of Esther', dans *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001), pp.145-150, voir p.148.

(10) Hérode fera une proposition semblable à la fille d'Hérodiade, après la danse dont elle vient de le gratifier.

il existe aussi un verbe hébreu *satar* qui signifie *cache*, *dissimuler*. Or Esther n'est-elle pas celle qui cache son identité ? La tradition rabbinique (9) voit également dans le nom Esther, traduit par *je cacherai*, une allusion à Genèse 4,14 et surtout à Deutéronome 31,18, passage où il est question de Dieu qui se cache. Ce nom pourrait alors expliquer l'absence de mention explicite de Dieu dans le livre d'*Esther* : il s'y cache.

Dans un premier temps, Esther paraît passive. Il est vrai que le narrateur ne dit rien des sentiments qui l'habitent : se réjouit-elle d'être sélectionnée pour être présentée au roi ? Au contraire, subit-elle son sort ? Le récit n'en dit rien. Toutefois, il est dit qu'Esther est repérée par l'eunuque Hégé, gardien des femmes, qui lui octroie un régime de faveur (2,9). A-t-elle cherché à se distinguer ou est-ce seulement dû à la chance ? De nouveau, le récit n'en dit rien. En revanche, nous savons qu'Esther tait ses origines juives, obéissant en cela à l'ordre de son oncle qui continue à suivre les événements de près (2,11).

Quand arrive pour elle le moment de paraître devant le roi, Esther a l'intelligence de se fier aux conseils de l'eunuque Hégé qui, vraisemblablement, sait ce qui plaît à Assuérus. Pour la première fois, elle n'apparaît pas totalement passive et semble aspirer à un destin royal puisqu'elle fait ce qu'il faut pour plaire au roi. Le procédé est efficace, Assuérus a un véritable *coup de foudre* :

« Et le roi aime Esther plus que toutes les femmes et elle éleva grâce et bonté en face de lui plus que toutes les vierges, et il plaça un diadème de royauté sur sa tête et il la fit régner à la place de Vashti » (2,17).

Esther semble bien adaptée au milieu de la cour perse : elle est belle et paraît docile en tous points. Tout porte à croire qu'Assuérus a trouvé la femme idéale. Pourtant, le lecteur ne doit pas être dupe. Sous des apparences de docilité, Esther n'est pas véritablement soumise à son mari : elle ne lui a rien dit de ses origines et continue à obéir à Mardochée. Très ironiquement, le récit montre que celui qui a promulgué une loi afin que chaque homme soit maître chez lui n'a guère de maîtrise sur ce qui se passe dans sa propre maison. Par ailleurs, dans un monde où les femmes n'ont pas droit à la parole et se doivent d'être obéissantes à leurs père et époux, Esther sait user des quelques leviers à sa disposition afin d'avoir prise sur son destin : elle joue intelligemment de son charme auprès d'Hégé et d'Assuérus afin d'arriver à la première place, et sait faire preuve de dissimulation quand cela est nécessaire. Ces leviers continueront à lui être utiles par la suite et contribueront même à sauver son peuple.

3. Esther prend les choses en main

Quand le décret d'extermination des Juifs est promulgué par Haman, Mardochée se poste à la porte du roi, revêtu de sac et de cendre. L'affaire est racontée à Esther. Son premier réflexe est de faire envoyer des vêtements à son oncle. En effet, il n'est pas permis de se présenter ainsi à la porte du roi : il est possible que Mardochée risque gros. Comme ce dernier refuse les vêtements, Esther lui envoie son eunuque Hatak afin d'obtenir des explications. C'est alors que Mardochée fait connaître à Esther le décret promulgué par Haman et lui ordonne d'aller trouver le roi afin de demander la grâce de son peuple.

Esther ne réagit pas à cette demande avec enthousiasme. Il est vrai qu'elle risque sa vie. En effet, rappelle-t-elle, nul ne peut se présenter devant le roi sans avoir été appelé, et cela sous peine de mort. « *Seul celui à qui le roi tend le sceptre d'or vivra* » et, précise-t-elle, « *je n'ai pas été appelée à venir vers le roi depuis maintenant trente jours* » (4,11). Manifestement, le roi est remis de son coup de foudre.

Mardochée insiste :

« Ne pense pas en toi-même être sauvée dans la maison du roi plus que tous les Juifs. Car si vraiment tu te tais en ce temps, secours et délivrance se tiendront pour les Juifs à partir d'un autre endroit, mais toi et la maison de ton père vous périrez ; et qui sait si ce n'est pas pour un temps comme celui-ci que tu es parvenue à la royauté ? » (4,13-14).

Ces paroles entraînent l'adhésion d'Esther : elle ira trouver le roi, au risque de sa vie. Mais auparavant, elle demande à tous les Juifs de Suse de jeûner à son intention pendant trois jours. De son côté, elle jeûnera aussi, en compagnie de ses suivantes, et, le troisième jour, se présentera devant le roi.

Le récit des échanges entre Mardochée et Esther s'achève sur ces mots : « *Et Mardochée passa et il fit selon tout ce que lui avait ordonné Esther* » (4,17). C'est désormais Esther qui peut se permettre de donner des ordres à son oncle et aux Juifs de Suse. Le fait d'avoir accepté de prendre en main le destin de son peuple, au risque de sa vie, lui a donné une autorité inédite.

4. Esther et le roi

Comme convenu, Esther se présente au roi le troisième jour. Contrairement à ses craintes, le roi lui fait bon accueil : dès qu'il la voit, il lui tend son sceptre d'or, signifiant par là que sa présence est agréée. Il lui demande quelle est sa requête,

proposant même de lui donner jusqu'à la moitié de son royaume (10). Même s'il s'agit très probablement d'une formule rhétorique, on peut considérer qu'Esther est, pour le moins, bien accueillie. Un premier suspens prend fin pour la reine, les Juifs de Suse et le lecteur : Esther ne périra pas dans la démarche.

En revanche un autre suspens naît, cette fois surtout pour le lecteur, à l'énoncé de la requête que formule Esther : « *Si cela est bon pour le roi, que le roi vienne avec Haman aujourd'hui au banquet que j'ai fait pour lui* » (5,4). Esther se dérobe-t-elle face à la demande qu'elle doit faire ? Agit-elle ainsi pour amadouer le roi ? Aucun élément n'est donné au lecteur pour lui permettre de savoir ce qui se prépare. Le suspens grandit encore quand, pendant le banquet, Assuérus renouvelle sa demande : « *Quelle est ta demande ? Et qu'elle te soit donnée. Et quelle est ta requête ? Jusqu'à la moitié du royaume, qu'elle soit faite !* » (5,6). Esther se contente d'inviter de nouveau le roi, avec Haman, au banquet qu'elle organisera le lendemain (5,7-8).

Haman est particulièrement honoré de cette deuxième invitation. Seule la vue de Mardochée parvient à lui gâcher sa joie. Mais qu'à cela ne tienne, lui suggère sa femme, qu'il demande la pendaison de Mardochée au roi dès le lendemain. Assuérus, de son côté, ne trouve pas le sommeil cette nuit-là. Est-il soucieux suite à l'attitude d'Esther ? Le récit ne le dit pas. En revanche, c'est en se faisant lire les annales du royaume en guise de somnifère qu'il se souvient qu'il n'a pas récompensé Mardochée pour le complot qu'il a autrefois dénoncé. Il décide de réparer cela le lendemain. C'est ainsi que naît la fameuse scène du quiproquo à l'issue de laquelle Haman, qui venait demander la tête de Mardochée, se retrouve à honorer publiquement son ennemi à travers toute la ville.

Et vient le moment du troisième banquet. Le roi demande de nouveau à Esther quelle est sa requête. C'est alors qu'Esther répond enfin :

« Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ô roi, et si cela est bon pour le roi, que me soit donnée ma vie pour demande et mon peuple pour requête. Car nous avons été vendus moi et mon peuple pour être exterminés, tués et détruits. Si seulement nous avons été vendus comme serviteurs et servantes, je me tairais, car cette adversité ne serait pas égale au trouble du roi » (7,5).

Quand le roi, choqué, demande qui a fomenté un tel projet, Esther nomme Haman.

Esther se contente ensuite de laisser faire la colère et l'ingéniosité du roi. Rien n'est dit de ce qu'elle ressent quand son ennemi tombe à ses pieds

pour réclamer sa grâce. Nous ne savons pas si des paroles sont alors échangées. De son côté, Assuérus est probablement bien embarrassé. En effet, c'est avec son accord qu'Haman a agi. C'est Assuérus lui-même qui lui a remis les pleins pouvoirs en lui confiant le sceau royal et en donnant son accord à la destruction d'un certain peuple dont il ne s'était alors pas soucié de demander le nom (3,8-11). Bien sûr, il ne lui avait alors pas traversé l'esprit qu'il pouvait s'agir du peuple de la reine. Dès lors, que faire ? Dénoncer le décret rédigé par Haman reviendrait à saper sa propre autorité royale et reconnaître qu'il a fait une énorme erreur, ce qui, nous l'avons vu, est inconcevable pour le personnage.

Dans ce contexte, l'accusation d'avoir voulu violer la reine apparaît comme le prétexte idéal pour pouvoir se sortir d'embarras : il permet de pendre le coupable sans autre forme de procès. Esther, quant à elle, se contente de se taire face à l'accusation que le roi adresse à Haman, et de laisser faire la justice expéditive du roi. Ironiquement, Haman est condamné pour un crime qu'il n'a pas commis, tandis que son décret n'est pas dénoncé. Cependant, il est exécuté, et c'est sans doute le but recherché, dans un premier temps, par Esther qui sait qu'elle ne peut pas contredire le roi en face.

Cette séquence de trois banquets qui aboutissent à la mise à mort de l'ennemi montre une Esther habile et rusée : en différant sa requête et en invitant le roi et Haman à trois reprises, elle a su créer une attente chez le monarque, tout en flattant son goût pour les agapes. Cette stratégie a également désarmé Haman, totalement désarmé au moment où tombe l'accusation d'Esther. À aucun moment Esther n'a affronté le roi ou Haman. La ruse dont elle fait preuve peut être perçue négativement : n'a-t-on pas affaire à une femme traîtresse et manipulatrice, traits souvent attribués aux femmes ? Cependant Esther n'a guère d'autres possibilités : depuis l'affaire de Vashti, chacun sait, à la cour perse, qu'il n'est pas permis de contrarier le roi. Peu présente aux côtés du roi – celui-ci ne l'a plus appelée depuis trente jours – il est probable qu'Esther n'avait guère d'autres moyens pour arriver à ses fins et sauver son peuple.

5. Une fin qui questionne

Esther hérite de la maison d'Haman dont elle confie le gouvernement à Mardochée tandis que ce dernier reçoit les charges qui furent celles du favori du roi. Mais il reste à abroger l'édit promulgué par Haman pour exterminer les Juifs. Étant donné qu'il n'est pas possible d'abroger une loi perse (8,8), le roi, suite à la demande d'Esther, permet à Esther

Esther semble bien adaptée au milieu de la cour perse : elle est belle et paraît docile en tous points. Tout porte à croire qu'Assuérus a trouvé la femme idéale. Pourtant, le lecteur ne doit pas être dupe. Sous des apparences de docilité, Esther n'est pas véritablement soumise à son mari : elle ne lui a rien dit de ses origines et continue à obéir à Mardochée. Très ironiquement, le récit montre que celui qui a promulgué une loi afin que chaque homme soit maître chez lui n'a guère de maîtrise sur ce qui se passe dans sa propre maison.

(11) Ce qui fait dire à J.-M. Sasson, 'Esther', dans R. Alter et F. Kermode (éd.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, Bayard, 2003, pp.411-420, p.414 : « *Qu'elle [Esther] repasse sous la coupe de Mardochée après son heure de triomphe en dit long sur le caractère restreint de la marge de manœuvre que l'Antiquité accordait aux femmes* ». Tandis que B.D. Lerner, 'No Happy Ending for Esther', dans *Jewish Bible Quarterly* 29 (2001), pp.4-12, p.11 évoque le sort d'Esther en ces termes : « *She remains trapped in the palace and bedroom of a drunken Persian King. It is her part to absorb the story's shocks and tensions, to bear physically and be worn away by the inherent political contradictions of Jewish survival in the Diaspora. There is no happy ending for Esther* » (Elle reste coincée dans le palais et la chambre à coucher d'un roi perse ivrogne. Son rôle est d'encaisser les chocs et les tensions de cette histoire, de supporter physiquement et d'être invisibilisée par les contradictions politiques inhérentes à la survie juive en diaspora. Il n'y a pas de *happy end* pour Esther). B. Wyler, 'Esther : The Incomplete Emancipation of a Queen', dans *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna*, op.cit., pp.111-135, pp. 133-135 va jusqu'à imaginer deux chapitres supplémentaires dans lesquels Esther, après avoir libéré son peuple de l'ennemi, se libérerait, en tant que femme, de la domination patriarcale. C'est ainsi que Wyler imagine qu'Esther accepte la moitié du royaume d'Assuérus et publie un décret permettant aux femmes du royaume de « *défendre leurs droits humains* ». Voir aussi les controverses sur le personnage d'Esther dans C. Vialle, 'La reine Esther. Caractérisation du personnage d'Esther dans le Texte Massorétique', dans P. Letourneau et M. Talbot (éd.), *Et vous, qui dites-vous que je suis ?*, Médiaspaul, 2006, pp.229-244.

et Mardochée d'écrire une autre loi pour contrer la première. C'est ce que met en œuvre Mardochée seul.

À partir de ce moment, il n'est plus guère question de la reine dans le récit. Mardochée s'occupe de la promulgation et de l'exécution de la nouvelle loi. Esther n'intervient qu'une seule fois, pour demander que les Juifs de Suse aient droit à un deuxième jour de vengeance contre leurs ennemis, et en particulier pour pendre les dix fils d'Haman (9,13). La reine contribue également à l'instauration de la fête des Pourim (9,29.32). Mais le livre se termine par un court sommaire à la gloire d'Assuérus et de Mardochée, dans lequel Esther ne figure pas.

Conclusion : faut-il brûler le livre d'Esther ?

Certains reprochent à Esther de revenir simplement dans le rang : après avoir fait ce qu'on attendait d'elle, elle regagne simplement sa place de bonne épouse et reine (11). A-t-elle contribué à la cause des femmes ? Peut-elle être considérée comme une figure inspirante pour les femmes d'aujourd'hui ? S'il est vrai qu'Esther ne révolutionne pas la condition féminine avec fracas, elle montre qu'il est possible à une femme d'arriver à ses fins et même de sauver son peuple en usant habilement des moyens à sa disposition : la séduction et la ruse, sans oublier un certain courage. Mais n'est-ce pas contribuer à alimenter encore et toujours le cliché de la femme perfide et fatale ? Et surtout, un tel positionnement ne cautionne-t-il pas un modèle de société patriarcale dans lequel les femmes n'ont guère de place ?

C'est oublier que le monde dans lequel évolue Esther est un monde caractérisé comme ridicule dès le premier chapitre. En donnant une image caricaturale du roi et de la cour perse, et cela dès le début du récit, le narrateur prend de la distance avec cet univers, et en particulier avec la manière dont il considère les rapports hommes-femmes. Qui, en effet, désire ressembler à Assuérus, roi ivrogne, et aux princes qui l'entourent qui ont besoin de promulguer une loi pour que chaque homme soit maître chez lui ? Implicitement, le lecteur est appelé à prendre de la distance, à son tour, avec cette manière de faire et à promouvoir d'autres modes de relations. Ceux-ci, certes, ne sont pas décrits dans l'espace du récit. Toutefois, en montrant ce qu'il ne faut pas faire, le livre d'*Esther*, et cela ressort particulièrement grâce aux questionnements des lecteurs et lectrices contemporains, dessine les contours d'un monde où les relations entre hommes et femmes sont à réinventer, dans le respect et l'écoute mutuels.



Détail d'*Esther devant Assuérus* (Nicolas Poussin, Rome, 1655, Musée de l'Ermitage, Saint-Petersbourg).

Les banquets d'Esther, manifestation du pouvoir ou communion avec le divin

Marie-Pierre Cournot

Le livre d'Esther se distingue des autres livres de l'Ancien Testament, du moins dans le texte massorétique (TM) (1), par l'absence de mention explicite de Dieu, de référence à des croyances religieuses ou de tout élément de pratique culturelle. Dieu absent ou Dieu caché ? Cette problématique a gêné de tout temps d'autant plus que le livre d'Esther est focalisé autour de l'identité juive. Beaucoup d'efforts ont été faits pour trouver des traces de Dieu ou de liturgie dans le récit : nombreuses coïncidences du livre qui relèveraient d'une *divine providence*, parallèles textuels ou narratifs avec d'autres textes bibliques dans lesquels Dieu est explicitement mentionné, présence de vocabulaire culturel ... (2)

Nous faisons l'hypothèse que les nombreux banquets-beuveries du récit sont des lieux de manifestation de la relation entre humanité et divinité, « vecteurs de révélation » divine selon une expression qu'emploie le dominicain Philippe Lefebvre pour qualifier le vin dans la Bible (3).

Les banquets et la boisson jouent un rôle de premier plan dans la description de la cour du roi perse où se tient l'action du livre d'Esther, mais aussi dans le déroulement de l'intrigue proprement dit puisqu'ils déclenchent ou concluent les diffé-

rents tableaux du récit et provoquent certains des rebondissements de l'intrigue.

Dans le TM d'Esther, les banquets sont désignés par le terme **מִשְׁתֵּה** *mishté*, construit à partir de la racine **שָׁתָה** *shatah*, boire. Les traductions les plus courantes, *banquet* (4), *festin* (5) ou *repas* (6) ne rendent pas l'étymologie de l'hébreu. On pourrait trouver un équivalent avec *beuverie* ou *libations* dans son acception commune, non religieuse, de *faire des libations*, *boire beaucoup d'alcool*. Dans le livre d'Esther, il n'est d'ailleurs jamais précisé que les banquets offrent de la nourriture, les seuls éléments du banquet qui soient décrits sont la boisson et le vin. Cependant **מִשְׁתֵּה** *mishté* désigne probablement l'ensemble du repas, nourriture comme boisson, comme c'est le cas dans d'autres livres du TM, par exemple en Jérémie 16,8 : « Tu n'entreras pas non plus dans une maison de banquet [בֵּית־מִשְׁתֵּה], pour t'attabler avec eux, pour manger et boire », ou en Job 1,4 : « Or ses fils allaient faire des banquets [מִשְׁתֵּה] les uns chez les autres à tour de rôle et ils conviaient leurs trois sœurs à manger et à boire ». **מִשְׁתֵּה** *mishté* prend néanmoins tout le sens de son étymologie dans le livre d'Esther où la boisson, et en particulier le vin, ont une place primordiale dans le déroulement de l'intrigue. Près de la moitié (vingt) des

(1) Nous limiterons notre étude au TM d'Esther.
 (2) J. Levenson, *Esther, a commentary*, Westminster/John Knox Press (The Old Testament Library), 1997, pp.14-20 ; M. Fox, 'The religion of the book of Esther', *Judaism* 39/2 (1990), pp.135-147 ; M. Rogland, 'The cult of Esther : Temple and priestly imagery in the book of Esther', *Journal of Study of the Old Testament* 44/1 (2019), pp.99-114 ; A.-M. Wetter, 'In unexpected places : ritual and religious belonging in the book of Esther', *Journal of the Study of the Old Testament* 36/3 (2012), pp.321-332 ; M.-D. Weill, 'Le livre d'Esther et la face cachée de Dieu, Hester panim. Une lumière sur la Shoah', *Nouvelle Revue Théologique* 138 (2016), pp.367-384 ; A. Cohen, "Hu Ha-goral" : The Religious Significance of Esther', *Judaism* 23/1 Winter (1974), pp.87-94.
 (3) P. Lefebvre, *Le vin*, Nouvelle Cité (Ce que dit la Bible sur, 3), 2013, p.11.

Notification à Assuérus du refus de la reine Vashti de venir montrer sa beauté au banquet (tour de lit anglais, vers 1600, Metropolitan Museum of Art, New York (CC0 1.0)).



(4) La Bible en français courant et La nouvelle Bible en français courant, TOB, Nouvelle Bible Segond, La Bible de Jérusalem.
 (5) Louis Segond 1910, La Colombe.
 (6) Parole de vie.

quarante-six occurrences du terme **מִשְׁתֶּה** *mish-té* dans le TM sont dans le petit livre d'*Esther*, montrant bien qu'il y a plus dans ces banquets qu'une simple description de la vie dans l'empire perse et que la symbolique qui s'y développe constitue un des thèmes du livre.

1. Le livre d'*Esther* : dix chapitres, dix banquets !

Ces dix banquets sont succinctement présentés dans ce tableau :

Banquets et jeûnes	Hôte	Invités	Motif ou ressort	Lieu
Banquet n°1 1,3-4	Le roi	Tous les membres de la cour, militaires et dignitaires des 127 provinces	Étaler la gloire du roi et le faste de la couronne	Suse
Banquet n°2 1,5-8 et 10-12	Le roi	Tous les habitants de Suse	Occasion de la répudiation de Vashti	Cour du jardin du palais
Banquet n°3 1,9	La reine Vashti	Les femmes	Banquet de femmes	Palais royal
Banquet n°4 2,18	Le roi	Tous les ministres et serviteurs	Fêter le couronnement d'Esther	Palais royal ?
Banquet n°5 3,15b	Le roi et Haman		Fêter le décret d'extermination des juifs	Palais royal ?
Jeûne 4,3 4,6	Juifs de chaque province Esther + servantes + Juifs de Suse		Lamentations Lamentation-intercession	
Banquet n°6 5,4-8	Esther	Le roi et Haman	Rendre le roi insomniaque ? Convoquer le 2e banquet ?	Palais royal ?
Banquet n°7 6,14 à 7,9	Esther	Le roi et Haman	Dénoncer Haman et obtenir sa condamnation à mort	Palais royal ?
Banquet n°8 8,17	Les Juifs	Les Juifs	Fêter le décret permettant aux juifs de se défendre	Empire perse
Banquet n°9 9,17 et 19	Les Juifs	Les Juifs	Jour de joie le lendemain de la victoire des Juifs	Provinces de l'empire
Banquet n°10 9,18	Les Juifs	Les Juifs	Jour de joie le lendemain du jour supplémentaire de victoire des Juifs	Suse
Jeûne 9,31	Les Juifs et toute leur descendance			

Les deux premiers banquets (1,3-4 et 1,5-8.10-12) sont donnés par le roi et servent clairement à asseoir et démontrer son pouvoir et sa domination. Au premier, qui dure six mois, sont invités tous les ministres et serviteurs, l'armée, les nobles et les gouverneurs des cent vingt-sept provinces. C'est l'occasion pour le roi de montrer « *la richesse de sa gloire royale et la splendeur de sa grande magnificence* » (1,4). Le second dure tout de même sept jours et y sont conviés l'ensemble des habitants de Suse. La description de la décoration de la cour où se tient le banquet aligne les matériaux précieux dans un bric à brac somptueux :

« De la dentelle, de la mousseline, de la pourpre étaient attachées par des cordelières de lin et d'écarlate à des anneaux d'argent et des colonnes d'albâtre ; il y avait des divans d'or et d'argent sur un pavement de jade, d'albâtre, de nacre et de jais. » (1,6)

La démesure du roi, manifestation de sa puissance, se niche dans les moindres détails, en particulier pour tout ce qui concerne la boisson :

« On faisait boire dans des coupes d'or, toutes de formes différentes ; et le vin du royaume coulait à flots, royalement. La règle était de boire sans contrainte, car le roi avait ordonné à tous les maîtres d'hôtel d'agir selon le bon plaisir de chacun. » (1,7-8)

La richesse de la décoration, l'abondance de la boisson, la durée impressionnante des banquets, le nombre et le statut des convives, disent les inégalables qualités du roi et son indiscutable souveraineté mais laissent déjà apercevoir une pointe de dérision.

Le troisième banquet, succinctement rapporté, est le banquet des femmes organisé par la reine Vashti (dont le nom a des assonances proches de la racine **שָׁתָה** *shatah, boire*) dans le palais royal en même temps que le second banquet du roi (1,9).

À la fin du deuxième banquet, le roi qui est saoul envoie sept eunuques chercher sa femme, la reine Vashti, afin de faire admirer sa beauté « *aux peuples et aux ministres* » (1,11). Vashti refuse de se présenter, pour des raisons que le TM ne précise pas, ce qui déclenche une affaire d'État au prétexte que « *toute affaire royale devait aller devant tous les spécialistes de la loi et du droit* » (1,13). Les ministres ayant le rang adéquat pour statuer décident, en état d'ébriété, la répudiation de la reine Vashti et l'envoi d'un décret à l'ensemble de cet immense empire. Cette décision est motivée par la crainte que l'attitude de Vashti ne contamine toutes les autres femmes du royaume qui pour-

raient alors être tentées de résister à leur mari. L'ironie, voire la critique, côtoie déjà le tragique avec ce décret censé assurer la paix des ménages.

Ces trois banquets dressent dès le premier chapitre, le portrait d'un empire étranglé par un excès de tout, d'opulence, d'apparat et de protocole. Avec la répudiation de Vashti, la voie est ouverte pour l'entrée en scène d'Esther.

Le quatrième banquet est de nouveau à l'initiative du roi en l'honneur du couronnement de la nouvelle reine, Esther (2,18). Tous les ministres et serviteurs sont conviés. Le texte parle d'un grand banquet (*מִשְׁתֵּה גָדוֹל* *mishté gadol*) intitulé « *le banquet d'Esther* » même si la reine n'y a qu'un rôle passif, elle et sa beauté n'étant là que pour affirmer, une fois de plus, la puissance royale.

Le cinquième banquet est paradoxalement très modeste, il ne compte que deux convives, aucun protocole ni aucune pompe, il est réduit à son plus essentiel ingrédient, la boisson qui, partagée, suffit à faire des deux personnages des gagnants. Il se résume à un demi-verset « *le roi et Haman s'assirent pour boire* » (3,15b), tranchant radicalement avec l'ampleur et l'horreur de la machine infernale qu'ils viennent de lancer, le décret d'extermination des Juifs, que ce banquet entérine.

Viennent alors les deux banquets organisés par Esther elle-même (5,4-8 et 6,14-7,9), comme si le roi n'avait plus l'initiative de l'invite, passée entre les mains d'Esther. Elle n'y convie que le roi et Haman mais ces banquets et les événements qui les entourent feront basculer l'intrigue, signeront la déchéance et la mort d'Haman en même temps que l'ascension et la gloire de Mardochee. En tout

cas, c'est pour Esther l'occasion de prendre le pouvoir, au moins dans le déroulement de l'intrigue, et d'inverser le rapport de forces.

Si un certain nombre d'imprécisions restent attachées aux cinq premiers banquets, les deux banquets organisés par Esther (banquets 6 et 7) abondent d'inconnues, de mystères et de coïncidences. Rien n'est dit des motivations d'Esther pour organiser ces deux banquets, ni de la nécessité de deux banquets à vingt-quatre heures d'intervalle, le premier ne semblant servir qu'à convoquer le deuxième. Mais le rôle du premier banquet serait-il de saouler le roi pour le rendre insomniaque et lui permettre de découvrir dans le livre des annales du roi, le geste salvateur de Mardochee (7) ? La boisson tient certainement dans ces deux banquets un rôle particulier puisqu'il n'existe que quatre occurrences dans le TM, toutes à propos de ces deux banquets, de l'expression *מִשְׁתֵּה הַיַּיִן* *mishté hayyayin* (5,6 ; 7,2.7.8) : *banquet-beuverie de vin*. Est-ce en les soûlant qu'elle arrive à manipuler le roi et à endormir la méfiance d'Haman ?

Il n'est pas précisé dans le TM si Esther prend part au banquet avec les deux hommes dans une position d'égalité ou si elle est présente mais ne mange pas avec eux. Rien n'est dit non plus sur les mets et boissons offerts, ni si Esther abandonne les lois de la cacherout qu'elle n'a de toute façon vraisemblablement pas pu observer dans le harem puisqu'elle a caché qu'elle était juive. Cette question est largement débattue (8) et déjà la LXX, dans son effort de clarification et de conformité, a tranché puisqu'elle précise qu'Esther n'a ni mangé ni bu avec les deux hommes ni à aucun banquet du roi (9). Le Talmud a lui aussi proposé diverses hypothèses pour élucider cette incertitude : qu'elle ait mangé casher, qu'elle ait mangé de la nourriture

(7) J. Spoelstra, 'Function of the *מִשְׁתֵּה* in the book of Esther', *Old Testament Essay* 27/1 (2014), pp.285-301.

(8) S. Plietzsch, 'Eating and Living : The Banquets in the Esther Narratives', dans K. Ehrensperger, N. MacDonald et L. Sutter Rehmann (éd.), *Decisive meals, Table politics in biblical literature*, Bloomsbury (Library of New Testament Studies), 2012, pp.27-41.

(9) *Esther* LXX, addition C28.

Rien n'est dit non plus sur les mets et boissons offerts, ni si Esther abandonne les lois de la cacherout qu'elle n'a de toute façon vraisemblablement pas pu observer dans le harem puisqu'elle a caché qu'elle était juive

Banquet du mariage d'Esther dans l'Histoire d'Esther (Marco del Buono Garbanti et Apollonio di Giovanni, Florence, vers 1450, Metropolitan Museum of Art, New York (CC0 1.0)).



Dans Esther, pas de boisson solitaire ni de boisson triste. On ne boit pas pour oublier ni pour se perdre, mais au contraire pour signifier au monde sa puissance de vie, pour fêter et publier sa victoire, en une sorte de consécration.

non casher, qu'elle ait suivi un régime végétarien (10). Dans ce récit, dont l'un des enjeux majeurs est le statut et l'identité des Juifs en diaspora, on comprend que cette question soit cruciale, même s'il est vraisemblable que le TM ait volontairement omis d'y répondre pour laisser la possibilité de ces diverses hypothèses. La racine סָתַר *satar* (se cacher) présente dans le nom Esther אֶסְתֵּר comme dans le mot סֵתֶר *sèter*, *cache*, *secret* mais aussi *refuge*, dit cette ambiguïté et prend tout son sens à l'occasion de ces deux banquets où Esther va enfin révéler sa judéité et obtenir la mort de l'ennemi de son peuple, Haman, grâce à un stratagème qui reste obscur.

Le décor des trois derniers banquets change, loin du palais royal, puisqu'ils sont célébrés par la communauté juive à travers l'empire perse. Le huitième banquet consacre la parution du décret permettant aux Juifs de se défendre lors du jour prévu pour leur extermination (8,17). Le pouvoir, fût-il alimenté par la crainte, est passé du côté des Juifs puisque « *Beaucoup de gens du pays se faisaient Juifs, car la terreur des Juifs tombait sur eux* » (8,17b). L'expression יוֹם טוֹב *yom tov*, par laquelle on appelle les jours de fête apparaît pour la première fois et suggère qu'à la fin de l'histoire on assistera à la naissance d'une fête célébrant la victoire des Juifs et prenant place dans le calendrier liturgique perpétuel (9,27-32).

Le neuvième banquet (9,17.19) a lieu dans les provinces de l'empire le lendemain du jour prévu pour l'extermination des juifs qui s'est transformé pour eux en jour de victoire sur leurs ennemis.

Le dernier banquet (9,18) nous ramène à Suse. Il concerne les Juifs de la ville de Suse qui, grâce à la négociation d'Esther, ont obtenu du roi un jour de plus pour exterminer leurs ennemis et font donc fête et banquet le lendemain.

On pourrait penser que ces trois derniers banquets mettent dans le récit les Juifs sur le même plan que le roi, son orgueil et sa puissance. Quelques éléments introduisent un écart entre les deux symboliques (11). Dans les trois derniers banquets, le faste et l'opulence des banquets royaux ont été remplacés par le débordement de la joie. Les mots « *banquets* » מִשְׂתֵּה *mishté*, « *joie* » שִׂמְחָה *simha* et « *jour de fête* » יוֹם טוֹב *yom tov*, reconfigurent complètement les derniers banquets : « *c'était joie et jubilation pour les Juifs, banquet et jour de fête* » (8,17), « *un jour de banquet et de joie* » (9,17.18), « *un jour de joie, de banquet et de fête* » (9,19), « *des jours de banquet et de joie* » (9,22). Parallèlement, la domination de la

hiérarchie, illustrée par la lourdeur du protocole dans les banquets n° 1 à 4, 6 et 7, a disparu. À cette dimension verticale de l'autorité se substitue une dimension horizontale de l'échange mutuel (« *chacun à son prochain* ») de dons de nourriture (9,19.22). Voilà enfin la nourriture qui apparaît dans ces banquets !

Par ailleurs ces banquets juifs sont annoncés et clôturés par un épisode de jeûne, attitude inenvisageable pour le roi perse ; ce serait renier son statut et son identité. Déjà, au chapitre 4, à l'annonce du décret instituant l'extermination des Juifs, le peuple juif jeûne et adopte des pratiques de deuil (4,3). Quand elle est mise au courant de la dramatique situation, Esther jeûne à son tour et demande à tous les Juifs de jeûner pour elle durant trois jours et trois nuits (4,16). Il s'agit là d'un jeûne faisant fonction de prière. À la fin du livre d'*Esther*, lors de l'institution de la fête de Pourim, ce sont des jeûnes qui sont ordonnés, et non des banquets (9,31). Le renversement de destinée est marqué par un renversement du banquet en jeûne, un contre-modèle comme le dit Jean-Daniel Macchi (12). Ce dernier jeûne, celui qui restera pour la postérité est un jeûne de joie et représente donc également un renversement par rapport aux jeûnes du chapitre 4 qui étaient alors des jeûnes de lamentation et de supplication.

2. Nourriture et vin comme média de la relation divin-humain, voire comme relation en soi

On a vu la place centrale des banquets et de la boisson dans la progression de l'intrigue, dans les rapports de force qui se nouent et se dénouent, et dans les multiples renversements de situation qui émaillent le récit. Plusieurs décisions cruciales sont prises dans un état d'ivresse.

Mais d'autres interprétations du rôle des banquets dans le livre d'*Esther* ont été faites. Susanne Plietzsch met en avant le lien entre manger et vivre, particulièrement dans cette histoire dont l'enjeu oscille entre extermination et survie, au travers de la juxtaposition des jeûnes et des banquets (13).

Ayelet Seidler propose de voir la présence de Dieu dans les pratiques de deuil du livre d'*Esther* : le jeûne ainsi que le fait de se revêtir de toile de sac et de se couvrir de cendres (4,1.3.16). Cette interprétation se base sur un rapprochement narratif et textuel avec le livre de Jonas qui comprend les mêmes motifs explicitement mis en lien avec Dieu (14). Il est vrai que dans le livre d'*Esther* ces jeûnes ont une fonction de prière, en particulier celui

(10) Talmud de Babylone, Megillah 13a.

(11) J.-D. Macchi, 'Pratiques et tabous alimentaires selon le livre d'Esther', dans J.-M. Durand, M. Guichard et T. Römer (éd.), *Tabou et Transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 2015, pp.229-241.

(12) J.-D. Macchi, *Le livre d'Esther* (CAT, 14^e), Labor et Fides, 2016, p.308.

(13) Plietzsch, 'Eating and Living', *op.cit.* pp.27-41.

(14) A. Seidler, "Fasting", "Sackcloth", and Ashes – From Nineveh to Shushan', *Vetus Testamentum* 69 (2019), pp.117-134.

qu'Esther demande au peuple juif de faire (4,16) pour intercéder en sa faveur dans sa dangereuse entreprise de se présenter devant le roi sans y avoir été conviée. On pourrait ajouter que si les jeûnes ont une fonction liturgique, alors les banquets qui sont des anti-jeûnes, en ont une aussi. Il ne s'agirait pas d'intercession mais plutôt, pour prolonger la thèse de Susanne Plietzsche, d'une action de grâce pour remercier d'être vivant, voire d'être vainqueur, puissant, gagnant. Cette même idée de rendre grâce pour la vie autour d'un banquet, se retrouve ailleurs dans l'Ancien Testament, par exemple lorsqu'Abraham organise un grand banquet *מִשְׁתֵּה גְדוֹל* *mishté gadol* à l'occasion du sevrage de son fils Isaac (Genèse 21,8).

Dans le cinquième banquet du livre d'*Esther*, le plus intime, le roi et Haman célèbrent en tête à tête leur funeste dessein, la victoire sur le peuple juif. Ils y scellent ce qu'ils croient être une complicité et une union indéfectible. Dans *Esther*, pas de boisson solitaire ni de boisson triste. On ne boit pas pour oublier ni pour se perdre, mais au contraire pour signifier au monde sa puissance de vie, pour fêter et publier sa victoire, en une sorte de consécration. Lors des deux mystérieux banquets convoqués par Esther avec seulement deux invités, c'est en jouant sur cette idée de manifester et renforcer son association avec le roi, jusqu'à en devenir presque un clone ou en prendre la place, qu'Haman est dupé. Il s'agit grâce aux banquets et à la boisson de créer une communion autour du principe de vie et de ses manifestations – victoire, puissance ... – comme dit Philippe Lefebvre, de « *se reconnaître unis* » (15). Ces deux thèmes de la vie et de la communion qui traversent les banquets du livre d'*Esther* sont traditionnellement associés dans beaucoup de sociétés anciennes ou modernes au vin et au repas en commun dans une relation étroite avec le divin.

Du plus loin que l'humanité nous parle, la nourriture a un rôle essentiel dans les relations entre le divin et l'humain. Le récit d'*Esther* se passe à la cour du roi perse mais les références à la Mésopotamie sont nombreuses, à commencer par les noms des deux principaux protagonistes Esther et Mardochée, qui sont étonnamment proches de ceux des deux grandes divinités mésopotamiennes Ishtar et Mardouk. D'après la grande épopée de la création babylonienne *Enuma Elish*, qui célèbre l'accession du petit dieu Mardouk jusqu'en haut du panthéon babylonien, Mardouk avait acquis des autres dieux après une grande bataille le droit de détenir les sorts qui étaient tirés chaque année pour déterminer les jours favorables dans l'année et fixer les destins de l'année entière (16). Justement, le terme פֹּר *pûr*, le sort (17), qui donnera son nom à la fête de Pourim, est un mot d'origine sumérienne, tellement étranger pour des Hébreux qu'il nécessite dans le livre d'*Esther* d'être explicité par son équivalent en hébreu גּוֹרָל *goral* (3,7) (18).

Cette forte présence de références mésopotamiennes dans le livre d'*Esther*, nous conduit à rechercher dans la mythologie de cette région comment la nourriture intervient dans les relations entre les dieux et les humains. Dans le poème d'*Athrahasis*, autre grand texte fondateur de la mythologie mésopotamienne, qui rapporte la création des êtres humains, les dieux sont fatigués de devoir travailler pour produire leur nourriture. Ceux qui travaillent se rebellent et finalement la cour céleste décide de créer les humains pour qu'ils travaillent pour elle et qu'ils nourrissent tous les dieux. Mais les humains se multiplient de façon exagérée et font trop de bruit, ce qui conduit les dieux à décider de les affamer par une sécheresse. Comme la sécheresse ne suffit pas à réguler les humains, les dieux décident de les exterminer par un déluge, sans

(15) Lefebvre, *Le vin*, *op.cit.*, p 8.

(16) J. Bottéro et S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1989, pp.618-626.

(17) Sort dans le sens de tirer au sort, pas de jeter un sort.

(18) Cohen, "Hu Ha-goral", *op.cit.*, pp.87-94.

Dans la Bible aussi, sans parler des règles de la cacherout, la nourriture est un des endroits où se matérialise la relation au divin. Le premier repas de la Bible est celui du fruit défendu par lequel l'être humain explore le terrain de son humanité et l'écart qui le sépare de Dieu.

Détail d'Assuérus et Haman à la table d'Esther (Philips Galle d'après Maarten van Heemskerck, Harlem, 1564, Rijksmuseum, Amsterdam (CC0 1.0)).



Dans son *Enquête, Hérodote (...)* rapporte que les Perses font des repas très copieux (...), boivent beaucoup et prennent de grandes décisions quand ils sont ivres, sous réserve de vérifier le lendemain quand ils ont dessoûlé si cette décision est valable. Ce schéma décisionnel est repris dans le livre d'*Esther*, où le roi et ses conseillers décident quand ils sont saouls, mais, à la différence de ce que rapporte Hérodote, ne réévaluent pas leurs décisions après que les conséquences de l'alcool se sont dissipées.

réaliser qu'en tuant leurs ouvriers, ils vont mourir de faim ! Heureusement, un humain, Athrahasîs le « *Supersage* », qui était dans un bateau échappe au déluge et n'a rien de plus pressé quand il peut enfin regagner la terre ferme que de faire un grand banquet pour donner à manger aux dieux (19).

L'épopée de *Gilgamesh* et le poème babylonien *Céréale contre Menu-bétail* (20) fournissent aussi des arguments sur l'importance de la portée symbolique des repas en Mésopotamie (21). La nourriture élaborée (en l'occurrence pain et bière), associée à l'amour et au vêtement permet le passage d'une vie sauvage à une vie civilisée. Et c'est en partageant un premier repas ensemble qu'un couple est réputé marié, selon Aldina Da Silva

« [c'est] en mangeant pour la première fois la nourriture fournie par la famille de son mari et en tirant sa vie des mêmes vivres consommés ensemble dans le repas de noces que l'épouse s'incorporait définitivement à sa nouvelle famille ». (22)

Dans un registre très différent, on retrouve un désir de communion aussi fort chez Haman dans les trois banquets (n° 5, 7 et 8) qu'il partage avec ce roi avec qui il voudrait bien faire corps, si ce n'est occuper sa place. Quant aux trois derniers banquets, ils scellent un traumatisme commun transformé en victoire et emblème de l'identité juive.

Par ailleurs, les documents royaux de la cité mésopotamienne de Mari illustrent le rôle social et politique des repas qui permettent de sceller des alliances indissolubles ou de constituer un corps politique et social garantissant l'obéissance à un souverain (23). Dans le livre d'*Esther*, le roi utilise ses banquets somptueux pour subjuguier ses sujets et ainsi se les attacher et les assujettir.

Dans la Bible aussi, sans parler des règles de la cacherout, la nourriture est un des endroits où se matérialise la relation au divin. Le premier repas de la Bible est celui du fruit défendu par lequel l'être humain explore le terrain de son humanité et l'écart qui le sépare de Dieu. Quelques chapitres plus loin dans la Genèse, la colère de Caïn sera motivée par l'attitude de Dieu vis à vis des offrandes de nourriture qui lui sont faites par les deux frères (Genèse 4,25). La première narration d'un repas élaboré est celle des mets qu'Abraham et Sara offrent aux messagers de Dieu venus les rencontrer (Genèse 18,1-15). C'est en mangeant que les messagers lui font la promesse de la future grossesse de Sara. À d'autres endroits, les repas préparés pour Dieu ou ses messagers se transforment en holocaustes (Juges 6,19-23 ; 13,16) (24).

Le terme מִשְׁתֶּה *mishté* est lui-même parfois utilisé dans le TM, en dehors du livre d'*Esther*, explicitement en lien avec le divin. En 1 Rois 3,15, le banquet (מִשְׁתֶּה *mishté*) pour célébrer la vie et l'abondance s'inscrit dans un environnement liturgique. Salomon, pour remercier Dieu de lui avoir accordé la sagesse, la richesse, la gloire et une longue vie, se tient devant le coffre de l'alliance et offre à Dieu sacrifices et holocaustes puis il fait un banquet pour tous ses gens (1 Rois 3,15). Lorsque Loth reçoit les deux messagers de Dieu en Genèse 19,3, il leur propose un banquet (מִשְׁתֶּה *mishté*) de pains sans levain. Et en Ésaïe 25,6 c'est Dieu lui-même qui offre le banquet (מִשְׁתֶּה *mishté*) à tous les peuples pour fêter la disparition de la mort.

Puisque les banquets du livre d'*Esther* sont très arrosés de vin, il est justifié de regarder si cette boisson a aussi son rôle propre dans la relation avec le divin.

Les premières traces archéologiques de vin remontent au 6^e millénaire avant notre ère. Elles se trouvent dans l'ouest de l'Iran et remontent en Arménie et plus à l'est dans le Caucase (25). On comprend que des millénaires plus tard, les Mèdes comme les Perses, arrivés dans ces régions se soient emparés de cette très ancienne tradition. Pour reprendre une expression de Noémie Graff, « *depuis des temps immémoriaux, le vin est indissolublement lié au divin et le divin au vin* » (26) : la création du vin relève du mythe dans différentes sociétés.

Le vin est très présent dans l'Ancien Testament, reflet de sa place dans l'économie et la culture de l'époque. La première mention du vin se trouve en Genèse 9, quand Noé après la fin du déluge et après la nouvelle alliance de vie prononcée par Dieu, plante une vigne sur le mont Ararat, non sans analogie avec Athrahasîs offrant dès que possible un repas aux dieux affamés après la fin du déluge.

À côté de l'ancien fonds culturel mésopotamien et des premiers textes de la Bible hébraïque qui ont nourri les auteurs du livre d'*Esther*, il faut bien sûr tenir compte de l'influence qu'ont eue les auteurs grecs (notamment Hérodote, 5^e siècle av. J.-C.), seules sources d'information disponibles sur l'empire perse (27). Dans son *Enquête*, Hérodote donne une description de l'empire perse, de ses mœurs et coutumes, très proche de ceux décrits dans *Esther*. Il rapporte que les Perses font des repas très copieux où le décor et la vaisselle sont très fastueux (28), boivent beaucoup et prennent de grandes décisions quand ils sont ivres, sous réserve de vérifier le lendemain quand ils ont dessoûlé si cette décision est valable (29). Ce schéma

(19) Bottéro et Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, op.cit., pp.535-552.

(20) *Ibid.*, p.512.

(21) A. Da Silva, 'La symbolique du repas au Proche-Orient ancien', *Studies in Religion* 24 (1995), pp.147-157.

(22) *Ibid.*, p.150.

(23) *Ibid.*, pp.153-154.

(24) P. Baud, *Et Dieu dit : « Passons à table ! », Nourriture et repas dans la Bible*, Mediaspaul, 2014, pp.43-46.

(25) Lefebvre, *Le vin*, op.cit., pp.12-13.

(26) N. Graff, 'Le vin démiurge', dans O. Bauer (éd.), *Esprit du vin, esprit divin*, Labor et Fides (Pratiques), 2020, pp.17-37 (plus précisément p.18).

décisionnel est repris dans le livre d'*Esther*, où le roi et ses conseillers décident quand ils sont saouls, mais, à la différence de ce que rapporte Hérodote, ne réévaluent pas leurs décisions après que les conséquences de l'alcool se sont dissipées.

Certains éléments des banquets d'*Esther* diffèrent des descriptions des coutumes perses faites par les auteurs de l'Antiquité, comme la tenue de banquets séparés pour les hommes et les femmes (*Esther* 1,9). La mémoire du *symposium* de la Grèce classique, deuxième partie des banquets dédiée à la consommation de vin et aux échanges politico-philosophiques (30) est peut-être encore présente dans les banquets de vin d'*Esther*. Mais la rédaction tardive du livre d'*Esther* à la période hellénistique, hypothèse la plus souvent retenue de nos jours (31), laisse penser qu'il reflète les usages des banquets hellénistiques qui jouent un rôle important pour définir l'identité et la citoyenneté (32). La question de l'intégration des Juifs dans le monde hellénistique et de leur participation à toutes les coutumes, en particulier toutes celles qui concernent la table, se pose de façon aiguë pour les Juifs de cette époque.

Le 2^e livre des Maccabées illustre la lutte contre l'hégémonie imposée de la culture et de la religion hellénistiques en Palestine. Est en particulier visée la profanation du temple de Jérusalem par l'instauration de fêtes dionysiaques auxquelles les Juifs sont forcés de participer (2 Maccabées 6,7). Après la victoire des troupes maccabéennes, des cérémonies de purification du temple ont lieu (2 Maccabées 10) utilisant le thyrses, ce bâton orné de lierre et de vigne, symbole dionysiaque ici détourné, comme une façon d'installer le culte juif restauré dans le fonds commun des fêtes du vin alors visitées par Dieu pour leur donner une portée nouvelle

(33). Si la situation géographique et contextuelle des récits des livres des Maccabées n'a rien à voir avec celle du livre d'*Esther*, il s'agit bien dans les deux cas de travailler les relations de pouvoir entre le peuple juif et un autre peuple puissant en position de domination. Les beuveries de vin en *Esther* seraient-elles la trace d'une tentative d'assimilation de ces fêtes dionysiaques ? Et si le Dieu du peuple juif utilisait ces beuveries pour se manifester ?

Les auteurs du livre d'*Esther* ont volontairement brouillé les pistes en mêlant les héritages hellénistiques, perses, grecs et plus ancestraux encore avec les allusions aux mythes mésopotamiens anciens. Les banquets deviennent les seuls lieux et temps à peu près identifiés et délimités où peut se dérouler l'intrigue. Les abondantes descriptions des riches décorations sont là pour *poser le décor* et le protocole absurde pour lui servir d'armature. C'est dans ce nouvel espace, hors du temps et de la géographie, que se précise l'identité juive et que va pouvoir s'installer une relation revisitée avec Dieu, celle de la vie et de la communion.

Dans ce contexte, reste un mystère : pourquoi Mardochée, le juif emblématique du récit et le grand vainqueur, ne participe-t-il à aucun des banquets du livre d'*Esther* ? La *divine providence* ne se laisse définitivement pas enfermer, fût-ce dans un banquet.

Détail d'*Esther* avec Assuérus et Haman (Diana Mantuana d'après Jules Romain, Rome, vers 1660, Rijksmuseum, Amsterdam (CC0 1.0)).

(27) J.-D. Macchi, 'Le livre d'*Esther* : écrire une histoire perse comme un Grec', dans D. Doré (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?*, XXI^e congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Issy-les-Moulineaux 2005), Cerf (Lectio Divina, 215), 2007, pp.197-226.

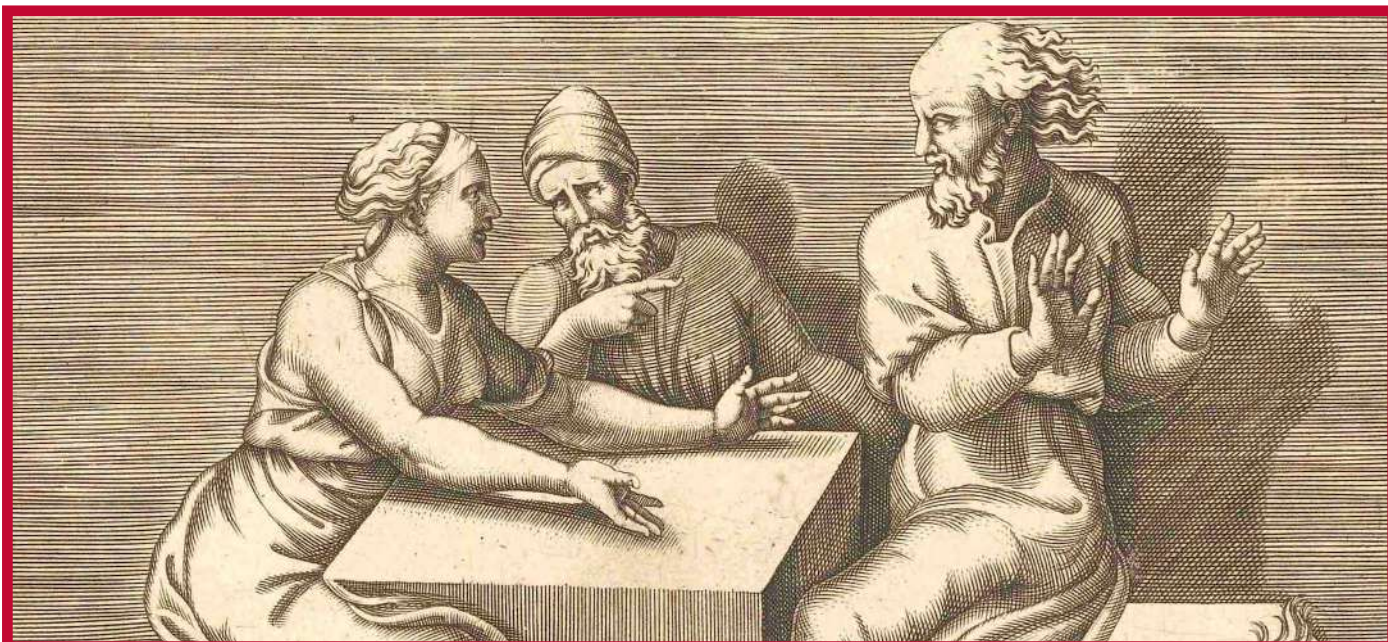
(28) Hérodote, *L'Enquête*, 7, 118-119 ; 9,82

(29) Hérodote, *L'Enquête*, 1,133 ; 3,34 ; 5,18. (30) C'est tout l'enjeu du *Banquet* de Platon et de nombreuses autres œuvres grecques.

(31) Macchi, *Le livre d'*Esther**, *op.cit.*, pp.53-54.

(32) Pour une étude comparée des banquets de la Grèce classique, de la cité hellénistique et de l'empire perse, ainsi qu'une étude de l'aspect honorifique et inégalitaire des banquets perses et hellénistiques, cf. Macchi, 'Pratiques et tabous', *op.cit.*, pp.229-241 ; J.-D. Macchi, 'L'identité judéenne au banquet. Le défi de la commensalité à l'époque hellénistique selon le livre d'*Esther*', dans O. Artus et J. Ferry (éd.), *L'identité dans l'écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Cerf (Lectio Divina, 228), 2009, pp.227-260.

(33) Lefebvre, *Le vin*, *op.cit.*, pp.15-16.



Le songe de Mardochée, une relecture apocalyptique du livre d'Esther

Lionel Thébaud

(1) Le texte grec du livre d'Esther est 70 % plus long que le texte hébreu. Six passages lui sont propres, et de style bien différent du texte hébreu.

On les nomme conventionnellement *additions grecques*. Ce terme n'est pas sans poser question : il suppose comme une évidence que le texte hébreu (massorétique) est plus ancien. Ce qui, en tout état de cause, reste à démontrer : l'histoire de la rédaction du texte est difficile à établir, et les deux versions pourraient être contemporaines.

(2) Notée A1.

(3) Notée A2.

(4) Collectif, 'Introduction au livre d'Esther (grec)', dans *Traduction Œcuménique de la Bible, édition intégrale, Ancien Testament*, Cerf/Les Bergers et les Mages, 1975, p.44.

(5) *Op.cit.*, p. 1896.

(6) Artaxerxès a régné sur la Perse de 465 à 424.

Le songe de Mardochée fait partie des additions grecques au livre d'Esther. Dans ce récit, Mardochée fait un rêve où deux bêtes monstrueuses s'affrontent, provoquant le chaos. La nation crie vers Dieu, et ce dernier intervient. Il s'agit d'un rêve prémoniteur, qui annonce ce qui va arriver dans la suite du livre.

La version grecque du livre d'Esther contient ainsi six additions (numérotées de A à F) par rapport à la version établie par les Massorètes (1). La première addition (A) comporte deux parties : le songe de Mardochée (A:1-11 (2)) et le complot (A:12-17 (3)). Le songe (A1) et l'interprétation du songe (F) forment l'encadrement du récit, ce qui invite à relire le roman d'Esther à l'aune de ces indices théologiques dont la symbolique est apocalyptique. Les additions seraient ainsi les témoins de la relecture théologique d'un récit d'origine profane : la mention de Dieu est absente du texte massorétique (TM), mais fortement présente dans les additions grecques.

Le personnage de Mardochée est présenté comme travaillant à la cour de Suse. Il fait un songe, dans lequel interviennent deux dragons qui sont préparés au combat. Suite à ce songe, Mardochée déjoue un complot contre le roi, ce qui provoque la haine d'Haman contre les Juifs. Esther n'est pas évoquée dans cette addition.

1. Analyse critique de A

L'addition A contient 17 versets dans la Septante (LXX), 18 dans la recension lucianienne (L) et 11 dans la Vetus Latina (VL). Elle est numérotée A:1-18.

L'addition A comporte des hébraïsmes. Le texte pourrait être la traduction d'un original sémitique, et son contenu apocalyptique situerait cette addition au cours du 2^e siècle avant notre ère. Mais plutôt que de lui soupçonner une origine en langue hébraïque, on doit admettre qu'il pourrait « aussi être le fruit d'une volonté délibérée de son auteur. A [pourrait] être [une imitation] de textes traduits plutôt que de véritables traductions » (4). Il semble difficile de trancher cette question de manière définitive. On note par ailleurs « quelques distorsions [entre le récit du rêve de Mardochée et d'autres passages du livre] (des contradictions : cf. A:16 et 6,3 ; des doublets : cf. A:1-3 et 2,5-6, A:12-16 et 2,21-23) » (5).

Concentrons maintenant notre analyse sur A1, à savoir les versets 1-11, qui évoquent spécifiquement le songe de Mardochée.

1. La date du récit

La manière dont le récit date le rêve de Mardochée diffère selon les sources :

- LXX le situe au 1^{er} Nisan de la deuxième année du règne d'Artaxerxès le Grand (6) ;
- L le situe le 1^{er} Adar-Nisan (*idem*) de la deuxième année du règne d'Assuéros le Grand (7) ;
- VL le situe au début du mois de Nisan (*idem*) de la deuxième année du règne d'Artaxerxès le grand roi.

2. La généalogie de Mardochée

Si l'on compare les trois noms donnés pour la généalogie de Mardochée (A:1 et 2,5), nous trouvons là aussi quelques différences entre les trois versions : laïr dans le TM est translittéré *lairois* dans la LXX et *laeiros* dans L ; Shimeï par *Semeios* dans LXX et L ; Kish par *Kisaïos* dans LXX et L. Deux manuscrits de L remplacent Kish par Ésaïe, ce qui serait « peut-être la trace d'une ancienne tradition juive qui faisait descendre Mardochée du prophète » (8).

La généalogie de Mardochée présente en outre des similitudes avec celle de Saül. Mardochée est décrit comme faisant partie de la tribu de Benjamin (A:1). On retrouve un personnage nommé Kish en 1 Samuel 9,1 : c'est le père de Saül. En 2 Samuel 16,5, un certain Shimeï, qui entre en conflit avec David, est décrit comme faisant partie du clan de Saül, et en 2 Samuel 19,17 comme faisant partie de la tribu de Benjamin. Si l'on prend en compte qu'en Esther 3,1, il est mentionné qu'Haman descend d'Agag (qui était un ennemi de Saül), on peut émettre l'hypothèse que notre récit fait appel aux grands récits antérieurs mettant en scène la lutte des Judéens contre leurs ennemis.

3. Mardochée à la cour : fonctions

On note que les versions grecques donnent à Mardochée une fonction aulique (c'est-à-dire à la cour) différente de la version du TM : l'hébreu fait de Mardochée un fonctionnaire « assis à la porte du roi » (Esther 2,21 ;

L'addition A dans les recensions L et VL

	Omissions par rapport à LXX	Ajouts par rapport à LXX
L	A:2 : présentation de Mardochée	A:16-18 : fonction de Mardochée, don d'Haman à Mardochée par le roi
VL	A:1 : datation du récit, début de la présentation de Mardochée A:3-4 : présentation de Mardochée A:12-17 : complot	

5,13 ; 6,12) tandis qu'en A:2 (présentation de Mardochée dans la LXX) le texte grec indique qu'il « *servait à la cour du roi* ». On voit donc comment le texte grec déplace la fonction de Mardochée : de celui qui siège à la porte, Mardochée devient un fonctionnaire de la cour du roi. La glose de L sur ce passage nous semble intéressante : elle paraît chercher à harmoniser les deux versions (texte grec et TM), en indiquant que le rôle de Mardochée est de « *garder soigneusement toutes les portes (thurai)* ».

4. L'âge de Mardochée

Le texte dit que Mardochée « *faisait partie de ceux que Nabuchodonosor, roi de Babylone, avait déportés de Jérusalem avec Jékhoïas, le roi de Judée* ». Cette indication ferait de Mardochée un homme d'environ 150 ans au moment du songe selon les indications chronologiques de la LXX. Plutôt que sur cet âge invraisemblable, le texte nous semble vouloir insister sur l'appartenance de Mardochée à la « *communauté des déportés* » (9).

5. Mardochée « le Grand »

LXX emploie le terme *mégas* (grand) pour qualifier Mardochée.

« Sans doute ressenti comme un titre de la cour perse, [ce terme] paraît également choisi par analogie avec A:5, où il qualifie les deux dragons. Ceci est une anticipation sur l'interprétation du rêve proposée en F:4. Dans les 17 versets de A, dont il constitue un motif majeur dans L, cet adjectif affecte successivement Mardochée, les dragons, un bouleversement et le fleuve : c'est peut-être une façon, sinon de les assimiler les uns aux autres, du moins de mettre sur un même plan tous les événements du rêve et de les relier à la réalité du rêveur. » (10)

Ainsi, la répétition du terme *grand* a un effet de figure littéraire permettant de comparer des êtres et des événements fantastiques à Mardochée. L'importance de ce dernier est ainsi soulignée.

6. Les « dragons »

Le terme grec *drákōn* (serpent, dragon) dans le texte grec de la Bible recouvre six termes hébreux différents dans le TM (11). Il désigne aussi le serpent géant dans l'épisode de Bel et le dragon (Daniel grec, chapitre 14). Les dragons dans la version grecque d'*Esther* désignent des animaux surnaturels. Une interprétation (par le texte lui-même) les identifie aux deux eunuques, mais F indique une autre interprétation : il s'agirait en fait de Mardochée (12) et Haman. Plusieurs traditions font état d'un combat entre deux monstres (en général le *Behemoth* et le *Leviathan*) dans un contexte apocalyptique.

2. Réception de A1

Flavius Josèphe et Origène ne font pas mention du songe de Mardochée. L'index du Nestlé-Aland du Nouveau Testament mentionne une citation de A:4 (LXX : « *voix et trouble, tonnerre et séisme* » ; L : « *une voix et le hurlement d'un trouble, tonnerre et séisme* » ; VL : « *voix, tumulte et coup de tonnerre* ») en Apocalypse 4,5 : « *éclairs, voix et tonnerre* ». Cependant la formule qui associe la voix à l'orage n'apparaît nulle

part ailleurs dans la Bible grecque. L'expression est employée dans l'Apocalypse pour désigner les phénomènes qui sortent du trône divin. Elle pourrait être l'indice « *d'une ébauche d'interprétation eschatologique du songe de Mardochée* » par l'auteur de l'Apocalypse (13), sans pour autant être une citation avérée de l'addition grecque d'*Esther*.

Conclusion

L'histoire de la rédaction du livre d'*Esther* est complexe. Il est généralement admis que les différences qui existent entre le texte grec et le texte massorétique tendent à montrer que le texte grec tire son origine d'un texte hébreu antérieur au TM (14). Si l'on accepte cette hypothèse, on ignore cependant les circonstances et la datation de la traduction du livre d'*Esther* en grec, mais on peut raisonnablement supposer qu'elle n'a pas été réalisée avant le 2^e siècle avant notre ère. L'addition A1 provoque quelques remaniements du récit, au risque de brouiller sa cohérence. Il s'agit de donner au récit une coloration apocalyptique, genre qui se développe dans les communautés juives au tournant de notre ère. Néanmoins, la tradition rabbinique ne fait jamais référence au texte grec d'*Esther*, sans doute en réaction à l'utilisation des LXX par les communautés chrétiennes.

Le livre d'*Esther* semble ne pas avoir eu beaucoup d'écho dans le christianisme ancien : les Pères de l'Église font peu référence au livre d'*Esther*, et ne commentent pas les additions grecques (cf. l'article de J.-D. Macchi dans ce même numéro). Plus tard, lorsque la littérature chrétienne commence à s'intéresser au livre d'*Esther*, elle s'appuie sur sa version massorétique. Ce désintérêt pour la version grecque d'*Esther* et ses additions est d'autant plus étonnant que la littérature chrétienne se réfère par ailleurs préférentiellement à la LXX pour les autres livres de l'Ancien Testament.

**Mardochée
et les deux eunuques
(Hans Collaert, Anvers,
1579/85, Rijksmuseum,
Amsterdam (CC0 1.0)).**



(7) Ce nom est sans doute la transcription grecque de l'hébreu *Ahashwérosch* que l'on trouve dans le TM, nom que l'on traduit par Xerxès. Xerxès a régné sur la Perse de 485 à 465 avant notre ère.

(8) C. Cavalier, *Esther*, Cerf (La Bible d'Alexandrie, 12), p.131.

(9) Selon J.-D. Macchi, *Le livre d'Esther* (CAT, 14^e), Labor et Fides, 2016, p.515 : « *D'un point de vue chronologique, il est invraisemblable que Mardochée ait été déporté par Nabuchodonosor, car si tel avait été le cas, il aurait eu au minimum plus de 130 ans sous Artaxerxès. La formulation grecque peut cependant être comprise dans le sens que Mardochée est membre de la communauté des déportés.* ».

(10) Cavalier, *Esther*, op.cit., p.132.

(11) « *kepir, liviyātān, nāhāsh, 'atōd, pētēn, tan ou tanīn, qu'on traduit respectivement par 'lionceau', 'Leviathan', 'serpent', 'bouc', 'aspic', 'chacal' et 'crocodile'* », *ibid.*, p.134.

(12) Il s'agirait dans ce cas de la seule attestation d'un bon dragon dans la Bible.

(13) Cavalier, *Esther*, op.cit., p. 125.

(14) Appelé Texte Alpha (TA).

Le livre d'Esther et le rire

Madalina Vartejeanu-Joubert

« Nous sommes des bouffons, et nous égayons les personnes déprimées. Ou encore, lorsque nous voyons deux personnes qui se disputent, nous nous efforçons de faire la paix. »

Le livre d'Esther est l'histoire d'un personnage qui se sacrifie pour sauver son peuple.

Esther, née dans la tribu de Benjamin, abandonne son corps en épousant Ahashvérosh, roi de Perse, afin de faire annuler le décret d'extermination des Juifs promulgué à l'instigation du fourbe conseiller royal, Haman. Ce dernier finit par être pendu à la potence qu'il avait lui-même érigée pour Mordechaï, le tuteur d'Esther, lequel avait lui-même conçu ce stratagème pour le salut des Juifs.

Martyrologie ou farce ?

Faut-il plaindre l'aliénation d'Esther ou rire du retournement de sort qui frappe Haman ? Est-ce la sagesse de la femme ou l'intervention divine qui a procuré aux Juifs leur salut ? La tradition juive ne parvient pas à donner une réponse univoque à cette question. Cette ambivalence se retrouve dans le judaïsme tant sur le plan de l'institution rituelle que sur celui du commentaire du texte.

Mais *Esther* n'est pas seulement une relation d'événements bibliques. Il donne lieu en effet, dans le cadre de la fête de Pourim qui y renvoie, à un débordement d'allégresse et d'excès que l'on pourrait presque qualifier

de baroque : carnaval, ivresse, performances populaires – *Purim-Spiel* – dont le but est de se gausser de l'ignominieux Haman. Pourim, c'est David paré en clown et se moquant de Goliath ... C'est le rite sans solennité.

Entre le texte et le rituel, entre le savant et le populaire, opère une dialectique des plus intéressantes. Les interprétations sérieuses voire graves d'*Esther* ne manquent pas dans les textes, depuis le Talmud et le midrash ancien jusqu'aux autorités du 19^e siècle comme Malbim et bien au-delà. Pour autant, les réponses apportées à des questions fondamentales – le rôle de la femme, l'acceptabilité de la transgression, le libre-arbitre, les institutions politiques et les régimes de gouvernance – n'annulent aucunement l'injonction à l'allégresse qui tire son origine du texte biblique. Des farces de Pourim font même l'objet d'écritures très raffinées, tant en milieu ashkénaze que sépharade.

Le dilemme existentiel livré dans le récit de la reine Esther est diversement résolu par les rabbins selon leur époque. Dans le Talmud, Esther est vue comme une incarnation du « *sol fondamental du monde* » (*qarqa' olam*), autrement dit une entité neutre dont la qualité n'est pas affectée par un mariage transgressif (Sanhedrin 74b). Au Moyen Âge cette même métaphore minérale est reprise dans la pensée cabalistique, au 15^e siècle chez un Abraham Saba, par exemple, pour conférer une connotation mystique au corps et à la personne d'Esther. Elle est ainsi la personnification à la fois d'une réalité cosmique, la terre, et d'une réalité ethnique, Israël (1). Au 19^e siècle, en plein débat sur la modernité, Malbim, autorité rabbinique défendant l'intégrité de la tradition, met en lumière une autre coloration du livre et de la figure d'Esther : en plus de démontrer l'influence délétère pour le judaïsme des « *conseillers du roi* » – comme Haman –, les événements contés dans le livre d'*Esther* mettent en lumière aussi le libre arbitre de celle

Détail du *Triomphe de Mardochee* (Rembrandt, Amsterdam, vers 1641, Rijksmuseum, Amsterdam (CC0 1.0)).



qui, méditant en « *son être en soi* », prend de plein gré la décision de servir d'instrument à la volonté divine. Esther n'est plus un être éminemment passif mais quelqu'un qui assume de manière rationnelle ce caractère instrumental (2).

Nombreux sont les aspects du personnage d'Esther qui ébranlent la cohérence halachique et conceptuelle du judaïsme ; pourtant elle est devenue un monument mémoriel. La tradition juive s'attelle sans cesse à trouver des justifications convaincantes de cet héritage.

En face, le personnage d'Haman s'appréhende beaucoup plus facilement : il est, sans discussion possible, le méchant, le persécuteur, le descendant d'Amaleq. Et le méchant est vaincu en se faisant prendre à son propre jeu : la farce est là.

La joie de Pourim fait déjà partie du récit biblique : « *allégresse, joie, festin, fête* » (*Esther* 8,17 ; 9,19). Il y a là un rire de libération, un rire moqueur mais aussi un rire de vengeance. Directement inspirée par le texte biblique, la *halacha* fera de cette joie une *mitsva*, un commandement. Le déguisement et l'ivresse – car le festin devrait conduire à ne plus distinguer, *adloyada*, entre le bon Mordechaï et le méchant Haman – figurent parmi les modalités permettant d'accomplir ce commandement. Dans le *yshuv* et après la création de l'État d'Israël, notamment à Tel Aviv, *adloyada* a donné son nom à la parade humoristique organisée à l'occasion de Pourim. Appelée par Kalonymos ben Kalonymos « *nuit des ivrognes* », *leil shikkorim*, dans son *Massekhet Pourim* (environ 1319), cette fête est le pendant parodique de la libération pascale (3).

Le comique est également présent dans la tradition, elle aussi populaire et savante, du *Purim-Spiel*, dramatisation du livre d'*Esther* allant de la satire au burlesque. Chaque

communauté met en scène sa propre version, ce qui aboutit de nos jours à un corpus d'exemples impressionnant. Un certain nombre de textes anciens nous renseigne sur la richesse et la vivacité de cette tradition. Pensons ici au roman judéo-provençal de Crescas de Caylar (14^e siècle), au *Jeu d'Assuérus* (1697) (4) et à la *Tragediou de la Reine Esther* de Mardochee Astruc (1774) (5).

Tout comme la transgression maritale d'Esther, le rire de Pourim représente une difficulté exégétique. L'injonction carnavalesque, avec tout ce que cela comporte de renversement symbolique, ne va pas de soi. Dans le Talmud par exemple, le fait que les comiques aient une part dans le « *monde à venir* » étonne Rabbi Beroka. L'explication nous est donnée dans Taanit 22a de la manière suivante :

« Nous sommes des bouffons, et nous égayons les personnes déprimées. Ou encore, lorsque nous voyons deux personnes qui se disputent, nous nous efforçons de faire la paix. »

De nos jours, le dépliant pour la fête de Pourim de l'association Ohel Itshak fait état du même sentiment : « *Surprise : le rire rapproche l'homme de son Créateur !* » Et de poursuivre :

« C'est la propriété exclusive du rire et de l'humeur joyeuse aux yeux de la Torah : tu es joyeux, tu as envie d'accomplir des choses, tu as des forces, tu te remplis d'énergie positive. Il ne reste plus qu'à tourner tous ces éléments positifs vers le Créateur ! Soyez un comique pour vous-même ! » (6)

Le retournement du sort dont font l'objet Mordéchaï et Haman constitue une éternelle source d'espoir que le martyr finira par s'effacer au profit de la plaisanterie.

Y aurait-il une raison de ne pas rire ?

(1) B. Walfish, *Esther in Medieval Garb: Jewish Interpretation of the Book of Esther in the Middle Ages*, SUNY Press, 1983.

(2) M. Vartejanu-Joubert, 'La vision politique de Malbim telle qu'elle ressort de son commentaire au livre d'Esther', dans *Id.* (éd.), *Minorités religieuses dans le Sud-Est européen. Actes du XIII^e Congrès international d'Études Sud-Est Européennes*, Bucarest, 2-7 septembre 2019, Istros, 2020, pp.119-152.

(3) E. Benaim-Ouaknine, 'Pouvoir libérateur du vin et ivresse du texte', dans *Médiévales* 22-23 (1992), pp.163-172.

(4) Traduit par N. Weinstock sous le titre *Se rire du destin. Farce pour Pourim*, Avant-Propos, 2016.

(5) N. Weinstock, *Le livre d'Esther dans la tradition occitane judéo-comtadine*, IEO Editions, 2018.

(6) *Pourim*, Ohel Itshak.

Bal masqué à l'occasion de la fête juive de Pourim (Caspar Jacobsz d'après Pieter Wagenaar, Amsterdam, 1780, Rijksmuseum, Amsterdam (CC0 1.0)).





Affiche d'*Esther* en mai 1732.

(1) « *There will be no Action on the Stage, but the House will be fitted up in a decent Manner.* » *The Daily Journal*, n°3533, 2 mai 1732.

(2) « *This Oratoria (sic) or religious Opera is exceeding fine, and the Company were highly pleased, some of the Parts being well performed.* », *Manuscripts of the Earl of Egmont : Diary of Viscount Percival afterwards First Earl of Egmont*, 23 février 1732, Volume 1, 1730-1733, His Majesty's Stationery Office, 1920, p. 225.

(3) Traducteur et poète, Samuel Humphrey (environ 1697-1738) a collaboré avec Haendel pour les livrets d'*Esther*, *Deborah* et *Ataliah*.

(4) D'après Charles Burney : « *D' Gibson, then Bishop of London, would not grant Permission for its being represented on that Stage [i.e. Opera-house in the Hay-Market], even with Books in the Children's Hands. M^r Handel (...) had it performed at the Theatre (...) but in Still Life.* », Ch. Burney, *A General History of Music, from the Earliest Ages to the Present Period*, Payne, 1776-89, p.622. Voir aussi J. Richard, 'Esther, Deborah, Ataliah : l'oratorio haendelien, une découverte accidentelle ?', dans *XVII-XVIII, Revue de la Société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles* 38 (1994), p.65.

(6) J. Richard, 'Haendel et la Bible : mise en mots, mise en musique, mise en scène', dans *Anglophonia / Caliban* 11 (2002), p.140.

Esther de Haendel

Constance Luzzati

1. Naissance imprévue

Le 2 mai 1732, *The Sacred Story of Esther : An Oratorio in English* est créé au King's Theater de Londres. Il est spécifiquement annoncé que l'œuvre, composée précédemment mais révisée et augmentée pour l'occasion par Haendel, ne sera pas mise en scène : « *Il n'y aura pas de jeu théâtral sur la scène, mais les lieux seront arrangés d'une façon décente* » (1). La chose méritait en effet d'être précisée : deux mois plus tôt, *Esther* avait été représentée pour l'anniversaire du compositeur, par des chanteurs-acteurs, comme à l'opéra, dans une taverne fameuse pour ses représentations musicales, The Crown and Anchor Tavern. L'œuvre était pourtant déjà qualifiée de drame sacré et d'oratorio, genre qui dans les autres pays n'avait pas pour habitude d'être théâtralisé. Les quelques commentaires que suscitent ces représentations en cercle restreint les 23 février, 1^{er} et 3 mars sont élogieux : « *L'oratorio ou opéra religieux est particulièrement réussi, et l'audience en a été très heureuse ; certaines parties étant bien interprétées* » (2).

Entre la représentation de la taverne et celle du théâtre du roi, Haendel remanie le texte avec l'aide de Humphreys (3), le faisant passer du format opéra en trois actes à un format moins connoté en six scènes, et il lui ajoute une dizaine d'airs sélectionnés dans des œuvres antérieures. Il n'est pas certain que l'absence de représentation théâtrale soit le fait du compositeur : l'évêque de Londres y avait mis son veto (4). Choisir d'appeler l'œuvre *Esther* n'imposait pas le même cahier des charges que de l'appeler *Xerxès* ou *Assuérus*, roi de Perse et protagoniste principal de la même histoire : *Esther* renvoie pour le public anglais du 18^e siècle directement au livre biblique, tandis que *Xerxès* fait référence à une histoire perse exotique.

Ce premier oratorio anglais est donc presque le fruit du hasard : un ami de Haendel ressort en 1732 une vieille partition de 1720, *masque* (5) composé pour le duc de Chandos intitulé *Haman and Mordecai* et la fait jouer, dans une taverne, pour l'anniversaire du compositeur (6). La représentation plaît, la partition est piratée, mais Haendel reprend la main et retouche rapidement l'œuvre pour sa représentation dans le cadre très institutionnalisé du King's Theatre. À la première écoute, rien de ce hasard n'est perceptible dans ce premier oratorio anglais : il contient déjà en germe tous les *ingrédients* qui feront le succès des oratorios plus tardifs du compositeur, avec airs virtuoses à l'italienne en langue anglaise, et surtout grands chœurs, qui deviendront la signature musicale du genre.



2. Copieux millefeuille

L'oratorio de Haendel n'a que bien peu en commun avec le texte biblique, sinon peut-être en ce qui concerne l'histoire complexe de son élaboration. Le livre biblique d'*Esther* n'est pas un cas particulier en la matière, mais il est suffisamment récent pour que les différentes versions du texte parvenues jusqu'à nous l'attestent. La version grecque de la Septante est si différente de la version hébraïque, avec six grands ajouts, qu'elle est traduite séparément dans la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). Une autre version grecque, dite *alpha*, présente les mêmes ajouts que la Septante, mais les parties communes semblent se fonder sur une version hébraïque du texte plus ancienne que la version massorétique dont nous disposons. La vieille version latine présente elle aussi des variantes intéressantes. On suppose par ailleurs que le texte hébreu avait été construit à partir de trois récits plus anciens. En bref, si l'on pense désormais que la version hébraïque finale provient d'un milieu juif très hellénisé, probablement à Alexandrie pendant la période hellénistique, on sait aussi que ce récit comporte un nombre de strates conséquent, et que son histoire rédactionnelle est composite (7).

La multiplicité des étapes d'élaboration de l'ouvrage de Haendel avant sa création du 2 mai 1732 est naturellement plus facile à établir, tant pour ce qui concerne le texte que pour ce qui concerne la musique. Le texte provient de la tragédie que Racine avait écrite pour les Demoiselles de Saint-Cyr en 1689, fondée sur la traduction du texte de la Septante. Elle diffère des œuvres précédentes du dramaturge par sa destination, sa forme (trois actes au lieu de cinq), la présence de chœurs et de scènes chantées composées par Jean-Baptiste Moreau. La musique est donc intimement liée au premier état textuel de l'œuvre. Cette tragédie a par la suite été traduite en anglais en 1715 par Thomas Brereton, qui l'imaginait toujours avec musique (8). Il en a largement modifié la teneur, avec des additions textuelles sensibles, au pathos appuyé. À peine quelques années plus tard, plusieurs librettistes, probablement Pope et Arbuthnot, reprennent le texte de Brereton, lui imposent de larges coupes et y insèrent des citations bibliques, pour aboutir à un livret très bref de 200 vers. En 1732, c'est probablement Humphreys, qui sera le librettiste des oratorios suivants de Haendel (*Athalia* et *Deborah*), qui aménage à nouveau le texte, cette fois en l'étoffant (9).

On aurait pu imaginer que la composition musicale avait suivi un chemin plus linéaire que le millefeuille textuel : il n'en est rien. L'époque est, en musique, à la citation et au réemploi d'œuvres antérieures ou d'œuvres d'autrui : Bach et Vivaldi sont pour cela aussi célèbres que Haendel. L'exemple le plus fameux concerne les concertos de Bach, qui pour une part transcrivent des œuvres qu'il avait précédemment écrites pour un autre effectif, ou des œuvres d'un autre compositeur (par exemple Vivaldi (10)), et pour l'autre part sont réutilisés dans des cantates (11), sans que cela influence l'interprétation du sens de la cantate. Pour cette raison, la notion d'intertextualité dans les cas de réemploi est à manier avec précaution. Dans *Esther*, la majorité des nombreux emprunts proviennent d'œuvres religieuses,



Page 26 :
Anna Maria Strada, créatrice du rôle titre d'*Esther* en 1732 (John Verelst, Londres, vers 1732).
Ci-contre, Francesco Bernardi dit Il Senesino (le Siennois), créateur du rôle d'Assuérus dans *Esther* en 1732 (Alexander van Haecken d'après Thomas Hudson, Londres, 1735, Rijksmuseum, Amsterdam (CC0 1.0))

Ce premier oratorio anglais est donc presque le fruit du hasard : un ami de Haendel ressort en 1732 une vieille partition de 1720 (...) et la fait jouer, dans une taverne, pour l'anniversaire du compositeur. La représentation plaît, la partition est piratée, mais Haendel reprend la main et retouche rapidement l'œuvre pour sa représentation dans le cadre très institutionnalisé du King's Theatre. À la première écoute, rien de ce hasard n'est perceptible dans ce premier oratorio anglais : il contient déjà en germe tous les ingrédients qui feront le succès des oratorios plus tardifs du compositeur.

(7) Cf. J.-D. Macchi, 'Le livre d'Esther : écrire une histoire perse comme un Grec', dans D. Doré (éd.), *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?*, XXI^e congrès de l'association catholique française pour l'étude de la Bible (Issy-les-Moulineaux 2005), Cerf (Lectio Divina, 215), 2007, pp.197-226. Voir également, du même auteur, le [premier article](#) de ce cahier pp.4-9.

(8) Thomas Brereton, *Esther ; or Faith Triumphant. A Sacred Tragedy*, Tonson, 1715.

(9) Cf. P. Degott, 'De Racine à Haendel : les tribulations d'Esther', dans XVII-XVIII. *Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII^e et XVIII^e siècles* 52 (2001), pp.35-50.

(10) Des œuvres de Vivaldi, Bach a tiré huit concertos pour clavecin seul, trois pour orgue, et un pour quatre clavecins et cordes, issus des concertos pour violon du vénitien, principalement l'*Estro armonico* et la *Stravaganza*.

(11) Le Concerto brandebourgeois n°1 est ainsi en lien avec les cantates BWV 208, BWV 52 *Falsche Welt* et BWV 207 *Vereinigte Zwietracht*, le n°3 avec la cantate BWV 174 *Ich liebe den Höchsten von ganzem Gemüte*, et le n°6 avec la cantate BWV 1051. Le concerto pour clavecin en ré mineur BWV 1052 est repris dans la cantate BWV 146, *Wir müssen durch viel Trübsal* et dans la cantate BWV 188 *Ich habe meine Zuversicht* ; le concerto pour clavecin en mi majeur BWV 1052 dans la cantate BWV 169 *Gott soll allein mein Herze haben* et dans la cantate BWV 49 *Ich geh und suche mit Verlangen*, etc.

(12) Pierre Campson, *Tragoedia Esther*, 1563 ; Pierre Mainfray, *La Belle Hester, tragédie françoise tirée de la Sainte Bible*, 1612 ; Ansaldo Ceba, *La Reina Esther*, 1615 ; Leon Rossi, *La reina Esther, sacra rappresentazione*, 1618 ; Pierre du Ryer, *Esther : tragédie*, 1644 ; Jean Desmarets de Saint-Sorlin, *Esther, poème héroïque*, 1670.

(13) Marc-Antoine Charpentier, *Historia Esther*, 1677-1680.

(14) Alessandro Stradella, *Ester, liberatrice del popolo ebreo*, 1673.

(15) Elisabeth Jacquet de la Guerre, *Cantates françoises sur des sujets tirez de l'écriture*, 1708.

(16) Francesco Domenico Clementi, *Esther. Melodrama*, 1710.

(17) « Senesino and Bertolli made rare Work with the English Tongue you would have sworn it had been Welch; I would have wish'd it Italian, that they might have sung with more Ease to themselves, since, but for the Name of English, it might as well have been Hebrew. »

(Senesino et Bertolli ont fait un travail rare avec la langue anglaise : vous auriez juré que c'était du gallois ! J'aurais préféré qu'ils chantent en italien, au moins pour eux-mêmes, étant donné que leur anglais ressemble à de l'hébreu), pamphlet anonyme *See and Seem Blind*.

c'est à dire d'*antheims* initialement composés pour la liturgie anglicane, comme le célèbre *Zadok the priest*, ou de la *Brookes Passion*, texte luthérien mis en musique par nombre de compositeurs germaniques, dont Haendel. Les emprunts à sa Passion donnent à penser : le très beau duo d'amour entre Assuérus et Esther, où les dissonances sonnent comme des caresses, provient d'un duo entre Marie et Jésus devant son chemin de croix, tandis qu'Haman, le *méchant* de l'histoire, emprunte un air de haine et un air de remords à Judas, mais aussi l'air de Jésus au Mont des Oliviers.

3. Quelques siècles de tribulations

L'interprétation théologique des citations musicales suscite beaucoup d'interrogations, et s'articule avec les questions d'interprétations plus politiques inhérentes à toute reprise du livre d'*Esther*. Texte fondateur pour la fête de Pourim dans le judaïsme, il a été mis sous le

« **L'oratorio ou opéra religieux est particulièrement réussi, et l'audience en a été très heureuse ; certaines parties étant bien interprétées** »
The Crown and Ancher Tavern (à droite) sur le Strand, en face de l'église St Clement Danes, vers 1800. C'est là qu'eut lieu la première d'*Esther* le 23 février 1732, pour les 47 ans de Haendel.

boisseau pendant quinze siècles de christianisme, avant de connaître un nouvel engouement à l'époque de la Réforme. Il devenait alors possible de le considérer non plus comme un texte nationaliste juif, mais comme un texte susceptible de permettre l'identification d'une minorité opprimée. On publie alors des commentaires du livre d'*Esther*, puis des tragédies (Campson, Mainfray, Ceba, Rossi, Ryer, Desmarets de Saint Sorlin (12)) qui ne sont plus l'apanage des protestants. Les compositeurs se saisissent de la thématique : Charpentier (13) peu avant Moreau pour Racine, Stradella (14), Jacquet de la Guerre (15), Clementi (16), puis Haendel, et d'autres après lui. La question de la charge politique et théologique est plus ou moins pertinente selon les auteurs et les cadres dans lesquels ils évoluent : si elle se pose pour Racine dans le contexte des tensions entre Port-Royal et Louis XIV, elle est moins fondamentale pour Stradella, dont presque tous les oratorios religieux ont pour centre des héroïnes fortes ou sulfureuses (Esther, Salomé dans *San Giovanni Battista*, Suzanne).

On peut se demander si, dans le cas de Haendel, ce n'est pas le côté exotique de l'histoire qui a influencé son choix davantage que son caractère sacré. En effet, l'*opera seria* de l'époque raffole d'intrigues nouées à la cour d'un roi de Perse, et fait monter des *Serse*, *Artaserse*, *Mitridate* ou *Semiramide* par centaines sur les planches. Probablement saisi par le succès de son œuvre, Haendel reproduit les mêmes recettes pour *Athalia* et *Deborah*. Abandonnant progressivement les coûteux chanteurs italiens qui prononcent si mal l'anglais qu'ils le font ressembler à du gallois (17), et fort de ces succès, il y trouve également un modèle économique plus solide que celui de l'opéra. Par ailleurs, la liberté esthétique d'un genre neuf est bien plus grande que celle d'un genre aussi codifié que celui de l'*opera seria*. Ce dernier s'attache aux destins individuels, qui y deviennent le paradigme de passions universalisables, mais pas au destin des peuples. Dans l'oratorio, Haendel associe à l'expression de ces passions via toutes les possibilités de la voix humaine soliste, ce que permettent les voix associées et superposées des chœurs, qui se font les hérauts du destin des peuples.

L'histoire de l'oratorio anglais débute donc avec *Esther*. Le devenir des mises en musique d'*Esther* n'est par ailleurs pas achevé avec l'oratorio de Haendel : Dittersdorf et Loewe, entre autres, y reviendront. Enfin, la version racino-haendelienne elle-même n'a pas achevé sa destinée. Quelques couches supplémentaires viennent s'agréger à ce millefeuille savoureux, lorsqu'un rabbin de Mantoue traduit le livret de l'oratorio de Haendel en hébreu à l'occasion de la fête de Pourim, pour le faire jouer avec la musique du compositeur anglo-allemand. En 1774, l'ultime strate est apposée par Lidarti, qui compose une nouvelle musique pour le texte hébreu du livret anglais : une œuvre musicale nouvelle (Lidarti) sur le livret traduit d'une œuvre antérieure (Haendel), elle-même composée sur un livret traduit et réécrit, fondé sur une pièce de théâtre (Racine), inspirée du livre biblique. L'itinéraire de l'*Esther* en musique n'est probablement pas achevé, mais n'a d'ores et déjà presque rien à envier aux multiples couches rédactionnelles du texte biblique.



Esther en lecture augmentée, adapter la présentation des récits bibliques pour les plus âgés

David Veldhuizen

On consacre souvent, à juste titre, beaucoup de ressources pour permettre aux adultes de témoigner de leur foi auprès des plus jeunes. Pourtant, dans de nombreuses paroisses, en particulier luthéro-réformées, les enfants sont rares, alors que les aîné·e·s constituent les effectifs les plus importants. À Annonay (Ardèche), la communauté réformée gère avec une autre Église protestante de la ville un établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes (Ehpad). Dans cette maison de retraite comme dans beaucoup d'autres, la hausse de la dépendance des résidentes et résidents, et, généralement et corrélativement, une diminution de leurs capacités cognitives, rendent nécessaires une adaptation des activités traditionnellement proposées, y compris en matière spirituelle.

En 2018, Jean-Pierre Sternberger, bibliste, proposait aux groupes bibliques de la région Centre-Alpes-Rhône une lecture suivie du livre d'*Esther*. Ce livre m'a semblé particulièrement adapté à une expérimentation. J'ai donc créé, avec l'aide d'Andrée Pic, paroissienne, une *lecture augmentée d'Esther*, mobilisant différents sens de celles et ceux qui participent. Ce cycle de sept animations a été programmé à raison d'une par mois, dans le *grand salon* de l'établissement, le plus visible et le plus accessible. Quinze à vingt résidentes et résidents y ont pris part. Une semaine après chacune de ces séances, dans un salon plus isolé (donc à la fois plus adapté à une discussion, mais aussi moins ouvert), une étude biblique plus traditionnelle sur la même péricope était proposée aux personnes qui étaient intéressées : l'occasion d'explications plus complètes et d'un échange davantage centré sur le texte biblique. Ce temps rassemblait quatre à six résidentes et résidents.

Je vais d'abord décrire en quelques mots ce qui a été imaginé pour chaque partie du livre, avant d'esquisser un rapide bilan et quelques pistes de réflexion.

1. Un cycle de sept séquences

La première séance visait à planter le décor. J'ai projeté des cartes et des images de Suse (d'aujourd'hui et du site archéologique). J'ai aussi utilisé des frises chronologiques pour *situer* l'époque. Au Musée du Louvre sont conservées d'autres frises, celles qui ornaient le palais de Darius. Celle dite *des archers* a été reproduite en grand format (A2 environ) puis découpée en *bandelettes* suivant le tracé des briques. Les personnes participantes ont été invitées à reconstituer le puzzle, à *rebâtir* le palais achéménide (voir photo page suivante). Il a ensuite été accroché comme élément du décor pour les séances

suivantes. J'ai lu le premier extrait (*Esther* 1,1-21), et sollicité les réactions sur un des éléments de l'intrigue : la reine rebelle constitue-t-elle un exemple problématique pour tous les couples ? L'exagération à l'absurde suggère une part de farce dans l'histoire d'*Esther*.

Pour introduire le passage suivant (1,22–2,20), j'ai attiré l'attention des auditeurs et auditrices sur les banquets dans le livre d'*Esther*. Après lecture du texte, j'ai proposé de mener une enquête pour mieux connaître Esther. Des tableaux la représentant sont projetés, de toutes époques (Moyen Âge, Rembrandt, de Gelder, Chassériau, Long, Hastings, Wachtel, et des affiches de films), l'occasion de remarquer que les critères de beauté sont relatifs, liés aux époques et aux cultures, et d'énumérer ainsi les différentes informations sur la jeune femme appelée à remplacer Vashti sur le trône.

Esther vue par Andrea del Castagno (Florence, vers 1450, Galerie des Offices, Florence), Aert de Gelder (Dordrecht, 1685, Szépművészeti Múzeum, Budapest), Théodore Chassériau (Paris, 1841, Musée du Louvre, Paris), Edwin Long (Londres, 1878, National Gallery of Victoria, Melbourne).



La séquence suivante a abordé la péricope 2,21–3,15. J'ai donné lecture du passage jusqu'à 3,7, avant de faire un petit excursus sur les calendriers humains ; cela m'a permis de commenter le choix d'une date par le lancer de dés et l'étymologie de Pourim. J'ai terminé la lecture de la péricope. J'ai alors disposé, sans ordre, sur une grande table, une série d'objets culturels de différentes religions et confessions (le cas échéant, j'ai utilisé une photographie représentant l'un de ces objets). Parmi ces objets : une kippa, une menorah, un crucifix, une coupe de communion, un chapelet (musulman), un tapis de prière, des bols tibétains, un moulin à prières. Les personnes participantes ont ensuite été invitées à reconnaître ces objets, dont certains ont circulé de main en main. Si nécessaire, j'ai complété les informations au sujet de chacun d'eux. Ensemble, nous avons placé chaque accessoire sur une petite table avec le nom de la religion ou confession auquel il correspond. Au-delà des connaissances sur les différentes religions, j'ai souligné ce que nous venions de faire : une société plurielle, aux communautés entremêlées, a été *éclatée* en groupes distincts. Dans l'histoire de l'humanité, un tel processus a parfois été *pensé* et *ordonné* afin de réduire les solidarités et de fragiliser certains groupes ...





Tissu de jute
et tissu de soie.

Un sac de cendres et un sac en toile de jute, que j'ai fait circuler, ont été utilisés pour mettre en valeur le deuil de Mardochée, après avoir lu le passage 4, 1-3. J'ai ensuite partagé quelques informations sur le deuil dans le judaïsme. J'ai donné à entendre les versets 4 à 17 du chapitre 4 ; sollicitant l'aide de toutes et tous, nous avons identifié les différents éléments de l'intrigue. Après avoir lu 5, 1-4 et pour souligner le contraste avec la tenue de Mardochée, j'ai donné à toucher un carré de soie ; il symbolise les préparatifs vestimentaires de la reine. J'ai aussi montré un *bâton royal* préalablement élaboré, en poursuivant la lecture jusqu'au verset 8.

Pour le cinquième épisode, qui mettait en valeur l'inversion des situations de Haman et Mardochée entre 5, 5 et 8, 2, j'ai voulu rendre visible cette évolution et pour cela, j'ai utilisé une balance à deux plateaux. Devant chaque plateau, j'ai placé une figurine : Mardochée d'un côté, Haman de l'autre. Des poids (concrètement, des bouteilles d'eau ou de sable plus ou moins remplies sur lesquelles des pictogrammes symboliques ont été collés) sont posés du côté du parent d'Esther, qui commence *en bas* : sa position représente l'oubli du roi à son égard, son impossibilité d'accéder au palais, la menace qui pèse sur sa vie en tant que juif. Haman, lui, est *en haut* (avec des poids moins lestés que ceux de Mardochée) : premier ministre, accédant librement au palais, riche, et sans qu'aucune menace ne pèse sur lui. Au fur et à mesure de ma lecture, les poids changent de plateaux : ceux de Mardochée (sauf celui concernant la menace

sur sa vie) sont placés sur celui d'Haman et inversement. Le plateau de l'oncle d'Esther s'élève alors que celui de son adversaire descend.

En débutant la sixième séquence, j'ai rappelé que l'édit d'extermination à l'encontre des Juifs était resté en place, qu'il était radical et irrévocable : la situation semble bloquée. Pour mettre en valeur l'influence des outils et supports de communication sur ce qui est communiqué, j'ai montré une inscription dans du sable, puis sur un tableau blanc (ou une ardoise), et sur une seule feuille de papier. D'un seul geste, on peut revenir sur le message. Il n'en est pas de même pour un ordre définitif diffusé très largement. Pour cela, j'ai distribué plusieurs dizaines de papier dans l'assistance (à défaut de plaques de marbre gravées !) : la diffusion massive rend incertaine l'annulation de la consigne. J'ai ensuite demandé : pouvait-on imaginer des solutions pour déjouer le génocide ? J'ai alors lu 8, 3-14, qui présente la possibilité d'équilibrer les forces en présence. La fin du chapitre a été parcourue tout en observant des tableaux (projetés) représentant *le triomphe de Mardochée*.

J'ai commencé la dernière séance avec la lecture du chapitre 9, jusqu'au verset 19. Un temps de partage de réactions sur le dénouement a été proposé. J'ai alors lu les versets instituant la fête de Pourim, avant de décrire différents éléments de cette dernière. Pour cela, j'ai exposé un *portant* chargé de déguisements à côté de moi, tout en projetant des photos de défilés costumés

Des participants
reconstituent le puzzle
de la Frise des archers
(David Veldhuizen)



juifs à l'occasion de la fête. J'ai fait circuler des crécelles, puis ont été distribuées des assiettes en carton pliées en deux (représentant les paniers offerts aux nécessiteux) contenant des images d'une crécelle, d'un fruit, et de la pâtisserie Hamentaschen (*oreilles d'Haman*). De véritables Hamentaschen peuvent aussi avoir été préparées (idéalement par des résidentes ou résidents !) et être dégustées avec un jus de raisin pour symboliser les nombreux festins du récit. Enfin, l'animation est conclue par la lecture du chapitre 10.

Si la vue et l'ouïe ont encore été les plus sollicitées, j'ai aussi cherché à mobiliser lors de plusieurs de ces temps d'animation le toucher et dans une moindre mesure le goût (pour renforcer cet aspect et le caractère *comique de répétition* des banquets, une collation ou au moins un jus de fruit aurait pu être servi à chaque mention d'un festin). L'odorat n'est pas complètement absent si les Hamentaschen sont cuisinés sur place. Les personnes qui participaient ont aussi été impliquées à différentes occasions pour réagir ou essayer d'imaginer la suite de l'intrigue. Intuition confirmée : le livre d'*Esther* se prête mieux que d'autres à un tel exercice d'une histoire donnée à ressentir et à vivre sans dépendre exclusivement de la capacité des uns et des autres à tout distinguer d'un texte lu ou entendu. D'ailleurs, cette dimension multi-sensorielle et interactive présente une certaine familiarité avec les coutumes juives autour de la fête de Pourim !

2. Au-delà des Écritures

En prenant davantage de perspective et en échangeant avec d'autres personnes exerçant un ministère auprès des personnes âgées (1), une nécessité apparaît rapidement. L'attachement protestant au *Sola Scriptura* doit être revisité quand il est question du grand âge, quand les capacités de concentration sur un texte sont limitées. Faut-il à tout prix que le texte biblique soit donné à lire ou à entendre, que le texte imprimé soit au centre ? Dans quelle mesure n'est-il pas plus pertinent de permettre aux dynamiques des récits bibliques de se déployer dans l'environnement des aîné-e-s ? Autrement dit, quelles médiations mettre en place ?

Ce principe de médiations admis, il devient plus facile de chercher à mobiliser les différents sens de l'être humain. Une quête pertinente, car elle favorise les souvenirs, le relationnel, le déploiement de l'imaginaire. Par exemple, l'immersion dans l'intrigue est l'un des éléments de la méthode du bibliologue (2).

L'accent peut aussi être porté au maintien d'une autonomie, y compris ici sur le plan spirituel. C'est notamment avec ces objectifs que des outils d'abord pensés pour la catéchèse des plus jeunes peuvent être adaptés. La démarche *Godly Play* en constitue un exemple. Inspirée des travaux de Maria Montessori (beaucoup ignorent que la spiritualité fait partie intégrante des travaux de la pédagogue italienne, catholique) et de ses successeurs, développée par le pasteur Jerome W. Berryman aux États-Unis d'Amérique depuis les années 1970 (3), les narrations et les temps d'émerveillement de cette

(1) Je remercie Claire-Lise Oltz-Meyer qui a organisé en 2019 une formation dans le cadre de la Communion protestante luthéro-réformée sur le thème *Autour du grand-âge*. Je suis toujours là, ainsi que Claude Horviller (participant à ce stage), qui ont bien voulu répondre à mes questions. Ma reconnaissance va également aux membres du réseau franco-suisse d'échange d'expériences autour de l'utilisation de *Godly Play* auprès des personnes âgées, coordonné par Florence Auvergne-Abrie ; ainsi qu'aux personnes ayant participé à la journée d'étude à distance *Ageing and Spirituality* du 11 mars 2021, co-organisée par la Luther King House de Manchester et la MHA (structure méthodiste britannique gérant environ 70 Ehpad et 50 autres résidences) et animée par Clara Rushbrook.

(2) Cette approche ludique d'un texte biblique fait entrer en dialogue la Bible et l'expérience humaine. L'objectif de cette méthode est d'acquiescer une attitude envers le texte et envers le groupe qui permette aux participants de se glisser dans des rôles de personnages et à s'y impliquer eux-mêmes. Le bibliologue s'inspire d'une ancienne pratique juive d'interprétation de la Bible, le midrash. De nouveaux éclairages apparaissent car les participants découvrent des espaces dans le texte et y laissent résonner leurs propres représentations, pensées et émotions. Explication reprise et adaptée de *Atelier bibliologue* (site de l'ÉPUdF, consulté le 10 septembre 2021).

(3) Voir [Godly Play France](#).

(4) Voir en Angleterre le site dédié [Stories for the soul](#) ; un réseau de pasteurs et aumôniers francophones (France et Suisse romande) utilisant ces éléments a vu le jour début 2021.

(5) I. Bousquet (éd.), *Vous le ferez pour moi*, Olivétan, 2019.

(6) Pour des raisons assez évidentes eu égard à l'espérance de vie dans l'Antiquité, la Bible aborde assez peu les questions contemporaines liées au quatrième âge. Les personnages à qui des âges invraisemblables sont attribués ont en effet pour caractéristiques d'être très peu diminués par les décennies *vécues* ; on peut penser aux âges très avancés auxquels plusieurs patriarches ont eu des enfants, ou sont restés *aux commandes* de la tribu. Néanmoins, plusieurs textes bibliques peuvent nourrir la réflexion du pasteur, de l'aumônier, du visiteur. Voir à cet égard : O. Pigeaud, *Bible et grand-âge*, Olivétan (Parole vive), 2012.



Hamentaschen
(David Veldhuizen)

méthode connaissent dans plusieurs pays des adaptations afin d'être utilisés dans les Ehpad et équivalents (4). Avec du matériel soigné, manipulable par les personnes participantes, des *récits sacrés*, des *paraboles* et des *actions liturgiques* sont présentés, avant que quelques questions ouvertes, proposant une appropriation existentielle des éléments de la narration, ne soient posées. Les *récits sacrés* et les *paraboles* sont inspirés des textes bibliques, largement réécrits. Le choix, ici, est assumé : concéder un relatif éloignement à l'écrit, mais faire résonner chez des personnes qui n'y ont plus accès des thématiques et des dynamiques à l'œuvre dans la Bible. Ainsi déclinée pour être pratiquée avec des personnes âgées, la démarche n'infantilise pas les personnes participantes, mais ouvre un espace dans lequel une relecture spirituelle (ou non !) de leurs parcours de vie est possible.

Très concrètement enfin, l'équipe d'aumônerie de la Fondation John Bost partage un certain nombre d'outils plus particulièrement pensés ou adaptés pour la diversité des personnes prises en charge à La Force et dans les autres établissements de la Fondation (5).

Quelques efforts s'avèrent donc nécessaires pour que le souffle des grands (et petits) récits de la Bible continue à féconder la vie spirituelle dans le grand âge (6). C'est un chantier prometteur, riche en bienfaits pour les animateurs comme pour les aîné-e-s qui peuvent y prendre part. La Parole de vie qui a traversé les millénaires continue à s'affranchir des découpages générationnels.

L'attachement protestant au *Sola Scriptura* doit être revisité quand il est question du grand âge, quand les capacités de concentration sur un texte sont limitées. Faut-il à tout prix que le texte biblique soit donné à lire ou à entendre, que le texte imprimé soit au centre ?



Bus londonien le 5 janvier 2009 (photo Jon Worth, CC BY 2.0).

Liminaire de
Jean de Saint
Blanquat

Mais ce qui aurait pu être vu il y a quelques décennies comme un triomphe de l'athéisme n'en est finalement pas un, tout simplement parce que la *non-religion* a changé, tout comme la *religion* et parallèlement à elle.

En 2008, pour contrer les publicités évangéliques sur les bus londoniens, la comédienne Ariane Sherine lance une souscription afin de financer une campagne athée. Les fonds recueillis permettent de faire circuler les célèbres bus rouges début 2009 avec le slogan « *There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life* » (Il n'y a probablement pas de Dieu. Alors arrête de t'inquiéter et profite de ta vie). L'intéressant est le « *probably* » qui a été très discuté mais l'a emporté (le célèbre athéiste Richard Dawkins était pour une version un peu plus radicale : « *almost certainly* », presque certainement). Même si l'argument se voulait scientifique (on ne peut pas prouver l'inexistence de Dieu), ce *probably* a une sonorité très 21^e siècle, époque où même les athées convaincus ... ne le sont pas tant que ça. Un proche de l'archevêque de Canterbury ne s'y était pas trompé et avait souscrit 150 £ en affirmant que c'était « *une super façon de faire penser les gens à Dieu. Ces affiches vont pousser les gens à réfléchir à la question la plus importante qui se pose dans nos vies* » (1). Car c'est après tout comme si on disait à des enfants : « *Il n'y a probablement pas de bonbons dans le placard, allez jouer dehors !* ». On peut être sûr que certains iraient tout de même regarder.

Les athées pourraient pourtant statistiquement jouer les gros bras et se frotter les mains : l'affiliation désormais majoritaire dans à peu près tous les pays occidentaux est une non-affiliation, celle des personnes s'affirmant *sans religion*, et le mode de pensée dominant déjà depuis longtemps dans les classes intellectuelles est donc désormais dominant en nombre dans l'ensemble de nos sociétés. Mais ce qui aurait pu être vu il y a quelques décennies comme un triomphe de l'athéisme n'en est finalement pas un, tout simplement parce que la *non-religion* a changé, tout comme la *religion* et parallèlement à elle. Interrogation de la fin du 20^e siècle, quand la célèbre phrase de Malraux pouvait sembler provocatrice (2), l'avenir de la religion ne fait plus trop débat en ce début de 21^e siècle : comme le sparadrap du capitaine Haddock, cette religion est d'autant plus tenace que l'on pensait s'en être débarrassé définitivement avec le progrès et la sécularisation. Mais la sécularisation s'est radicalisée et a tué le progrès auquel plus grand monde ne croit, encore moins après deux années de pandémie. La question n'est donc plus de savoir si la religion survivra ou si le 21^e siècle sera spirituel ou religieux (il l'est mais il n'est pas que ça) que de savoir de quelle religion ou spiritualité il s'agit maintenant.

Cela tombe bien, **Jean-Paul Willaime** vient de publier cette année avec Philippe Portier une large synthèse sur *La religion dans la France contemporaine* après être revenu sur sa carrière de sociologue des religions dans un livre d'entretiens avec E.-Martin Meunier, *La guerre*

des dieux n'aura pas lieu. Il a bien voulu répondre à nos questions dans un riche entretien dont la deuxième partie, sur le devenir des protestantismes, viendra ouvrir au courant de l'année 2022 un autre dossier sur cette question qui nous touche d'encore plus près. Le grand intérêt des recherches et des réflexions de Jean-Paul Willaime est pour nous que, partant du protestantisme (son grand travail de début de carrière fut la vaste étude sur les pasteurs), elles vont bien au delà grâce à son talent de passeur à l'affût de toutes les nouveautés et remises en question dans le champ religieux international et parmi celles et ceux qui l'étudient.

Cinq compléments suivent cet entretien. Dans le premier, **Frédéric de Coninck**, partant du même constat que Jean-Paul Willaime d'une société où toute parole institutionnelle est d'emblée suspecte, et de l'intuition de Max Weber sur un retour de la *guerre des dieux* une fois le monothéisme mis au même rang que les autres croyances, fait le parallèle entre nos multiples et contradictoires croyances sectorielles d'aujourd'hui et l'idolâtrie antique (telle que combattue par les prophètes du judaïsme biblique) avec ses dieux fonctionnels et rivaux.

Poursuivant son examen de ce que la technologie numérique fait à notre christianisme, **Antonin Ficatier**, après avoir proposé dans 'L'Église hybride' (3) un début de réflexion théologique adaptée aux reconfigurations actuelles (et qui fut l'un des bien utiles matériaux pour penser le bouleversement en cours), entreprend de décrire « *l'échafaudage encore vacillant* » que pourrait être une théologie des réseaux sociaux, déjà bien entamée dans le monde anglo-saxon.

C'est dans ce monde anglo-saxon qu'a travaillé le sociologue britannique Matthew Wood dont *Labor et Fides* vient de sortir la traduction d'un recueil, ***Spiritualité et pouvoir***. Des groupes New Age aux Églises migrantes méthodistes, il s'agit de réfléchir à ce qui se passe dans le religieux et de comment l'analyser sérieusement.

Enfin, nous partons du riche champ d'expérimentation catalan pour regarder ce que devient **la religion à Barcelone** en profitant des nombreuses études publiées par les membres de l'ISOR et des travaux de fond auxquels ils ont participé. La directrice de ce précieux collectif de sociologues des religions, **Mar Griera**, a bien voulu elle aussi répondre à nos questions et éclairer notre approche extérieure par son point de vue au plus près du terrain. Un terrain à la fois ultra-localisé et ultra-mondialisé symptomatique de nos métropoles globales et qui l'amène justement à mettre l'accent sur une religion qui, de la diversification rapide due aux migrations à la distinction croissante entre croyance et appartenance et à l'essor des spiritualités thérapeutiques, certes ne disparaît pas mais se transforme.

(1) Il s'agit de Paul Woolley, alors directeur de Theos : 'Religious think tank welcomes launch of atheist buses', Theos, 6 janvier 2009.

(2) « *Le 21^e siècle sera spirituel ou ne sera pas* », phrase prononcée pendant les entretiens menés avec lui en 1971 par Claude Santelli et Françoise Verny et qui font la matière de la série *La légende du siècle* diffusée en 1972.

(3) Antonin Ficatier, 'L'Église hybride', *Foi&Vie*, 2020/5, pp.33-39.

« Un laboratoire permanent de réinvention du religieux »

Entretien avec Jean-Paul Willaime*

Depuis le temps que l'on y est, on a l'impression de voir à peu-près ce qu'est la modernité. On voit moins ce que signifient des concepts plus récents comme la *post-modernité* et l'*ultramodernité* (dont vous défendez l'utilisation). Pourriez-vous nous les expliquer et nous dire en quoi ce dernier vous semble le plus pertinent pour qualifier l'époque actuelle ?

Pour bien comprendre pourquoi j'ai choisi de parler d'*ultramodernité*, il est nécessaire de rappeler qu'en sociologie, on identifie la première modernité à travers les effets cumulés des quatre processus suivants : la rationalisation, l'individualisation, la pluralisation et la différenciation des sphères d'activité et des institutions qui les portent. Cette première modernité issue des Lumières dans l'ordre philosophique, de la Révolution française dans l'ordre politique, des révolutions scientifiques et de leurs applications techniques (notamment dans le domaine de la santé), de la révolution industrielle dans l'ordre économique, de la révolution urbaine dans le domaine de l'habitat, se traduit pour les individus par une *émancipation* mais aussi par une *disciplinarisation*. Le point que je veux souligner ici est que si cette première modernité s'identifia à la critique des normes héritées, elle le fit en promouvant de nouvelles normes,

en érigeant un nouveau système normatif. Autrement dit, la modernité, c'est l'émergence d'un nouvel ordre social au nom du progrès.

La modernité ne fut pas seulement la mise à distance des traditions, le questionnement de l'ordre ancien des choses par l'activation de la réflexivité critique, ce fut également un projet qui, au nom du progrès, se voulut civilisateur et qui, de fait, fut aussi colonisateur. La modernité ne fut pas seulement l'affirmation des droits de l'individu, l'*émancipation* des individus des cadres traditionnels de vie sociale, ce fut aussi l'imposition d'une certaine conception de l'être humain (y compris dans sa condition genrée), l'imposition d'une discipline collective transmise à travers l'école, l'armée, la famille, le travail, le village/la ville, la religion (au-delà des oppositions entre religion et modernité), le sport, les loisirs ... L'école, plus largement l'éducation, fut au centre de ce dispositif instituant un nouveau type de société : la société dite *moderne*. La modernité fut à la fois un être et un devoir-être : il fallait être moderne, cela constituait un progrès. Ce devoir-être moderne s'imposa socialement d'autant plus que la modernité améliorerait les conditions de vie : elle permettrait d'être plus efficace, de produire plus et mieux, de se déplacer plus vite et de vivre plus longtemps et en bonne santé. Cette moder-

* Né en 1947, Jean-Paul Willaime a été successivement professeur de sociologie des religions à la faculté de théologie protestante de Strasbourg et directeur d'études (Histoire et sociologie des protestantismes) à l'École pratique des hautes études (EPHE). Il a aussi été directeur du GSRL (Groupe Sociétés Religions Laïcités, EPHE/CNRS) de 2002 à 2008 et de l'IESR (aujourd'hui IREL) de 2005 à 2010, ainsi que président de la Société internationale de sociologie des religions de 2007 à 2011. L'entretien a été réalisé par écrit, les questions ayant été rédigées par Frédéric Rognon et Jean de Saint Blanquat.



Paris, Armand Colin (U), 2021, 316 pages, 17€. ISBN 978-2-200-62882-6.

La religion dans la France contemporaine Entre sécularisation et recomposition

Philippe Portier et Jean-Paul Willaime

La religion comme défense et illustration de l'*ultramodernité*. Il pouvait sans doute y avoir d'autres champs d'étude actuels (l'économie, l'anthropologie, l'environnement ...) pour démontrer que nous sommes passés entre les années 1960 et les années 1980 de la modernité à autre chose. Mais, comme le montrent Philippe Portier et Jean-Paul Willaime, la religion est un champ extrêmement fertile en la matière, un champ qui n'est pas clos (loin de là) et dont les très imprévisibles et très bigarrées moissons font la richesse de ce manuel.

Comme le résumait les deux auteurs aussi bien en introduction qu'en conclusion, ils ne se placent ni du côté des partisans de la théorie de la sécularisation (qui, comme le sociologue britannique Steve Bruce, voient dans le religieux un reste déclinant du monde ancien), ni du côté de leurs opposants (comme son confrère américain Peter Berger qui a changé de camp dans les années 1990 et voit lui un monde « *plus furieuse-ment* » religieux que jamais) : ils préfèrent rejoindre la réflexion entamée par Jürgen Habermas sur le besoin

de spiritualité après les multiples déraillements de la rationalité (colonialisme, stalinisme, nazisme, changement climatique ...) et pense que « *plus de sécularisation n'entraîne pas moins de religion, mais du religieux autrement* ». Ce *religieux autrement*, il est là devant nos yeux, et si le livre tente de se cantonner au champ français, il est bien obligé d'aller en permanence voir ce qui se fait ailleurs tant le religieux (comme l'économique, l'anthropologique, l'environnemental ...) ne peut et ne veut se limiter aux étroites frontières nationales, encore moins aujourd'hui qu'hier. Les limites temporelles sont tout aussi ténues et c'est à la fois la fragilité (tout bouge si vite) et la solidité de ce manuel *contemporain* qui, en se servant des publications les plus récentes, permet aussi de remonter assez loin dans le temps pour éclairer et expliciter les complexes problématiques actuelles (difficile par exemple de comprendre quoi que ce soit à la laïcité à la française sans éclairage historique).

Il le fait d'abord en passant de conviction en conviction pour examiner où en sont, en France, le catholicisme (en plein choc de désaffiliation et de plus en plus écartelé entre la « *polarité de l'ouverture* » séduite par le pape François et la « *polarité de l'identité* » en partie focalisée sur les questions éthiques), l'athéisme/agnosticisme désormais majoritaire (et, comme on commence de fait à s'y intéresser, de plus en plus difficile à cerner

Autant la première modernité promouvait le changement au nom des certitudes modernistes, autant la première modernité considérait que le possible était le souhaitable (dès lors que c'était possible, il fallait le faire), autant l'ultramodernité considère que le possible n'est pas forcément le souhaitable (on peut le faire, mais est-il raisonnable de le faire ?) et qu'il est nécessaire soit de poser des limites soit, au contraire, de n'en poser aucune.

nité apparut tellement bénéfique que les Occidentaux estimèrent qu'il était légitime de convertir les autres au mode de vie moderne. Convaincue qu'elle représentait un stade supérieur de la civilisation, la modernité se fit missionnaire : elle se traduisit par diverses entreprises coloniales. La question des liens entre modernisation et occidentalisation fut dès lors posée.

Cette configuration de la première modernité, qui s'est construite comme une émancipation des sociétés traditionnelles, apparaît aujourd'hui elle-même comme traditionnelle. Son système normatif est remis en cause, le grand couplage entre modernité et progrès ne va plus de soi. La société industrielle, avec sa croyance au progrès par la croissance économique et le développement technique, est aujourd'hui remise en cause par les questionnements écologiques. La domination masculine est profondément et durablement déconstruite et illégitimée. Les problématiques post-coloniales remettent en cause la domination occidentale et affirment leur propre façon d'habiter le monde. Les droits humains fondamentaux que l'on croyait universels apparaissent pour certains (en Chine, dans le monde musulman ...) comme une vision occidentale de ces droits. Bref, l'ordre normatif de cette première modernité apparaît à son tour comme un ordre traditionnel contesté par ce que j'appelle l'ultramodernité.

Pourquoi ce terme ? Pour signifier que loin de constituer une sortie de la modernité, l'état présent de la modernité occidentale se caractérise au contraire par sa radicalisation. Une radicalisation par extension et renforcement de ce qui constitue le moteur même de la modernité, à savoir sa capacité réflexive, sa capacité à questionner les évidences sociales les plus profondément ancrées, à mettre en doute toutes choses, y compris l'humanisme

séculier qu'elle avait elle-même généré. La modernité devenant une déconstruction généralisée s'étendant à l'anthropologie sous-jacente à la première modernité, à la façon dont elle concevait les deux rapports sociaux fondamentaux qui caractérisent toute société : les rapports d'alliance (les relations entre les sexes) et les rapports de filiation (les relations entre les générations). L'ultramodernité questionne toutes les distinctions, celles entre les êtres vivants et les non-vivants, entre les humains et les non-humains (en particulier les animaux), entre les hommes et les femmes, les adultes et les enfants ...

La déconstruction s'applique aux idéaux modernes eux-mêmes, à l'idéologie moderne identifiée au progrès. Les idéaux séculiers dont elle a été porteuse sont démythologisés, en particulier la croyance au bonheur individuel et collectif à travers la croissance économique et les nouvelles technologies. Autant la première modernité promouvait le changement au nom des certitudes modernistes, autant la première modernité considérait que le possible était le souhaitable (dès lors que c'était possible, il fallait le faire), autant l'ultramodernité considère que le possible n'est pas forcément le souhaitable (on peut le faire, mais est-il raisonnable de le faire ?) et qu'il est nécessaire soit de poser des limites soit, au contraire, de n'en poser aucune. Les possibilités ouvertes par les biotechnologies, par l'intelligence artificielle et ses algorithmes, par le nucléaire, par la révolution numérique, par la mondialisation marchande donnant le pouvoir au plus efficace, toutes ces possibilités et évolutions sont-elles bénéfiques ? En maîtrisons-nous tous les effets ? Ne présentent-elles pas des risques majeurs ? La crise écologique dans toutes ces dimensions (climat, énergie, biosphère ...) vient renforcer les incertitudes.

quant à ses croyances ou non-croyances), le protestantisme (qu'on a la prudence de ne pas trop scinder entre évangéliques et non-évangéliques), l'islam (passé trop brutalement de l'invisibilité à la surexposition médiatique), le judaïsme, le bouddhisme ... Et pour finir, un très intéressant regard sur deux religions en train de faire leur trou : les Mormons (saviez-vous que près d'un Polynésien sur dix est mormon ?) et les Témoins de Jéhovah (pour lesquels 2011 est ici une date majeure avec la fin du traitement public discriminatoire). Deux confessions qui montrent d'ailleurs, avec leur hypercentralisme théocratique assumé, que rien n'est jamais simple en religion et que si le nomadisme et le libre-examen semblent désormais dominer tout un pan de ce domaine, cela renforce par ailleurs la demande de « système de certitude » et de « discipline stricte de comportement ».

Dans leurs deuxième (La religion dans l'espace social) et troisième parties (La religion dans l'espace politique), Portier et Willaime passent en revue, et c'est peut-être le point fort de leur ouvrage, toutes les interactions entre ces religions qu'ils ont d'abord examinées une à une et le monde où elles évoluent. C'est là qu'on voit à quel point le religieux est significatif de ce qui se passe (et donc intéressant à étudier). Que ce soit avec le resurgissement de la question laïque du fait de

l'affirmation problématique de l'islam en France, signe à la fois d'une pratique publique plus *recognitive* (acceptant ses propres limites et poussant donc les religions à jouer leur rôle dans le maintien de la paix sociale) et plus *sécuritaire* (tenant à surveiller ces religions de plus près et tentant de nouveau de les instrumentaliser). Ou bien avec la soudaine prise de conscience environnementale avec un religieux qui s'est « *trouvé percuté par l'écologie* » et parallèlement une écologie qui « *s'est laissée saisir par le religieux* ». D'où deux formes de spiritualisme écologique dont la première s'appuie sur un « *discours de type millénariste* » avec comme d'habitude « *trois moments : la fin du monde présent, un moment transitionnel de destruction et de violence, une reconstruction angélique de l'univers* ». Mais aussi une « *forme réformiste* » qui accepte « *la relative patience qu'impose le cheminement de la délibération démocratique* ».

Bref, on n'ira peut-être pas jusqu'à affirmer comme Michel Leplay que « *la religion se porte mieux* » (1), mais ce livre montre en tout cas qu'elle ne se porte pas si mal par ici. Quel que soit le scénario ultramoderne envisagé (« *fossé grandissant entre des croyants fermes et des incroyants fermes* » ou « *mélange flou et instable entre des croyants-doutants et des doutants-croyants* »), les croyances sont là, se maintiennent et se diversifient et les sociologues des religions peuvent se rassurer : ils ont du pain sur la planche. (J.S.B.)

« Fossé grandissant entre des croyants fermes et des incroyants fermes » ou « mélange flou et instable entre des croyants-doutants et des doutants-croyants » ?

(1) *Foi&Vie*, 2018/2.

En contraste avec la foi au progrès de la première modernité, ce sont des remises en cause fondamentales qui caractérisent l'ultramodernité. Celle-ci est dominée par des logiques d'incertitudes et le retour d'une pensée des limites qui appellent à changer en profondeur les comportements propres au mode de vie occidental. Mais d'autres, comme les tenants du transhumanisme, estiment au contraire qu'il faut exploiter toutes les possibilités ouvertes par la science, même si elles aboutissent à modifier l'être humain tel que nous le connaissons. Dans la première modernité, les évolutions restaient enchâssées dans une anthropologie traditionnelle, elle avait un contenu normatif qui limitait la portée dissolvante de la réflexivité critique. Elle fut portée par des institutions fortes : l'État national, l'armée, l'école, l'atelier, la famille ... Les individus pouvaient s'appuyer sur ces institutions pour construire leur identité d'individus *modernes*. Ces institutions, étroitement inter-corrélées, dessinaient un monde civilisationnel qui avait sa cohérence propre et était orienté vers le *progrès*. Les conflits sociaux, les *luttres de classes*, les conflits autour des relations Églises-État, entre écoles publiques et écoles privées prenaient place dans cet univers et contribuaient à le structurer. À ce stade d'institutionnalisation de la modernité, de marche vers le progrès, les existences individuelles étaient prises dans un récit collectif qui faisait sens. L'ordre ancien était défait mais les individus n'étaient pas livrés à eux-mêmes. Ils étaient encadrés, pris en charge dans un nouvel ordre qui apparaissait d'autant plus attractif qu'il apportait un mieux-être individuel et collectif.

Le passage d'un ordre *traditionnel* à un ordre *moderne* s'effectua en particulier par un transfert de légitimité du religieux au séculier. La valorisation du changement propre à la première modernité s'identifia en effet à un processus de sécularisation conçue comme un transfert du religieux au séculier, l'émancipation des individus et des institutions par rapport aux tutelles religieuses. La première modernité, c'est le passage des magistères religieux à des magistères politiques (de droite comme de gauche). Les promesses du ciel, le salut céleste furent remplacés par un salut terrestre nourri d'espérances séculières. Ce processus de sécularisation-transfert fut tellement puissant, sa légitimité tellement forte que les Églises elles-mêmes furent obligées de s'y adapter coûte que coûte. Les chrétiens, les Églises se devaient d'être modernes, d'effectuer leur *aggiornamento*. Aujourd'hui, la situation est tout autre : les idéaux séculiers, en particulier politiques, par lesquels on prétendait remplacer les idéaux religieux, sont eux-mêmes démythologisés. La magie n'opère plus : le désenchantement est radical. Les promesses terrestres subissent le même sort que les promesses célestes, elles ne sont plus crédibles, la terre comme le ciel sont vides, c'est une radicalisation de la sécularisation qui représente une condition sociétale nouvelle pour la religion.

Qu'est-ce qui caractérise la religion dans cette ultramodernité, qu'est-ce qui change pour elle par rapport au dispositif précédent ? Vous parlez d'une « réinvention du religieux » : pourquoi cette expression, et remet-elle en question la théorie de la sécularisation ?



Aujourd'hui, la situation est tout autre : les idéaux séculiers, en particulier politiques, par lesquels on prétendait remplacer les idéaux religieux, sont eux-mêmes démythologisés. La magie n'opère plus : le désenchantement est radical. Les promesses terrestres subissent le même sort que les promesses célestes, elles ne sont plus crédibles, la terre comme le ciel sont vides, c'est une radicalisation de la sécularisation qui représente une condition sociétale nouvelle pour la religion.

Ariane Sherine posant avec Richard Dawkins devant un bus aux couleurs de la campagne 'There is probably no God' le 6 janvier 2009 (photo Zoe Margolis, CC BY 2.0).

Alors qu'auparavant le fait de ne pas avoir une religion était un non-conformisme, c'est le fait d'en avoir une qui l'est aujourd'hui. Être religieux dans une société où les sans religion sont devenus majoritaires est différent de l'être dans une société où la grande majorité des personnes le sont.

L'ultramodernité, c'est à dire la fin de la modernité triomphante (qui aura culminé avec les *trente glorieuses* des années 1945-1975) et le début des remises en cause marquées par les contestations de 1968 et le premier choc pétrolier de 1973, constitue une nouvelle situation pour les religions. Alors qu'auparavant le fait de ne pas avoir une religion était un non-conformisme, c'est le fait d'en avoir une qui l'est aujourd'hui. Être religieux dans une société où les *sans religion* sont devenus majoritaires est différent de l'être dans une société où la grande majorité des personnes le sont. Aujourd'hui, la catégorie des *sans religion* est de plus en plus constituée de personnes n'ayant eu aucune socialisation religieuse et de moins en moins de personnes ayant abandonné tout lien avec la religion après avoir eu une éducation religieuse. Conséquence de cet état des choses : un nombre croissant de personnes ne sont pas ou peu familiarisées avec le fait religieux, ce qu'est avoir une religion et la pratiquer. Cela nourrit des incompréhensions, ceci d'autant plus que pour certains, la religion relèverait seulement du privé, de l'intime et que toute visibilité du religieux devrait être proscrite.

Le deuxième trait de la condition du religieux en régime d'ultramodernité, c'est la désinstitutionnalisation du sens, une désinstitutionnalisation qui entraîne son individualisation et sa communautarisation. L'État n'est plus guère en lui-même porteur de sens, sa neutralité s'est renforcée par rapport à la première modernité, il a perdu de sa transcendance. Les tentatives pour rétablir une transcendance républicaine en faisant de la laïcité une religion civile de la République trouvent vite leurs limites, cela marche de moins en moins. La République est désacralisée comme l'a été l'Église. Le temps où l'État pouvait prétendre exercer un magistère philosophique sur la société civile est révolu. L'État s'est bureaucratisé et sa mission consiste surtout à satisfaire les différentes aspirations des populations sur lesquelles il exerce sa souveraineté.

Les Églises, quant à elles, ont perdu leur pouvoir d'encadrement institutionnel et de mise en forme culturelle de la religion. La transmission des héritages religieux s'effectue mal, les traditions ont perdu leur pouvoir d'attraction. Les options de sens sont renvoyées aux individus à qui s'impose désormais la responsabilité de se construire, de trouver le sens qu'ils souhaitent donner à leur vie. C'est une tâche immense et difficile et certains sont mieux dotés que d'autres pour y faire face. Les individus disposant de plus d'atouts sociaux et culturels sont mieux à même d'y faire face que ceux qui en ont moins. Avoir plus de mots pour en parler et plus de moyens pour socialiser sa quête constitue un réel avantage. La désinstitutionnalisation du sens et le fait que les individus aient plus de choses à porter sur leurs épaules créent de la précarité symbolique et creusent, de ce point de vue aussi, l'inégalité.

En ultramodernité, l'affaiblissement du pouvoir d'encadrement du religieux par les institutions, la difficulté à transmettre des traditions religieuses d'une génération à l'autre, augmentent la part de religiosités flottantes, des religiosités qui ne sont pas arrimées à un système précis de sens et organisées dans des structures stables. Ces

religiosités qui cherchent des mots pour se dire et des liens pour se vivre, privilégient le présent. Devant se réinventer chaque jour à partir des expériences vécues des uns et des autres, elles peuvent être éphémères mais aussi déboucher sur des institutionnalisations. Certains valorisent ces religiosités vagabondantes comme des formes plus authentiques et performantes que les religions. Aux religions qui enfermeraient dans une orthodoxie et exerceraient diverses contraintes sur leurs membres, on oppose volontiers la libre expression des spiritualités, le religieux sans contraintes autres que celles que l'on se donne à soi-même. Pour certains, *God is myself*. Pour d'autres au contraire, face à cette indétermination dogmatique et à ce flou religieux, face au Dieu liquide et quelque peu insaisissable de ces religiosités vagabondantes, il faut opposer un Dieu solide lié à une doctrine précise et exigeant des normes tout aussi précises de comportements.

Entre les religions de certitudes des uns et les religiosités d'incertitudes des autres, le religieux se réinvente dans le cadre d'une société radicalement sécularisée où l'on ne peut plus être religieux comme avant. La façon de croire comme la façon de vivre collectivement une religion évoluent. Dans ce laboratoire permanent de réinvention du religieux, trois caractéristiques pèsent d'un poids certain :

- 1) les *sans religion* et la complexité de leurs rapports au religieux : les dieux niés des athées, l'intérêt de certains agnostiques pour la spiritualité ... ;
- 2) la multiculturalisation des sociétés européennes occidentales avec les façons africaines, américaines, antillaises, asiatiques d'être religieux ... ;
- 3) une plus grande diversité religieuse avec notamment la présence en Europe d'importantes minorités musulmanes.

L'une des caractéristiques que vous donnez à l'ultramodernité est la fin en la croyance au progrès, en particulier technique (une incroyance que vous avez louée chez des penseurs précoces comme Jacques Ellul et Pierre Legendre). Le vaste mouvement écologiste actuel, né en grande partie de l'urgence climatique mais aussi de ce changement de croyance, est-il pour vous une des figures de cette nouvelle religiosité caractéristique de l'ultramodernité ?

Par sa mise en cause du productivisme et de l'exploitation sans limites des ressources naturelles, le mouvement écologiste qui appelle à une conversion des comportements en matière de consommation et de mode de vie est en effet emblématique du passage de la première modernité à l'ultramodernité. Le défi mondial du réchauffement climatique, des atteintes à la biodiversité, des déchets nucléaires, des pandémies, des migrations, de la démographie, du terrorisme, des inégalités ... invite à considérer la planète Terre comme notre bien commun, une maison commune dont il faut prendre soin, ce qui exige la coopération de tous. La sauvegarde de notre planète, la justice sociale à l'échelle mondiale, les risques divers qu'il faut prévoir et dont il

faut se protéger ... sont autant de problèmes qui exigent des coopérations internationales. Nous sommes interdépendants et les souverainetés nationales sont obligées d'en tenir compte. La première modernité fut nationale et impériale, la seconde est mondiale. Autrement dit, les défis nécessitent la formation d'un sentiment de solidarité universelle, la prise de conscience que nous sommes embarqués sur le même navire et que c'est ensemble qu'il faudra affronter diverses tempêtes.

En retrouvant une pensée des limites, le mouvement écologique croise maintes pensées religieuses qui, sous une forme ou une autre, prônent des limitations. Plusieurs figures et penseurs de l'écologie ont perçu avec intérêt les ressources convictionnelles que constituaient les religions pour faire évoluer les comportements. D'un autre côté, des théologiens, des prêtres et des pasteurs, divers chrétiens découvrent ou redécouvrent les apports du christianisme pouvant nourrir les pensées et motiver les actions écologistes. Il y a affinités électives entre écologie et christianisme et ce, même si le christianisme, notamment occidental, a été une des matrices culturelles légitimant l'exploitation de la nature par l'être humain. Le protestant Jacques Ellul et sa dénonciation du système technique à une époque (les années 1960-1970) où il triomphait, fut pionnier en la matière et aujourd'hui, c'est le pape François qui, avec son encyclique écologique et sociale *Laudato Si'*, rencontre un large écho. L'écologie est un monde traversé par toutes sortes de sensibilités, y compris des sensibilités qui, tels les éco-féminismes, croisent problématique du genre et problématique environnementale. On parle aussi d'éco-spiritualité. Mais l'urgence écologiste incite certains à des postures radicales sacralisant la nature et développant une véritable mystique de la terre, il y a un éco-paganisme. L'écologie est donc un terreau fertile à l'émergence de diverses formes de religiosités.

Au sein du monde écologiste, le clivage le plus significatif n'est pas entre *conservateurs* et *progressistes* mais entre les *pessimistes* et les *optimistes*, entre les *défiants* et les *confiants*. Le clivage n'est plus tellement entre croyants et incroyants, mais entre *espérants* et *désespérants*. Plus généralement face aux incertitudes de toutes sortes qui caractérisent l'ultramodernité contemporaine, un clivage se creuse entre celles et ceux qui n'ont plus confiance en rien et celles et ceux qui demeurent confiants. La confiance envers les autres et face à l'avenir tend à devenir la valeur par excellence en notre temps d'incertitudes. C'est aussi autour de la confiance que se recomposent aujourd'hui les relations entre politique et religion notamment à travers l'émergence d'œcuménismes politico-religieux de la confiance opposés à des œcuménismes politico-religieux de la défiance.

Vous avez été l'un des premiers à organiser un colloque en France sur médias et religions dès 1998. Au delà des capacités particulières des religions en matière de médias (que l'on peut constater en France côté catholique et dans le monde côté protestant), ne pensez-vous pas que les révolutions médiatiques qui se sont succédées tout au long du 20^e siècle et l'actuelle révolution internet sont des

facteurs majeurs d'explication des bouleversements religieux et idéologiques ? Est-ce un hasard si les années 1960 sont à la fois la décennie de l'équipement massif en téléviseurs et de la désertification brutale des cultes établis ?

Je n'établirais pas un lien aussi direct entre équipement en téléviseurs et fréquentation du culte. La baisse de la pratique culturelle que l'on observe dans l'Église catholique comme dans les Églises protestantes luthéro-réformées a des causes multiples qui renvoient aussi bien à la préférence accordée le dimanche à d'autres activités (sportives, de loisirs ...) ou, tout simplement, au repos qu'au manque de motivation ou d'intérêt pour participer à un culte. Il ne faut pas négliger non plus le décrochage culturel par rapport au langage chrétien et à la grammaire chrétienne, le fait que les récits bibliques, les figures et notions même du christianisme ne font plus sens pour des personnes qui ne comprennent plus les paroles et les rites du système symbolique chrétien. Et ce malgré pléthore de publications et d'outils pédagogiques, ainsi que d'expériences diverses, pour rendre accessible l'essentiel du message chrétien aux jeunes et aux moins jeunes. Plus généralement, cette baisse de la pratique culturelle s'inscrit dans le cadre d'une désaffiliation par rapport au religieux institutionnel.

Mais revenons aux médias. Vous avez raison : les diverses révolutions médiatiques qui se sont successivement produites du 19^e au 21^e siècle avec l'émergence et le développement de la presse écrite, de la radio, de la télévision, d'Internet et du numérique, ont eu des impacts sociaux importants. On le vérifie aujourd'hui avec tout ce qu'a induit dans différents domaines la pandémie du Covid-19 et les contraintes sanitaires qu'elle a entraînées. Dans le domaine religieux, l'on a vu se développer des cultes sur Internet et toutes sortes de vidéo-conférences ou vidéo-réunions. Ces moyens techniques renforcent la tendance à l'individualisation des comportements, chacun et chacune se connectant ou se déconnectant à sa guise. Des communautés virtuelles se sont ainsi formées venant accroître un *individualisme communautaire* que nous avons déjà repéré dans le protestantisme évangélique.

Pourquoi un *individualisme communautaire* ? *Individualisme*, parce que le primat va d'abord à l'individu qui vit sa vie religieuse comme il l'entend et avec le moins possible de contraintes extérieures. *Communautaire*, parce qu'il ne s'agit pas de se conduire en solitaire mais de faire communauté sans se soumettre à une vie collective.

Globalement, Internet déterritorialise les pratiques religieuses, la communauté virtuelle du culte dominical rassemblant momentanément des personnes très dispersées géographiquement. Si, pour certains, la communauté virtuelle reste éphémère, pour d'autres, elle s'inscrit quelque peu dans la durée et débouche quelquefois sur une participation en présentiel. Pour des personnes à mobilité réduite, le culte via les réseaux sociaux leur permet de rester en contact avec la communauté qu'ils ont connue en présentiel. Les capacités pour les paroisses à présenter un site web conséquent et

Plus généralement face aux incertitudes de toutes sortes qui caractérisent l'ultramodernité contemporaine, un clivage se creuse entre celles et ceux qui n'ont plus confiance en rien et celles et ceux qui demeurent confiants. La confiance envers les autres et face à l'avenir tend à devenir la valeur par excellence en notre temps d'incertitudes. C'est aussi autour de la confiance que se recomposent aujourd'hui les relations entre politique et religion notamment à travers l'émergence d'œcuménismes politico-religieux de la confiance opposés à des œcuménismes politico-religieux de la défiance.

La construction sociale, notamment médiatique, d'une bipolarisation opposant des sociétés qui seraient dominées par la religion et d'autres qui seraient dominées par l'irreligion, est hautement problématique. D'abord parce que cette représentation bipolaire de la situation est en grande partie fautive : elle ne tient pas compte des processus de sécularisation au sein-même des sociétés réputées religieuses et des processus de recompositions religieuses au cœur même de sociétés réputées irreligieuses. Ensuite parce que même fautive, elle risque, telle une prophétie auto-réalisatrice, de faire advenir ce qu'elle énonce.

attractif, leurs capacités à rendre un culte en vidéo sont inégales et les diverses communautés virtuelles peuvent, à leur corps défendant, entrer en concurrence sur le Net.

Dans cette société où, comme vous dites, « on ne vit plus ensemble mais les uns à côté des autres » (1), la religion est-elle finalement ce qui englobe et relie ou bien ce qui individualise et divise ?

Une des étymologies de religion, *religare*, renvoie à *relier*. Le fait de se reconnaître dans les représentations et les pratiques d'une religion génère des identités, crée du sentiment communautaire, des *nous* (nous catholiques, nous musulmans, nous protestants ...). Il n'est pas rare que ces identités religieuses collectives se trouvent mêlées peu ou prou à d'autres identités régionales ou nationales. En Europe, le conflit nord-irlandais et les pays de l'ex-Yougoslavie sont des exemples classiques montrant que lorsque des dimensions religieuses interfèrent avec des dimensions nationales, les conflits et guerres qui peuvent en résulter sont particulièrement meurtriers. Comme si le fait de ne pas partager le même Dieu faisait de l'adversaire un ennemi irréductible. Les religions seraient-elles meurtrières, synonymes de fanatismes et d'intolérances ? Certains le pensent qui croient que les sociétés se porteraient mieux s'il n'y avait pas de religions. La vérité est que les religions, comme d'autres phénomènes sociaux, peuvent être des facteurs de paix comme des facteurs de guerres, des facteurs d'unité ou des facteurs de division, des facteurs d'intelligence et de culture qui élèvent l'homme ou des facteurs d'obscurantisme et d'aliénation qui le rabaissent, des facteurs motivant l'altruisme ou des facteurs nourrissant l'égoïsme.

Ce qui est particulièrement clair dans les démocraties pluralistes d'Europe occidentale, c'est que le facteur englobant n'est pas religieux mais politique : le fait que quelle que soit notre religion ou notre conviction non-religieuse, nos origines et nos particularités, nous sommes citoyens d'une République au sein de laquelle nous avons les mêmes droits et les mêmes devoirs.

La croissance du nombre des *sans religion* et notamment (mais pas seulement) des *athées convaincus* peut-elle être corrélée avec les manifestations de violence religieuse en France et dans le monde ces dernières années ? Ou s'agit-il d'un mouvement de fond international lié à des évolutions plus générales dans les sociétés développées ?

L'hypersécularisation des sociétés occidentales s'est traduite par une nette croissance du nombre de personnes se déclarant *sans religion*. En France, où le taux de personnes se déclarant *sans religion* est aujourd'hui de 58 % de la population hexagonale globale et de 67 % chez les 18-29 ans, le *sans religion* est, peut-on paradoxalement dire, la première religion de France. Autrement dit, la première religion de France est de ne pas en avoir ! Mais il y a autant de façons différentes d'être *sans religion* que de façons différentes d'en avoir une. Mentionnons d'abord le fait que 25 % des personnes se déclarant *sans religion* déclarent croire en Dieu. Un quart, ce n'est pas rien ! La désaffiliation institutionnelle ne se

traduit donc pas forcément par l'abandon du religieux. Certains récusent les Églises mais pas le spirituel. De fait, dans les représentations, on oppose souvent le *spirituel* au *religieux*, le premier étant identifié à un religieux libre, non contraint, le second au religieux formaté des institutions. Dans les enquêtes quantitatives, on prend soin de distinguer les *sans religion* agnostiques des *sans religion* qui se disent *athées convaincus*. Et, parmi ces derniers qui affichent une conviction (l'athéisme), il y a celles et ceux qui se contentent de vivre cette conviction comme une option personnelle parmi d'autres et d'autres qui vivent cette conviction de façon exclusiviste en y incluant une militance anti-religieuse, un combat contre les religions.

L'importance accrue des *sans religion* dans les sociétés occidentales peut contribuer à forger l'image de celles-ci comme des sociétés de mécréants composées de gens qui ne croient en rien et se permettent tout (y compris des dessins représentant de façon obscène des figures religieuses). Une bipolarisation s'est ainsi créée autour de certaines représentations des femmes : dénudées en Occident, hyper-voilées dans d'autres aires culturelles. La laïcité elle-même tend à être perçue comme une neutralité dominée par une dimension antireligieuse. La construction sociale, notamment médiatique, d'une bipolarisation opposant des sociétés qui seraient dominées par la religion et d'autres qui seraient dominées par l'irreligion, est hautement problématique. D'abord parce que cette représentation bipolaire de la situation est en grande partie fautive : elle ne tient pas compte des processus de sécularisation au sein-même des sociétés réputées religieuses et des processus de recompositions religieuses au cœur même de sociétés réputées irreligieuses. Ensuite parce que même fautive, elle risque, telle une prophétie auto-réalisatrice, de faire advenir ce qu'elle énonce. Enfin parce que si l'on considère un analyseur important des sociétés, la place qu'y occupent les femmes et la façon dont on se représente cette place, des évolutions de fond sont en cours qu'attestent en particulier dans plusieurs sociétés arabo-musulmanes l'élévation du niveau d'éducation des femmes et la baisse du taux de fécondité.

En matière de violences, d'intolérances, de fanatismes, de guerres, des conceptions non-religieuses se sont révélées aussi meurtrières que des conceptions religieuses. Je pense évidemment au nazisme et au marxisme-léninisme que Raymond Aron qualifiait de *religions séculières*. Aujourd'hui, dans les sociétés d'Europe de l'Ouest où une part importante de la population se détache de la religion, on observe la résurgence de tendances traditionalistes dans chaque monde religieux. Ce phénomène est certes minoritaire, notamment dans ses expressions les plus radicales, mais il est significatif d'un type de réactions que suscite la situation socio-religieuse actuelle : une réaction en termes de réaffirmation identitaire, de restauration orthodoxe. C'est en fin de compte le religieux considéré comme une citadelle assiégée qui serait encerclé par une sécularité envahissante. Ces sensibilités orthodoxes et intransigeantes peuvent générer et génèrent effectivement des violences visant à perturber une cérémonie, à empêcher la tenue d'un spectacle, à contre-mani-

(1) Jean-Paul Willaime, *La guerre des dieux n'aura pas lieu*, Labor et Fides, 2019, p.217.

fester ... mais en Europe de l'Ouest, ces violences restent limitées par leur nombre et leur intensité. Il en va autrement avec le terrorisme djihadiste qui diabolise l'Occident et commet les assassinats horribles que nous connaissons.

L'irruption de l'islam comme deuxième religion française mais aussi comme religion importante dans différents pays occidentaux a en partie crispé les attitudes non seulement à son égard mais à l'égard des mondes religieux en général. De ce que vous constatez comme sociologue, assiste-t-on malgré tout à la genèse d'un nouvel islam à l'occidentale ou la difficile insertion de celui-ci dans le concert des croyances établies augure-t-elle d'un rapport de plus en plus conflictuel dans nos sociétés entre autorités publiques et confessions ? Dans le champ franco-français (auquel, enfant des Ardennes et longtemps strasbourgeois, vous avez toujours pris soin de ne pas vous cantonner), les débats très vifs autour de la laïcité sont-ils une conséquence de cette difficile insertion de l'islam ou d'un rapport entre politique et religion moins collaboratif ici qu'ailleurs ?

Le fait que le paysage religieux de notre pays compte désormais une minorité musulmane conséquente estimée à 6 % de la population totale est essentiellement dû à différentes vagues migratoires provenant du Maghreb, de l'Afrique subsaharienne et, dans une moindre mesure, de Turquie. L'islam véhiculé par ces populations est extrêmement divers et certains abandonnent toute pratique religieuse en s'intégrant dans leur nouvelle société d'accueil. Mais d'autres réinvestissent leur tradition religieuse et s'insèrent dans une vie communautaire plus ou moins intense. Une petite minorité se radicalise en adoptant une pratique rigoriste de l'islam et en accentuant la distanciation, voire le séparatisme par rapport à la société d'accueil. Dans ces phénomènes complexes de radicalisation, il y a aussi bien des cas qui relèvent de l'islamisation d'une radicalité préexistante (délinquants, jeunes en rupture, en errance qui trouvent dans l'idéologie djihadiste un récit donnant sens à leur révolte) et des cas qui renvoient à des radicalisations de l'islam qui, tels Al-Qaïda et Daech, sont des islamismes politiques prônant le terrorisme. Olivier Roy soutient particulièrement la première thèse, Gilles Kepel la seconde. L'émotion considérable, et bien compréhensible, suscitée par les crimes commis au nom de l'islam, la polarisation médiatique et politique sur ces expressions violentes de l'islam tendent à faire oublier la majorité silencieuse de l'islam tranquille de nos villes et banlieues. Les protestants savent qu'il a fallu du temps pour que la pluralité confessionnelle soit pleinement reconnue en France. Cette pluralité confessionnelle incluait le judaïsme, une religion différente certes, mais qui n'était pas totalement étrangère au christianisme avec qui elle partageait le monothéisme biblique.

Si l'islam est aussi un monothéisme et fait partie des religions dites *abrahamiques*, de par son système religieux (représentations et pratiques) et de par son inscription majoritaire dans d'autres aires culturelles (arabe, perse, turque, indonésienne, pakistanaise,



Tombe musulmane dans un cimetière en Alsace (photo Claude Truong-Ngoc / Wikimedia Commons (CC BY-SA 3.0)).

Si on ajoute que nombre de musulmans en France métropolitaine proviennent de pays anciennement colonisés par la France (aujourd'hui de plus en plus les parents et grands-parents), que tous les musulmans pâtissent d'une perception négative de leur religion parce qu'on l'associe au terrorisme, on comprend mieux pourquoi l'intégration des musulmans dans la société française se heurte à un certain nombre d'obstacles. De fait, des enquêtes dites de *testing* ont montré qu'à compétences égales et à profil semblable, des personnes dont le prénom et/ou le nom était associé à l'islam étaient discriminées dans l'accès au logement et l'accès à l'emploi.

L'importance de la décatolicisation est un des éléments importants de la reconfiguration du paysage religieux de notre pays. Cela change assez considérablement la donne pour le protestantisme. Après avoir été une micro-minorité face à un catholicisme dominant en nombre et en influence, le protestantisme français est désormais une minorité religieuse parmi d'autres confrontée à un environnement séculier. À la limite, il devient inopérant pour le protestantisme de continuer à se percevoir comme une minorité.

indienne ...) que le monde occidental, il apparaît comme une religion *étrangère* à un grand nombre d'Européens. Et ce même si l'islam n'est étranger ni à l'histoire de l'Europe, ni à sa géographie. Si on ajoute que nombre de musulmans en France métropolitaine proviennent de pays anciennement colonisés par la France (aujourd'hui de plus en plus les parents et grands-parents), que tous les musulmans pâtissent d'une perception négative de leur religion parce qu'on l'associe au terrorisme, on comprend mieux pourquoi l'intégration des musulmans dans la société française se heurte à un certain nombre d'obstacles. De fait, des enquêtes dites de *testing* ont montré qu'à compétences égales et à profil semblable, des personnes dont le prénom et/ou le nom était associé à l'islam étaient discriminées dans l'accès au logement et l'accès à l'emploi.

Mais d'autres dimensions et caractéristiques, qui sont aussi présentes dans d'autres religions, sont perçus comme particulièrement problématiques s'agissant de l'islam : le fait d'avoir d'autres pratiques alimentaires (le halal) et vestimentaires (les affaires de foulard) ainsi que le fait d'avoir un autre calendrier de fêtes et de pratiques rituelles que le calendrier chrétien sécularisé de la société d'accueil, renforcent la singularité de l'islam et le rendent plus visible. Ces caractéristiques et dimensions sont aussi présentes dans le judaïsme mais celui-ci, beaucoup plus minoritaire et bien intégré dans la société française, pose moins de problèmes aux yeux de l'opinion publique. Par contre, la recrudescence de l'antisémitisme constitue, elle, un problème de taille. Une autre caractéristique des musulmans en France est qu'ils pratiquent plus leur religion que les chrétiens la leur. Si la proportion de musulmans en France est évaluée à 6 % de la population, elle est de 16 % parmi les pratiquants réguliers. Je mentionne ces différents traits caractérisant les musulmans en France pour expliquer que, face à l'islam, la laïcité s'est raidie en voyant en lui le risque d'un séparatisme par rapport à la communauté nationale, le risque que les musulmans préfèrent la loi de Dieu à la loi des hommes. Or s'il est légitime que les pouvoirs publics prennent les mesures nécessaires à prévenir les risques de passage à l'acte terroriste, il l'est moins de percevoir comme séparatiste toute pratique zélée d'une religion et d'opposer de façon simpliste la loyauté à l'égard de la République et la loyauté envers sa religion. La République n'est pas une religion et les croyants de toute religion seront toujours nombreux à considérer que la loi de Dieu l'emporte sur la loi des hommes. Cela n'est pas incompatible avec le respect des lois de la République.

Une laïcité qui s'érige contre les religions, une laïcité qui devient une religion civile de la République, se fragilise elle-même. Elle se fortifie au contraire si elle se pratique avec les religions et non contre elles. Il faut le répéter à satiété, c'est l'État qui est laïque et qui doit l'être rigoureusement et fermement, l'État, ses institutions et ses agents au premier rang desquels l'école et ses enseignants. La société civile est, quant à elle, riche d'une diversité convictionnelle et d'engagements solidaires. Ces convictions et ces engagements constituent autant de ressources précieuses qui contribuent à construire et à reconstruire sans cesse la fraternité nécessaire à

la *communauté des citoyens*. La laïcité, ce n'est pas l'obligation d'un religieux moins visible, moins englobant et moins zélé dans la pratique.

Vous relevez un net reflux de l'identification des Français au catholicisme : s'agit-il simplement du pendant français de la perte d'influence des religions établies ou y a-t-il des causes spécifiques ? La crise actuelle de l'Église catholique contribue-t-elle ou accentue-t-elle (ou accentuera-t-elle ...) ce mouvement ? D'autre part, quelles sont les conséquences de ce reflux sur le vécu protestant en France ?

L'ampleur de la désaffiliation vis à vis du catholicisme est en effet impressionnante : des années 1950 aux années 2020, soit en 70 ans, l'on est passé d'une population à 90 % catholique à une population où le catholicisme est devenu minoritaire. Avec mon collègue Philippe Portier, l'on parle, dans notre ouvrage *La religion dans la France contemporaine*, d'une *décatolicisation* de la France. La chute est spectaculaire. Selon les données de la dernière enquête européenne sur les valeurs, celle de 2018, si l'on considère les 18-29 ans, on constate qu'il y a en France presque autant de jeunes adultes se déclarant musulmans (13 %) que de jeunes adultes se déclarant catholiques (15 %). Divers facteurs permettent d'expliquer cette décatolicisation de la France, un pays qui avait la réputation d'être la *filie aînée de l'Église*. Le premier d'entre eux est la crise de la transmission qui se traduit par la baisse drastique de la socialisation catholique (qui se faisait à travers le catéchisme, les mouvements, les paroisses ...). C'est la thèse classique de la sécularisation qui insiste sur la perte d'attractivité du religieux au profit de celle du séculier. À la perte de plausibilité culturelle de la mise en récit biblique de la condition humaine s'ajoute, s'agissant de l'Église catholique, une mise en cause de l'institution ecclésiastique et de sa division traditionnelle du pouvoir religieux. L'institutionnalité de l'Église catholique constitue un système hautement intégré et qui a sa cohérence propre. Qu'un de ses éléments soit ébranlé et c'est tout l'édifice qui s'en trouve atteint. On le vérifie actuellement avec le séisme que constitue la révélation par la Ciase du taux particulièrement élevé de violences sexuelles dans l'Église catholique.

L'importance de la décatolicisation est un des éléments importants de la reconfiguration du paysage religieux de notre pays. Cela change assez considérablement la donne pour le protestantisme. Après avoir été une micro-minorité face à un catholicisme dominant en nombre et en influence, le protestantisme français est désormais une minorité religieuse parmi d'autres confrontée à un environnement séculier. À la limite, il devient inopérant pour le protestantisme de continuer à se percevoir comme une minorité. C'est une proposition religieuse parmi d'autres de sens, de lien communautaire et d'engagement solidaire dans une conjoncture sociétale où le simple fait de se déclarer religieux est devenu un non-conformisme.

Suite et fin de cet entretien
(sur 'Quels protestantismes au 21^e siècle ?')
dans notre numéro 2022/2.



Genève, Labor et Fides, 2019, 360 pages, 22€. ISBN 978-2-8309-1684-3.

La guerre des dieux n'aura pas lieu

Itinéraire d'un sociologue des religions

Jean-Paul Willaime
(entretiens avec E.-Martin Meunier)

« *J'ai horreur des passions collectives* », dit dans ce livre Jean-Paul Willaime à propos de ses sentiments en mai 68 et cela définit bien à la fois l'homme, sa formation protestante réformée et sa rigueur de sociologue appelé justement à étudier des pratiques religieuses quelque peu passionnées et quelque peu collectives. Des pratiques qu'il avait d'abord prévu d'étudier de l'intérieur puisque le jeune étudiant Willaime entame ses études universitaires par la théologie protestante à Strasbourg mais comprend très vite qu'il ne veut pas être pasteur car il n'a « *pas assez de certitudes* » et a d'abord besoin de « *creuser intellectuellement* ». Ce qu'il fait ensuite en philosophie (mais toujours à la faculté de théologie), consacrant son mémoire de maîtrise à Sartre (auquel il préfère nettement Camus), sa thèse de troisième cycle à Marx et ne venant que progressivement mais très naturellement à la sociologie des religions, que ce soit par l'étude de Max Weber (pour relativiser l'économisme de Marx) ou la commande d'une bibliographie de sociologie du protestantisme par Roger Mehl. D'où un premier poste de maître assistant en sociologie religieuse à la faculté de théologie de Strasbourg en 1975. Une sociologie des religions que, grâce à l'influence entre autres de Julien Freund (l'un des premiers introducteurs de Weber en France), il voit comme « *une contribution majeure à la sociologie générale* », « *une façon (...) de décrire et d'analyser la société moderne qui émergeait et se développait* ». La thèse d'État est l'occasion d'entamer les travaux pratiques par la condition de pasteur après la grande vague de départs post-soixante-huitarde (1) au moyen d'une grande enquête par questionnaire. Ce qui intéresse alors le sociologue en herbe Willaime est la difficulté à « *caser* » les pasteurs dans le tryptique weberien des virtuoses de la médiation religieuse : prêtre/prophète/sorcier. Et cela le pousse à réfléchir à cette *précarité protestante* dont il fera un livre en 1992. Voici en peu de mots comment un étudiant en théologie déçu par le pastorat peut devenir l'un des grands noms de la sociologie des religions. Un itinéraire qu'il détaille dans ce livre d'entretiens mais où il expose aussi très librement ses idées en dialogue avec le sociologue canadien E.-Martin Meunier.

En France, la sociologie des religions (« *domaine de savoir assez singulier, à la fois marginal et central* » (2)) aime à se raconter en générations. Après quelques grands ancêtres fondateurs difficiles à situer dans un champ disciplinaire tant ils brassent large (Émile Durkheim, Marcel Mauss), une première génération de *pionniers* souvent issue du catholicisme et un peu en confrontation avec lui (Gabriel Le Bras, Fernand Boulard, Émile Poulat, Henri Desroche, André Isambert, Jean Séguy ...) détache la spécialité des sciences religieuses et de l'anthropologie avant de voir arriver à sa suite au tournant des années 1960 et 1970 une deuxième génération d'*héritiers* qui, contemporaine de l'inattendu *retour du religieux* (New Age, sectes, islam, Jean Paul II, Églises évangéliques ...), va tranquillement remettre en cause le grand récit exclusif jusque là de la

sécularisation destructrice des religions pour se focaliser sur leurs transformations. Ce n'est sans doute pas un hasard si trois figures de cette génération sont récemment revenues sur leur itinéraire : elles ont d'une part enfin un peu de temps pour le faire et sont d'autre part familières de cette vision réflexive de la sociologie qui exige que l'on réfléchisse sur d'où l'on vient et pourquoi on s'intéresse à son objet de recherche (puisque cela influe sur la manière de le traiter). Jean Baubérot l'avait fait dès 2014 (3), Danièle Hervieu-Léger vient de le faire avec Pierre-Antoine Fabre (4), Jean-Paul Willaime l'a donc fait ici.

Dans le cadre d'une revue protestante, il peut être intéressant de savoir ce que le protestantisme de Jean-Paul Willaime a eu comme conséquences sur son itinéraire. L'intéressant est que, hors les doutes de l'adolescence et les désillusions pastorales des débuts d'études, il a plutôt vécu sa foi protestante comme une sorte d'avantage concurrentiel :

« Pour moi, c'est un enracinement tranquille qui me donne une liberté fondamentale, une mise à distance critique de toutes les réalités humaines, individuelles, sociétales. J'ai toujours été étonné de la façon dont certains de mes compères sociologues percevaient et analysaient le phénomène religieux comme une soumission intellectuelle, comme le fait d'être dépendant de je ne sais quelle institution ecclésiastique, etc. Pour moi, c'est l'affirmation, au contraire, d'une autonomie personnelle et d'une liberté fondamentale. Un ancrage religieux constitue un salutaire décentrement, permet de se mouvoir dans la réalité sans être totalement absorbé par elle. »

Un décentrement dont, « *désenchanteur des désenchanteurs* », il s'est d'abord servi pour critiquer les magistères et les idéologies « *au sens d'enflure de la croyance sur des choses humaines séculières* », si puissantes dans les années 1960 et 1970. D'où peut-être une plus grande facilité également à acter la fin d'une modernité sécularisatrice et anti-religieuse pour conceptualiser « *autour des années 1990* » l'ultramodernité à laquelle est consacré un beau chapitre de ce livre :

« Il fallait nuancer les généalogies de la modernité occidentale qui s'avaient beaucoup plus complexes que ce qu'indiquait le schéma plus ou moins implicite qui régnait en sociologie des religions, schéma selon lequel *plus de modernité signifiait moins de religion*. J'ai totalement récusé ce schéma : plus de modernité ce n'était pas moins de religion, c'était du religieux autrement. »

Là aussi, et c'est la thèse qui sous-tend le livre, la sociologie des religions prouve qu'elle a quelque chose de central puisque loin d'être sectorielles, les mutations religieuses sont significatives de ce qui se passe dans l'ensemble de la société :

« L'ultramodernité implique une sorte de conversion mentale, une mutation culturelle globale. Elle représente un autre rapport à l'espace et un autre rapport au temps, l'évolution de ces deux rapports étant accélérée par les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Après la société moderne opposée, au nom du futur, à des sociétés traditionnelles gouvernées par le passé émerge une société ultramoderne qui a démythologisé le futur comme la société moderne avait démythologisé le passé. » (5) (J.S.B.)

(1) *Identités cléricales. Attitudes et orientations socioreligieuses des pasteurs dans la société française contemporaine*, Faculté des Sciences sociales de Strasbourg, 1984. C'est de cette thèse qu'est issu le livre *Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XX^e siècle*, Labor et Fides, 1986.

(2) Pierre Lassave, *La sociologie des religions : une communauté de savoir*, Éditions EHESS, 2019, p.85. « *Marginal* » car il ne représente qu'une toute petite part des études sociologiques en France (une thèse sur vingt), « *central* » « *parce que son objet fait partie dès l'origine des questions fondamentales des sciences sociales* » (p.86). Nous utilisons la périodisation de Lassave entre *pionniers* et *héritiers*.

(3) *Une si vive révolte*, L'Atelier.

(4) *Religion, utopie et mémoire*, Éditions de l'EHESS, 2021.

(5) Nos trois extraits conséquents sont pp.137, 306 et 312-313 de l'ouvrage.

Le religieux dans les sociétés riches

Frédéric de Coninck

(1) Par *riches*, j'entends des sociétés qui ne sont pas obsédées par la question de la survie et où la pauvreté pourrait facilement être éradiquée si un peu plus de redistribution était pratiqué.

(2) Jeffrey M. Jones, 'U.S. Church Membership Falls Below Majority for First Time', *Gallup*, 29 mars 2021.

(3) Max Weber, 'Le métier et la vocation de savant', dans *Le savant et le politique*, traduction de Julien Freund, Plon, 1959, p.85 de l'édition de poche 10-18.

Comment rendre compte de l'évolution actuelle des sociétés riches (1) ? C'est une question aux multiples facettes. Mon propos, dans ce papier, est de suivre l'angle d'attaque du religieux, pour contribuer à y répondre. De fait, si on parcourt les analyses existantes, on découvre qu'il y a deux lignes de lecture, en apparence opposées, mais bizarrement complémentaires.

Il faut dire que *religieux* est un terme vague qui recouvre des phénomènes très divers. Les sociétés dont on nous parle dans l'Ancien Testament étaient, par exemple, intensément religieuses, mais les prophètes juifs n'ont cessé de critiquer les errements de l'idolâtrie et du polythéisme qui éloignaient le peuple du monothéisme. Deux conceptions du *religieux* se heurtaient. On en rend compte, parfois, en opposant la religion et la foi, mais, pour ce qui concerne le rôle social de la croyance, il vaut mieux tout englober sous le vocable de *religion* et voir les oppositions et les tensions internes à ce domaine.

Pour ce qui est d'aujourd'hui, une première ligne de lecture, donc, consiste à mettre l'accent sur la perte d'influence de la croyance en Dieu : ce qu'on appelle la sécularisation. De fait, dans tous les pays riches, un nombre sans cesse croissant de personnes se déclarent sans religion et cela vaut même pour les États-Unis. En 2020 (selon les résultats d'une enquête menée régulièrement par Gallup, et publiée fin mars 2021) moins de la moitié des Américains (47 %) disaient « être membres d'une église, d'une synagogue ou d'une mosquée ». En l'an 2000, à titre de comparaison, 70 % déclaraient l'être (2).

On va, en général, chercher l'origine de cette ligne de lecture dans les travaux de Max Weber, au début du 20^e siècle, avec ce qu'il a appelé « *le désenchantement du monde* ».

La deuxième ligne de lecture parle d'un maintien ou d'une résurgence de la croyance sous des formes disséminées et plus proches, précisément, du polythéisme d'autrefois. Il était clair pour Max Weber lui-même que les sociétés modernes qu'il voyait émerger étaient loin d'être rationnelles et qu'elles reposaient sur des ressorts émotionnels très profonds qui continuaient à agir sur les hommes et à les jeter les uns contre les autres. Max Weber est décédé des suites de la grippe espagnole en 1920, mais il avait eu le temps d'assister à la guerre de 14-18, et de prononcer en 1919 deux conférences qui ont fait date (publiées, en français, sous le titre : *Le savant et le politique*). C'est là que l'on trouve une de ses phrases les plus célèbres : « *La multitude des dieux antiques sortent de leurs tombes, sous la forme de puissances impersonnelles parce désenchantées, et ils s'efforcent à nouveau de faire retomber notre vie en leur pouvoir tout en reprenant leurs luttes éternelles. D'où les tourments de l'homme moderne* » (3). La citation montre bien que, pour Weber, les puissances désenchantées n'en restaient pas moins des puissances et qu'elles généraient une situation analogue au polythéisme de jadis.

Donc désenchantement d'un côté, émiettement polythéiste de l'autre : voilà les deux lignes de lecture.

Une première évidence : la perte d'influence de tout ce qui ressemble à une Église

Donc, oui, cela peut être intéressant de relire les conflits religieux entre monothéisme et polythéisme dans l'Ancien Testament. Mais il n'en reste pas moins que le contexte a changé. Si on relit, par exemple, la confrontation entre Élie et les prophètes de Baal, dans 1 Rois 18, on s'aperçoit que les deux groupes qui s'opposent ont à leur tête des personnages qui rassemblent des foules. L'idolâtrie liée au culte de Baal est une religion qui semble aussi structurée que la foi vétérotestamentaire.

Trump devant les journalistes en 2019 (photo Joyce N. Boghosian/ Maison Blanche).



Elle a ses prêtres, ses lieux saints et ses prophètes. Et on s'aperçoit, par comparaison, qu'aujourd'hui la figure d'Élie, autant que celle de ses adversaires, pâlerait du simple fait que le dispositif Église-prêtre-lieu saint fonctionne beaucoup moins bien.

Jean-Paul Willaime a raison de souligner (4) que le processus de sécularisation s'est étendu très au-delà du cercle des religions traditionnelles. Toute institution qui prétend dire le vrai, ou désigner un sens structurant, est mise en doute. La vérité ne sort plus de l'institution. Et tous les groupes sociaux qui ont cherché à se substituer au clergé et à investir ce qui était le lieu des significations religieuses autrefois : les artistes (lorsqu'ils prétendent à une dimension prophétique), les scientifiques, les enseignants, les leaders politiques, sont frappés, aujourd'hui, du sceau du soupçon. Tout ce qui peut s'apparenter à une Église, à une hiérarchie (au sens étymologique du pouvoir des prêtres), à une prétention à être l'instituteur des autres, est dénigré et laissé de côté. Cela ne veut pas dire que nos contemporains ne croient rien et certainement pas qu'ils ne sont pas crédules ! Il existe toujours des *influenceurs*, des acteurs qui manipulent des réseaux sociaux. Mais leur position est bien plus instable que celle des prêtres de naguère. Ils sont au centre des regards pour un temps, mais leur pouvoir est éphémère. Par ailleurs, ils ne sont pas *suivis* comme on pouvait suivre, autrefois, les préceptes d'une religion. On les regarde sur les réseaux sociaux, on partage leurs images ou leurs bons mots, mais on ne les croit pas vraiment. Un journaliste américain a bien rendu compte, à mes yeux, du succès d'un personnage comme Donald Trump : d'un côté, disait-il, il y a les journalistes et les experts qui prennent au sérieux ce qu'il dit, mais ne prennent pas l'homme au sérieux ; d'un autre côté, il y a tous ceux qui prennent l'homme au sérieux, mais ne donnent pas tellement d'importance à ce qu'il dit dans le détail. Donald Trump est une figure du soupçon généralisé : à ce titre-là, il plaît. Mais même les partisans des théories du complot n'adhèrent pas aux théories fumeuses qui soutiennent leur position. Tout ce qui compte, pour eux, est qu'il y ait complot. Il importe avant tout de disqualifier la vérité officielle.

Donc oui, on peut dire que nous vivons dans des sociétés de défiance où ni Élie ni les prophètes de Baal, ne seraient suivis.

Les croyances cachées

Officiellement donc, c'est le soupçon qui domine. Mais lorsque l'on observe les choix pratiques que font la majorité de nos concitoyens, ils révèlent des croyances de fait, bien plus fortes qu'on ne l'imaginait.

Les pragmatistes anglo-saxons nous ont appris à discerner les croyances en regardant les pratiques. Chacun de nous, en effet, agit en tenant un certain nombre de choses pour acquises et fait des choix qui révèlent ce à quoi il accorde de la valeur.

Ces valeurs, pour reprendre les mots de Max Weber, ne sont pas forcément *enchantées*. Mais elles ont leur importance. On voit en France, par exemple, que si l'on touche à l'automobile, on provoque des réactions

violentes. Au-delà même du symbole qu'elle représente, l'automobile a tellement structuré notre mode de vie que, en dehors des centres des grandes villes, toute limitation de son usage fait peur. De fait, alors que l'on sait qu'il faudrait changer énormément d'aspects de notre usage de l'énergie, la transition s'avère complexe car beaucoup de personnes tiennent à certaines pratiques, parfois au-delà de toute raison. Il y a un attachement exagéré à des usages qui montre que, derrière ces usages, gisent des valeurs, des choix et des croyances, très forts.

Et puis (on en revient au polythéisme) même s'il n'y a pas de croyance dominante dans nos sociétés, une pluralité de groupes ont des comportements très ancrés, auxquels ils tiennent, et des manières de considérer le monde et les autres très marquées.

Alors, comment qualifier ces croyances ? Jusqu'à quel point (comme Max Weber le pensait) se rapprochent-elles du polythéisme des sociétés traditionnelles ?

La persistance du religieux sous des formes nouvelles

Lorsque Jacques Ellul publie en 1973 *Les Nouveaux Possédés* (5), il cherche à s'élever contre l'opinion dominante à l'époque qui voulait que l'on soit dans un monde areligieux et massivement rationnel. Il lui est assez facile de montrer qu'il n'en est rien, et que l'adhésion à l'innovation technique, la célébration de la sexualité, l'espoir révolutionnaire, entre autres choses, fonctionnent comme des quasi-religions. Avec le recul, le livre a un effet assez inattendu : il montre à quel point nous sommes dans un monde différent de celui de 1973. Cela confirme plutôt ce que nous disions au début : les substituts du religieux, qui occupaient le devant de la scène dans les années 1970, sont tombés à leur tour de leur piédestal. Aujourd'hui, assurément, la plupart des personnes attendent quelque chose de l'innovation technique, mais elles s'en méfient également. La sexualité est vécue comme quelque chose d'important, mais de passablement complexe et qui suscite bien des déceptions. Quant à l'espoir révolutionnaire, il s'est sérieusement évaporé et même l'action politique intéresse peu de monde.

En même temps, plus personne ne doute aujourd'hui que nous soyons dans un monde profondément irrationnel où les émotions jouent un rôle décisif, où le débat rationnel est difficile à mener et où les affirmations à l'emporte-pièce ont plus d'importance que les argumentations longuement soupesées. Rendre compte d'une telle situation mérite un peu de travail.

Un autre contraste nous frappe en lisant *Les Nouveaux Possédés*, c'est que nous sommes dans une société considérablement plus émiettée : ce qui peut fonctionner comme un ressort religieux aujourd'hui sera d'abord limité à des groupes de plus faible taille qu'en 1973, et toute personne sera par ailleurs traversée par des ressorts multiples et divergents qui la feront osciller d'un moment à l'autre entre un ressort et un autre. Enfin les motivations en jeu aujourd'hui sont à beaucoup plus faible portée : elles concernent l'espace de vie de chacun avant toute chose.

D'un côté, il y a les journalistes et les experts qui prennent au sérieux ce qu'il dit, mais ne prennent pas l'homme au sérieux ; d'un autre côté, il y a tous ceux qui prennent l'homme au sérieux, mais ne donnent pas tellement d'importance à ce qu'il dit dans le détail. Donald Trump est une figure du soupçon généralisé : à ce titre-là, il plaît. Mais même les partisans des théories du complot n'adhèrent pas aux théories fumeuses qui soutiennent leur position. Tout ce qui compte, pour eux, est qu'il y ait complot.

(4) Par exemple dans *La guerre des dieux n'aura pas lieu*, Labor et Fides, 2019 (voir p.41). C'est ce que Jean-Paul Willaime rassemble sous le thème de l'ultramodernité.
(5) Jacques Ellul, *Les nouveaux possédés*, Fayard, 1973 (réédition Mille et Une Nuits, 2003).

(6) Max Weber, *Sociologie des religions*, traduction de Jean-Pierre Grossein, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 1996. Réédition en 2006 dans la collection Tel.
 (7) *Op.cit.*, p.417.
 (8) Max Weber, 'Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques', dans *Essais sur la théorie de la science*, traduction de Julien Freund, Plon, 1965, pp.427-428.

Le monde dispersé et contradictoire entrevu par Weber au travers de son usage du mot *polythéisme*

En fait, il semble que Weber avait vu clair en allant chercher du côté du polythéisme. Avant la conférence de 1920, il avait écrit en 1915 un texte qu'il a révisé en 1920 : un bref texte qui fait une cinquantaine de pages, mais qui fait partie pour moi des textes à lire et relire. On en trouvera la traduction française dans le recueil *Sociologie des religions* (6). Le titre du texte, 'Considération intermédiaire', laisse perplexe. En fait, il s'agit d'un chapitre destiné à être inséré dans son grand ouvrage sur les religions mondiales, entre les études de deux aires culturelles différentes. Le vrai titre est donné ensuite : 'Degrés et orientations du refus religieux du monde'.

L'argument de Weber est le suivant : les religions qui avaient une visée englobante, cherchant à construire une vie traversée de part en part par des motifs religieux, se sont retrouvées « dans un rapport de tension, non seulement aigu, mais encore permanent avec le monde et ses ordres » (7). De fait, un certain nombre de domaines ont cherché à reconquérir leur autonomie, non seulement à l'égard des injonctions religieuses, mais aussi les uns par rapport aux autres. Weber en cite cinq : l'économie, la politique, l'esthétique, l'érotisme et la vie intellectuelle. Chaque domaine a voulu construire ses propres règles, à partir de considérations internes au domaine en question. Ce que le monothéisme avait réuni, transitoirement, a explosé, chaque sphère d'activité concernée se donnant sa religion. De sorte que l'homme moderne (que Weber observe au début du 20^e siècle) est non seulement à la remorque de forces qui cherchent à conquérir sans cesse plus de pouvoir et d'autonomie, mais aussi traversé par les contradictions des différents domaines qui le confrontent à des règles de vie hétérogènes les unes avec les autres.

**Autel des douze dieux
 (Gabies, Latium,
 1^{er} siècle, Musée
 du Louvre, Paris,
 photo Jastrow).**

« Dans presque toutes les prises de position importantes d'hommes concrets, lit-on dans un autre texte de Weber de la même époque, les sphères de valeurs s'entrecroisent et s'embrouillent. Ce que nous appelons au sens

propre la platitude de la vie quotidienne consiste précisément en ce que l'homme qui s'y trouve plongé n'est pas conscient, et surtout ne veut pas prendre conscience, pour des raisons psychologiques ou pragmatiques, de cet enchevêtrement de valeurs foncièrement hostiles les unes aux autres. » (8)

Voilà donc ce que Weber appelait le polythéisme : l'explosion de la société en fragments dominés, un par un, par une logique qui se coupe de plus en plus de toutes les autres logiques relevant des autres fragments (c'est là la « guerre des dieux »). Ceux qui se vouent à un culte se ferment aux autres cultes. Mais, pour la plupart des personnes, le saut continu d'une sphère d'activité à une autre et la confrontation qui s'ensuit entre des cultes qui ne se raccordent pas est une source de désorientation majeure. C'est certainement une bonne description de ce que nous vivons à l'heure actuelle. Il est assez étonnant qu'une telle évolution ait déjà été perceptible il y a cent ans. Il est vrai que les sombres heures qui ont entouré la Première Guerre mondiale ont convaincu un grand nombre de gens qu'ils vivaient dans des sociétés fragiles et déchirées.

Mais Weber avait-il raison de référer cette évolution au polythéisme d'autrefois, en usant de cette image de la « multitude des dieux antiques qui sortent de leur tombe » ? En fait oui ; en tout cas, le rapprochement est éclairant.

La lutte inlassable du prophétisme juif contre les morales partielles et fonctionnelles

L'Ancien Testament ne nous dit pas grand-chose sur les cultes de Baal et d'Astarté, qu'il prend pour cible régulièrement. Mais l'archéologie et les textes que l'on a retrouvés nous renseignent assez facilement. Baal était un dieu agricole qui régulaient les bonnes récoltes et Astarté était une déesse de la fécondité qui veillait sur les femmes. On s'en rend compte : c'était des dieux fonctionnels qui concernaient directement l'activité des personnes, hommes ou femmes, de ce lieu. Les agricul-



teurs avaient leur dieu, les femmes avaient leur déesse et les puissants du moment étaient eux aussi entourés de mages et de prophètes qui soutenaient leur pouvoir.

Et c'est ce côté fonctionnel, cette fermeture aux autres groupes sociaux, cette limitation des horizons qui est régulièrement critiquée par les prophètes d'Israël. Leur monothéisme est là pour rappeler que Dieu a créé tout homme et qu'il se préoccupe de ceux que l'on voudrait oublier.

Le conflit entre Caïn et Abel, par exemple, met en scène le conflit récurrent, pour l'usage de l'espace, entre bergers et maraîchers autour des villes de l'époque. Progressivement, les maraîchers prennent le dessus. C'est le cas aussi dans l'histoire de Caïn et Abel. Mais Dieu intervient pour rappeler à Caïn qu'Abel était son frère :

« Qu'as-tu fait ? reprit-il. La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi. Tu es maintenant maudit du sol qui a ouvert la bouche pour recueillir de ta main le sang de ton frère. Quand tu cultiveras le sol, il ne te donnera plus sa force » (Genèse 4,10-12).

Les prophètes associeront sans cesse dans leur critique l'idolâtrie, la quête sans fin du pouvoir et de l'enrichissement, et le mépris pour le pauvre. Le prophète Amos, par exemple, vocifère :

« Est-ce que des chevaux [qui servaient uniquement aux armées, à l'époque] galopent sur les rochers, y labourent-on avec des bœufs, pour que vous fassiez tourner le droit en poison et le fruit de la justice en ciguë ? » (Amos 6,12).

Et c'est indirectement que l'on saisit ce qui est en jeu, lorsque l'on voit les fléaux que Dieu envoie pour inciter le peuple à se ressaisir : ce sont souvent de mauvaises récoltes ou une défaite militaire ; signe que le peuple a dévié en se focalisant de manière exclusive sur ces domaines.

Il faut dire que cette tendance à s'inventer des forces divines adaptées à son cas a persisté dans le christianisme. Dans le christianisme médiéval, la multiplication des *saints patrons*, liés à un corps professionnel donné, en témoigne. La division du travail, qui a connu un coup d'accélérateur à partir du 12^e siècle, a émietté l'horizon religieux. Officiellement, tout le monde allait à la même messe, mais chacun avait son saint protecteur particulier.

Émiettement social et émiettement religieux

Les saints patrons et les dieux adaptés aux préoccupations de chacun ne sont, officiellement, plus de mise aujourd'hui. Mais il faut déjà remarquer que, parmi les personnes qui continuent à professer une foi classique, les préoccupations à courte vue gauchissent nettement cette foi. Aux États-Unis, où le succès économique est une valeur sociale éminente, Dieu est censé, pour beaucoup de fidèles, contribuer à ce succès. En France, même parmi des croyants assez peu pratiquants, il paraît normal de solliciter l'aide de Dieu quand on

est malade. Une partie du retour en force de l'islam en France est liée au fait qu'il soutient un sentiment d'injustice et de révolte face à la position subordonnée de beaucoup de personnes d'origine étrangère. Les préoccupations sociales, liées à la position qu'on occupe, envahissent spontanément le champ religieux.

Ensuite l'idée de Weber va plus loin : qu'il y ait *enchantement* ou pas, des forces sociales puissantes, dit-il, construisent des mondes hétérogènes les uns avec les autres.

Or il est clair, pour commencer, qu'il est de plus en plus difficile d'intervenir dans le champ économique avec des préoccupations non économiques. On est accusé de briser la croissance, de provoquer du chômage, d'avoir des idées généreuses contre-productives, etc. Le plus frappant, avec ces arguments, est qu'ils restent à l'intérieur d'un raisonnement économique et qu'ils n'essayent nullement de répondre aux défis éthiques qui seraient extérieurs à ce domaine.

On ne peut que constater également le mal que les raisonnements moraux ont à rentrer dans le champ politique où tout se règle par des coups, des manœuvres et des rapports bruts de pouvoir. La même difficulté s'observe dans le sport de haut niveau où la perspective de la performance et de la victoire élimine souvent les scrupules.

Quant à ceux qui n'ont pas envie de changer de mode de vie, ils ont inventé l'expression d'écologie *punitive*, pour signifier aux raisonnements écologiques qu'ils ne doivent pas critiquer leurs choix. Chacun, d'ailleurs, prétend être *stigmatisé* quand on révèle que son activité a des effets néfastes sur les autres.

« Ce que vous voudriez que les autres fassent pour vous, faites-le de même pour eux » (Matthieu 7,12), la règle d'or que l'on trouve dans l'évangile mais qui a également été formulée par d'autres civilisations, a aujourd'hui de plus en plus de mal à passer la rampe. L'idée de se mettre à la place des autres et de s'interroger sur ce qu'on leur fait subir semble saugrenue. Les migrants en difficulté, par exemple, n'ont qu'à se débrouiller ... mais comment aimerions-nous être traités si nous étions migrants nous-mêmes ? Une vision hostile de ceux qui viennent de l'étranger s'installe et elle coupe court à toute interrogation éthique. On pourrait donc dire aujourd'hui, en usant du vocabulaire de Weber, que les dieux de l'économie, du pouvoir politique, du mode de vie confortable ou de l'appartenance nationale traversent notre quotidien et pèsent sur notre perception des choses. Dans la mesure où nous sommes partie prenante d'un peu tous ces domaines, nous enchaînons, Weber avait raison de le souligner, des arguments contradictoires les uns avec les autres, au fil de nos journées. Il suffit de lire un organe de presse, même réputé *sérieux*, pour y voir étalées au grand jour des affirmations qui partent dans tous les sens et que personne n'est en mesure de mettre en perspective. Oui, faute d'en revenir au Dieu créateur, qui a non seulement créé tous les hommes mais qui a également créé tous

Baal était un dieu agricole qui régulaient les bonnes récoltes et Astarté était une déesse de la fécondité qui veillait sur les femmes. On s'en rend compte : c'était des dieux fonctionnels qui concernaient directement l'activité des personnes, hommes ou femmes, de ce lieu. Les agriculteurs avaient leur dieu, les femmes avaient leur déesse et les puissants du moment étaient eux aussi entourés de mages et de prophètes qui soutenaient leur pouvoir. Et c'est ce côté fonctionnel, cette fermeture aux autres groupes sociaux, cette limitation des horizons qui est régulièrement critiquée par les prophètes d'Israël.

On peut donc qualifier d'idolâtrie toute tentative de s'assurer le contrôle sur les autres, sur les événements, en clôturant son horizon et en se façonnant un monde à sa main. Et cela éclaire nombre de situations contemporaines !

Traitement aux micro-aiguilles dans un rejuvenation center (centre de rajeunissement) britannique.

les êtres animés et inanimés, nous nous perdons dans des raisonnements partiels et à courte vue qui nous font tourner en rond.

Mais il reste une difficulté sur laquelle beaucoup butent : au milieu de tous ces discours désordonnés et contradictoires, la réalité nous échappe et nous cherchons désespérément à trouver des moyens de la maîtriser. C'était là le ressort de l'idolâtrie qui accompagnait le polythéisme. Un regard sur cette facette du polythéisme est éclairant, lui aussi.

L'idolâtrie, et ses dimensions contemporaines

Il existe, me semble-t-il, un seul texte dans l'Ancien Testament qui décrit (sur le mode ironique) le fonctionnement de l'idolâtrie. Cette idolâtrie de l'homme ordinaire est donc peu documentée.

La critique des prophètes part en effet du haut de l'échelle sociale : ils s'adressent d'abord aux puissants du moment qui entraînent le peuple dans leurs turpitudes. Les puissants, en l'occurrence, dans le Moyen-Orient ancien, ne se contentaient pas de statuette pour célébrer leurs cultes. Ils élevaient des statues majestueuses dont la taille nous impressionne encore aujourd'hui.

Mais cette idolâtrie d'en haut s'appuyait à l'évidence sur une large diffusion de l'idolâtrie dans l'ensemble du corps social. On devine, par exemple en lisant les deux livres des Rois, que les sanctuaires païens s'étaient multipliés sur le territoire d'Israël. Et dès l'entame des dix commandements, la question des statuettes, des images taillées, est en jeu (Exode 20,3-4).

Un seul texte, donc, fait plus qu'évoquer la diffusion de ce culte des statuettes et nous donne des détails. Il se trouve dans le livre d'Ésaïe :

« L'artisan sur fer appointe un burin, le passe dans les braises, le façonne au marteau, le travaille d'un bras énergique. Mais reste-t-il affamé ? plus d'énergie ! Ne

boit-il pas d'eau ? le voilà qui faiblit ! L'artisan sur bois tend le cordeau, trace l'œuvre à la craie, l'exécute au ciseau, oui, la trace au compas, lui donne la tournure d'un homme, la splendeur d'un être humain, pour qu'elle habite un temple, pour qu'on débite des cèdres en son honneur. On prend du rouvre et du chêne, pour soi on les veut robustes, parmi les arbres de la forêt, on plante un pin, et la pluie le fait grandir.

C'est pour l'homme bois à brûler : il en prend et se chauffe, il l'enflamme et cuit du pain. Avec ça il réalise aussi un dieu et il se prosterne, il en fait une idole et il s'incline devant elle. Il en fait flamber la moitié dans le feu et met par-dessus la viande qu'il va manger : il fait rôtir son rôti et se rassasie ; il se chauffe aussi et dit : Ah, ah, je me chauffe, je vois le rougeolement ! Avec le reste il fait un dieu, son idole, il s'incline et se prosterne devant elle, il lui adresse sa prière, en disant : Délivre-moi, car mon dieu, c'est toi ! Ils ne comprennent pas, ils ne discernent pas, car leurs yeux sont encrassés, au point de ne plus voir ; leurs cœurs le sont aussi, au point de ne plus saisir ! Nul en son cœur ne fait retour à la compréhension et au discernement, de manière à dire : J'en ai fait flamber la moitié dans le feu, j'ai aussi cuit du pain sur les braises, je rôti de la viande et je la mange, et du surplus, je ferais une abjection, je m'inclinerais devant un bout de bois ! Il s'attache à de la cendre, son cœur abusé l'égare : il ne se verra pas délivré ! Il ne dira pas pour autant : N'est-ce pas tromperie, ce que j'ai en main ? » (Ésaïe 44,12-20).

Une divinité à portée de main

Ce qui frappe, à la lecture de ce texte, est la profonde continuité entre l'activité ordinaire et l'idole. Il s'agit d'un dieu à portée de main, non seulement parce qu'il a été façonné par la main de l'homme, mais aussi parce que, au-delà de l'ironie du prophète, on voit qu'on navigue dans une sphère bien délimitée : l'habileté professionnelle, le chauffage et la cuisine.

Il s'agit d'un côté de mettre la main sur Dieu en usant de son savoir-faire et, de l'autre, d'invoquer le même Dieu face aux limites sur lesquelles le même savoir-faire bute. Il y a une recherche obstinée de contrôle qui provoque



les sarcasmes d'Ésaïe, mais on sent qu'il rit jaune : il est, au fond, désespéré qu'autant de gens s'enferment dans une impasse. Or, il faut le dire, cette volonté de contrôle a traversé l'histoire sous des formes diverses, mais avec une grande constance.

Et Ésaïe pose la question de fond : qui façonne qui ? D'un côté, l'homme prétend façonner Dieu (le verbe revient aux versets 9, 10 et 12). De l'autre, Dieu déclare, sobrement : « *Je t'ai façonné* » (verset 21).

On peut donc qualifier d'idolâtrie toute tentative de s'assurer le contrôle sur les autres, sur les événements, en clôturant son horizon et en se façonnant un monde à sa main. Et cela éclaire nombre de situations contemporaines !

Les idoles d'aujourd'hui

En fait, tout savoir-faire peut dériver en idolâtrie, si on lui attribue plus que sa valeur et qu'on en attend une position de maîtrise totale sur les événements.

Le savoir-faire économique du riche, par exemple, est longuement critiqué dans les évangiles en montrant que le riche ne parle plus qu'à lui-même :

« Voici ce que je vais faire, dit, par exemple, le riche d'une parabole, je vais démolir mes greniers, j'en bâtirai de plus grands et j'y rassemblerai tout mon blé et mes biens. Et je me dirai à moi-même : te voilà avec quantité de biens en réserve pour de longues années ; repose-toi, mange, bois, fais bombance » (Luc 12,18-19).

Et, de fait, aujourd'hui, les plus riches tentent de construire des cercles où ils sont à l'abri des moins riches et des ennuis qu'ils pourraient leur occasionner, soit en clôturant des zones résidentielles où ils peuvent vivre entre eux, soit en finançant des lobbies qui tentent de les préserver des aléas de la législation. Et, à divers degrés de richesse, la tentation est toujours là : tout moyen financier peut donner l'illusion d'une assurance ... que l'on craint de perdre si nos ressources diminuent.

Le savoir-faire technique dérive en idolâtrie si on pense venir à bout de tous les problèmes par un surcroît d'innovation. Les cercles transhumanistes, aujourd'hui, formulent une vision radicale de cette idolâtrie en pensant éliminer la dernière des péripéties gênantes, à savoir l'homme lui-même ! Le rêve de cette petite clique de technolâtres est de se télécharger sur un ordinateur afin d'échapper aux désagréments du corps. Mais il ne faudrait pas que ce petit groupe d'extrémistes cache la forêt de la croyance encore fort répandue qu'« *on trouvera des solutions* » quels que soient les problèmes qui seront devant nous. Il est très difficile pour la plupart des gens, par exemple, d'imaginer sérieusement que le changement climatique provoquera des dérèglements auxquels il n'y aura pas de solution. L'homme de la rue est aujourd'hui sceptique et sensible aux méfaits de certaines innovations techniques, mais il n'en espère pas moins que les contradictions sur lesquelles il bute seront surmontées par une invention géniale. En tout

cas, plutôt que de s'interroger sur son rapport aux autres et au monde naturel, il préfère espérer que quelqu'un trouvera une solution. L'idée que Dieu puisse l'interpeller dans une telle situation fait partie des réalités gênantes qu'il vaut mieux ignorer.

Le savoir-faire médical est lui aussi guetté par l'idolâtrie. Il peut engendrer le rêve du corps parfait et sans souffrance. Pourtant, l'explosion des maladies chroniques, ces dernières années, montre par exemple que tout ne se guérit pas, même si on peut soulager beaucoup de souffrances. Et les errements de notre vie sociale provoquent des maladies mentales ou physiques dont nous sommes autant les acteurs que les victimes. Là-dedans, la médecine peut sans doute, pour reprendre l'expression de Pierre Dac, changer le pansement, mais pas penser le changement. Et le rêve transhumaniste a également envahi ce champ en tentant d'imaginer des moyens de devenir immortel : on cherche à prolonger la quantité de vie ; on se préoccupe moins de la qualité de la vie qu'on mène. Et là aussi, sur un mode mineur, beaucoup de personnes espèrent étendre les capacités humaines en usant d'artifices médicaux, ce qui, espèrent-elles, réglera leurs problèmes existentiels. On sait que l'usage du dopage, par exemple, n'est nullement limité à la pratique sportive. Dans le monde professionnel, les stimulants de tous ordres servent à améliorer les performances de ceux qui pensent ne pas être *au niveau*. On peut vouloir modifier son corps (et pas seulement le guérir). On peut adresser à la médecine des demandes exorbitantes, en rêvant que tout est possible.

Le savoir-faire policier, pour prendre un quatrième exemple, est lui aussi investi d'attentes déraisonnables. La *sécurité* serait l'alpha et l'oméga d'une vie heureuse. J'ai moi-même été cambriolé et ce n'est pas une expérience agréable. Les agressions physiques sont traumatisantes. Mais passer sa vie en s'imaginant entouré d'ennemis potentiels qu'il faut tenir en respect est encore plus perturbant. Le plus perturbant est de devoir faire face à son isolement une fois que l'on a tenu tous les autres à distance. À l'inverse, faut-il le rappeler, en prenant le risque de vivre avec des personnes qui ne sont pas comme nous, voire en se heurtant à elles, on accède à une vie plus apaisée.

Les rêves et les mirages de l'homme contemporain

Oui, l'homme d'aujourd'hui, dans les sociétés riches, a beaucoup de moyens à sa disposition et, dans la plupart des cas, il préfère se passer de Dieu. Mais Dieu n'est pas un moyen. Or les tentatives pour manipuler Dieu sont toujours là, même chez les croyants. Mais Dieu est remarquablement résistant à ces tentatives.

L'alternative posée par Ésaïe est toujours là : ou bien chercher à absolutiser notre rêve de maîtrise en nous façonnant des grigris censés nous tirer d'affaire ; ou bien admettre que Dieu nous a façonnés et qu'il a quelque chose à nous dire. En l'occurrence, ce qu'il a à nous dire n'est pas forcément agréable à entendre, mais, pour l'essentiel, c'est une bonne nouvelle qu'il veut nous communiquer.

Il est très difficile pour la plupart des gens, par exemple, d'imaginer sérieusement que le changement climatique provoquera des dérèglements auxquels il n'y aura pas de solution. L'homme de la rue est aujourd'hui sceptique et sensible aux méfaits de certaines innovations techniques, mais il n'en espère pas moins que les contradictions sur lesquelles il bute seront surmontées par une invention géniale. En tout cas, plutôt que de s'interroger sur son rapport aux autres et au monde naturel, il préfère espérer que quelqu'un trouvera une solution. L'idée que Dieu puisse l'interpeller dans une telle situation fait partie des réalités gênantes qu'il vaut mieux ignorer.

Essai de théologie des réseaux sociaux

Antonin Ficatier*

* Antonin Ficatier est docteur à l'Université de Birmingham (Angleterre) dans le département de théologie et religion. Il travaille en parallèle pour le ministère des jeunes dans la paroisse de Busbridge & Hambleton, dans l'Église d'Angleterre. Il se spécialise sur les

L'activité sociale en ligne d'un évêché méthodiste du Midwest (la Conférence des Grandes Plaines couvrant le Kansas et le Nebraska) : page Facebook (ci-dessous), fils Twitter (p.51) et Instagram (p.52) et application (p.53).

Introduction : pourquoi interroger les réseaux sociaux d'un point de vue théologique ?

En apparence, ce sont deux mondes qui n'ont rien à voir. Pourquoi la théologie chrétienne – vieille de plus de 2000 ans, avec sa nuée de traités, conciles, réformes, contre-réformes, institutions, traditions, et autres rites – viendrait-elle interroger le nouveau monde des réseaux sociaux, né il y a un peu plus de quinze ans ?

Plusieurs éléments de réponse.

Tout d'abord car la théologie n'a pas vocation à évoluer en vase clos ou même – ce qui a le plus souvent été le cas – en tour d'ivoire. La science *logos* s'intéresse à la question du Dieu chrétien *theos* en étant ancrée dans le monde qui nous entoure. Ainsi, toutes nos pratiques informent et interrogent notre relation à Dieu. Nous avons en tête la célèbre métaphore de Karl Barth, qui

décrit le travail du théologien comme ayant une Bible dans une main et un journal dans l'autre. Nous pensons aussi à ce que le théologien Paul Tillich nommait la théologie dialectique : une théologie qui est en interrogation constante, et se situant comme à la frontière entre le monde et les Écritures. Plus récemment encore, c'est ce que le théologien Raphaël Picon présentait, en s'inspirant de la pensée de John Cobb, comme une théologie ouverte qui « se construit (...) dans la création audacieuse et patiente de nouvelles propositions théologiques. » (1)

Ensuite car si la pratique des réseaux sociaux est récente, elle n'en est pas pour autant minoritaire. C'est d'ailleurs l'inverse. Les réseaux sociaux sont présents partout – nous y reviendrons dans la première partie de cet article – et peuvent donc à ce titre être légitimement décrits comme omniprésents. Nos sociétés occidentales ne sont d'ailleurs pas simplement friandes de réseaux sociaux, elles en sont saturées. Aux États-Unis, 5 % de la population adulte utilisait les réseaux sociaux en 2005. Ils sont 72 % en 2021 (2). À ce titre, les réseaux sociaux sont plus qu'une pratique isolée et dépassent largement le seul domaine d'études des chercheurs en nouvelles techniques d'information et de communication. Une pratique ayant une telle présence dans notre société se doit de figurer au menu des théologiens.

Enfin, car l'étude des réseaux sociaux par des théologiens a déjà commencé, notamment par le Centre de Théologie Numérique. Ces théologiens ont comme objet de recherche académique la façon dont le développement des technologies numériques nous permet de (re) penser Dieu. Nous nous situons ici au croisement entre théologie pratique et théologie publique. L'étude des réseaux sociaux s'inscrit donc dans un cadre plus large de la théologie du monde numérique, un pan nouveau de la théologie qui interroge l'émergence de ces nouvelles technologies.

Voici quelques arguments qui vous auront convaincus – je l'espère – de la raison pour laquelle l'étude des réseaux sociaux par un théologien n'est pas si incongrue qu'elle en a l'air au premier abord. Pour avancer dans cette tâche, je vais commencer par définir notre sujet d'étude : quels sont donc ces réseaux sociaux qui prennent une place prépondérante dans nos vies ? J'en profiterai pour situer cette pratique dans le cadre plus général de son étude académique. Après ce passage en revue, je proposerai une analyse théologique des réseaux sociaux au travers de quatre vagues utilisées au sein de la Théologie Numérique.

I. Les réseaux sociaux

A. Généalogie

Les réseaux sociaux ont pour but de connecter des utilisateurs sur une plateforme en ligne par le biais d'Internet. Des outils facilitant la connexion entre utilisateurs existaient certes avant cette époque. Le concept de réseau est d'ailleurs inhérent au fonctionnement originel d'Internet qui permet de joindre plusieurs ordinateurs à

distance. Une première phase du développement des réseaux sociaux peut être identifiée à partir de 1997 et la naissance du site Internet *sixdegrees.com*, considéré comme le « *premier réseau social* » (3).

Cette phase initiale n'est pas sans intérêt, mais le *locus theologicus* de notre article est la forme moderne de ces réseaux sociaux. Le milieu des années deux mille marque véritablement le début des réseaux sociaux sous la forme que nous connaissons aujourd'hui. Ces années particulièrement prolifiques ont vu la naissance des géants de l'industrie numérique qui sont aujourd'hui utilisés de par le monde. *LinkedIn*, réseau social dédié aux relations professionnelles, voit le jour en 2003. *Facebook*, accessible dès 2004, mais dans un premier temps uniquement aux étudiants de l'Université d'Harvard, aux États-Unis. *Twitter*, fondateur du micro-blogging, est lancé en 2006. Le succès rapide des premiers réseaux sociaux a ouvert la voie à de nombreux autres. Il existe aujourd'hui une multitude de réseaux sociaux, chacun adapté à une activité particulière : de la course à pied aux instruments de musique en passant par la rencontre amoureuse. L'expansion phénoménale de sa forme moderne s'explique par deux autres révolutions concomitantes : la démocratisation du réseau d'Internet (adieu les cybercafés de ma jeunesse !) et la multiplication des appareils mobiles (4). L'utilisation des réseaux sociaux depuis les années deux mille s'est ainsi démocratisée, mondialisée, et personnalisée.

Quelques années après le développement de ces plateformes numériques, la logique de leur modèle économique fut rendue plus explicite. En 2007, *Facebook* a introduit des publicités sur sa plateforme, et est ainsi devenu le modèle de référence pour tous les autres réseaux sociaux. Le modèle économique est clair : l'utilisateur – ou plutôt son temps d'attention – est lui-même la matière qui est revendue pour générer des bénéfices. Les informations personnelles de chaque utilisateur sont ainsi réifiées, marchandées, et revendues à d'autres entreprises pour répondre à une logique de marché. À ce jour, il existe très peu de contre-modèles économiques pour remettre en cause ce modèle basé sur la publicité. Une tentative a été réalisée par le réseau social *Vero*, qui se targue d'être « *social sans publicité* ». Les données de l'utilisateur ne sont pas utilisées comme monnaie courante sur *Vero*. Mais ce dernier n'a pas encore franchi le pas en demandant une participation financière à ses utilisateurs et n'est donc pas encore parvenu à offrir une véritable alternative aux médias sociaux de type grand public.

B. Caractéristiques

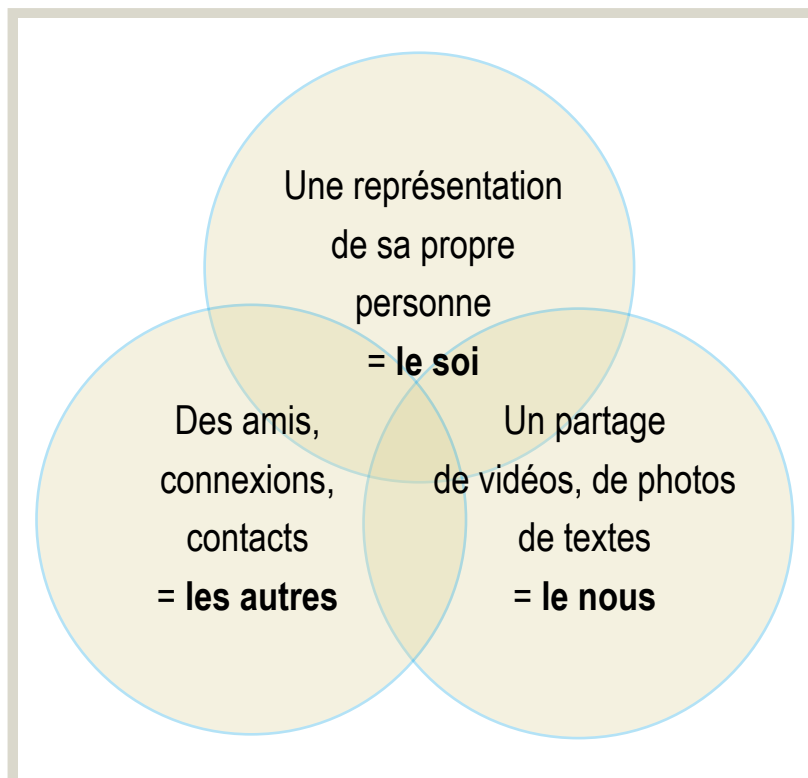
Les réseaux sociaux ont des capacités et des utilisations très variées. Comparez en effet la domination d'un géant comme *Facebook* et ses milliards d'utilisateurs avec les milliers de réseaux sociaux locaux et tournés vers une pratique particulière. Boyd et Ellison ont donc raison lorsqu'elles expliquent que « *les réseaux sociaux varient considérablement dans leurs fonctionnalités et leurs utilisateurs* » (5). Si l'utilisation des réseaux sociaux varie, il est néanmoins possible d'en tirer trois traits dominants, que nous présentons ici :

1. Le soi - Le point de départ de tout réseau social est de se construire un profil pour permettre la représentation du soi. Cet avatar virtuel, construit au travers de textes, photographies, ou vidéos, devient le centre des connexions établies sur un réseau social.

2. Les autres - Un réseau social a pour but de connecter des utilisateurs. Ainsi, tout participant, une fois son profil établi, va chercher à se mettre en lien avec d'autres utilisateurs.

3. Le nous - Une fois la connexion établie entre le soi et les autres, le réseau se met en place et cette construction commune qui est le *nous* peut commencer à interagir. Des échanges se mettent en place dans le réseau.

questions situées à l'intersection entre technologie, théologie, et éthique. Sa thèse est une recherche sur le concept de théologie du réseau, en lien avec le développement des technologies numériques. Antonin Ficatier a également été nommé chercheur affilié au sein du réseau de recherche de Cumberland Lodge pour la période 2020-2022.



C. Objet d'étude

Nous avons passé en revue la généalogie des réseaux sociaux, allant d'une phase initiale dans les années quatre-vingt-dix à une forme moderne à partir des années deux mille, ainsi que leurs caractéristiques principales. Il nous faut maintenant passer en revue la façon dont les réseaux sociaux sont devenus un objet d'étude.

Le monde académique, assistant à l'émergence des réseaux sociaux, s'est mobilisé pour étudier ce nouveau moyen de communication en pleine croissance. L'étude des réseaux sociaux se fait alors principalement au sein des départements de télécommunication, information, et média. L'approche de ce champ académique aussi connu sous le terme de *Internet studies* ou *Digital Media Studies* est empirique. Elle consiste à examiner l'utilisation des réseaux sociaux par le biais d'études de terrain et à en tirer des conclusions. Les chercheurs s'intéressent ici aux manifestations psycho-sociologiques de ce nouvel espace-temps que sont les réseaux sociaux afin de mieux comprendre ce *phénomène émergent* (6). L'amitié (7), le deuil virtuel (8), ou encore l'expression individuelle (9) sont des exemples d'études empiriques

Figure 1 :
les trois piliers
des réseaux sociaux.

- (1) Picon, p.107. Les références en notes renvoient à la bibliographie en fin d'article page 54.
- (2) Pew Research Center, Social Media Fact-Sheet.
- (3) Boyd et Ellison, Social Network Sites, p.214.
- (4) Pew Research Center, Three Technology Revolutions.
- (5) Boyd et Ellison, *op.cit.*
- (6) *Ibid.*
- (7) Ellison, Steinfield, et Lampe, The Benefits of Facebook "Friends:".
- (8) Lingel, The Digital Remains.
- (9) Marwick et boyd, I Tweet Honestly.

des réseaux sociaux. Certaines études ont aussi mis en avant le fait que l'utilisation des réseaux sociaux participe au développement du narcissisme (10), est en corrélation avec la dépression (11), ou encore participe au déclin du sentiment d'empathie (12).

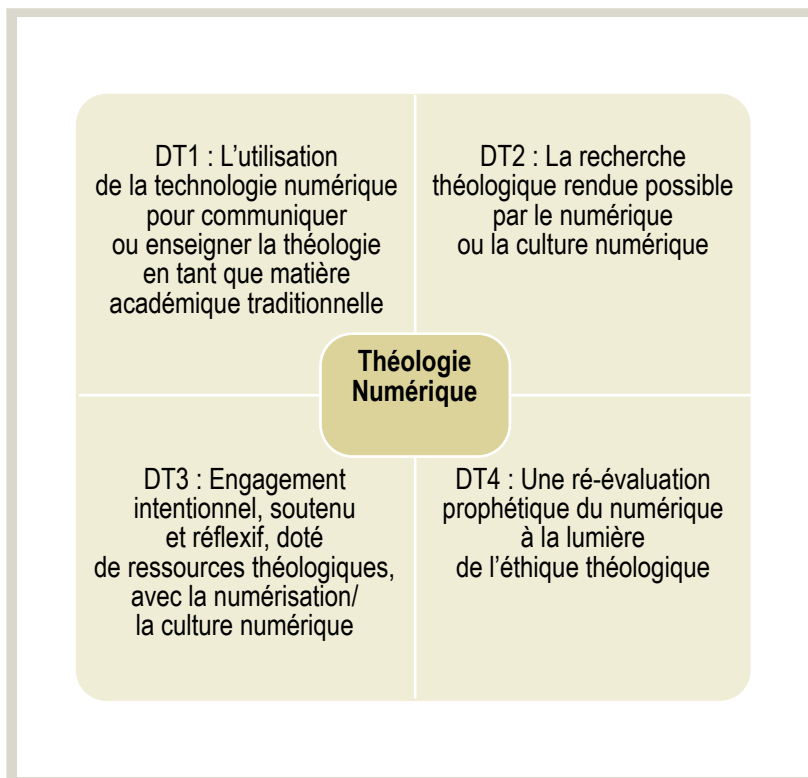


Figure 2 :
cartographie de la Théologie Numérique.

(10) Twenge, *Have Smartphones Destroyed a Generation ?*.

(11) Twenge, Joiner, Rogers et Martin, *Increases in Depressive Symptoms*.

(12) Konrath, O'Brien, et Hsing, *Changes in Dispositional Empathy*.

(13) La non-capitalisation est volontaire et conforme au souhait de cette chercheuse. Voir: <https://www.danah.org>.

(14) Boyd et Ellison, *op.cit.*

(15) Marwick et boyd, *op.cit.*

(16) Papacharissi, *A Networked Self Identity*.

(17) Andrejevic, *Social Network Exploitation*.

(18) Fuchs, *Social Media: A Critical Introduction*.

(19) Campbell, *Understanding the Relationship between Religion Online and Offline*.

(20) Centre for Digital Theology.

Nicole Ellison, et danah boyd (13), précédemment citées, ont été des pionnières dans le milieu alors balbutiant de l'étude académique de ces nouveaux médias, principalement grâce à leur cartographie du phénomène (14). Boyd s'est aussi intéressée au potentiel exploratoire des réseaux sociaux pour la formation de l'identité personnelle (15). Zizi Papacharissi, connue pour avoir inventé le terme du *soi en réseau* (*networked self*), a également eu une influence importante dans la construction théorique de ce nouveau domaine d'étude (16). Cette première vague de chercheurs provenait principalement des départements d'études de la communication et de l'information. Au fur et à mesure que les réseaux sociaux ont pris plus de poids dans notre quotidien, d'autres angles de recherche sont apparus. Suite à la consolidation du modèle utilisateur-produit expliqué précédemment, les spécialistes du domaine socio-économique ont commencé à pointer du doigt l'exploitation économique de l'industrie en question (17). Certains ont également appliqué un prisme marxiste pour dénoncer ces mêmes réseaux sociaux (18). Enfin, les sociologues du fait religieux ont fait leur apparition dans le débat de l'analyse des réseaux sociaux. Nous pensons ici à des chercheurs comme Heidi Campbell, de l'Université du Texas, dont l'intérêt porte sur le concept de religion en ligne et en réseau (19).

Nous ne manquons donc pas d'études dans le cadre des sciences sociales pour comprendre le phénomène des réseaux sociaux. Il nous faut maintenant nous tourner vers la recherche théologique sur ce sujet.

D. La recherche théologique dans le cadre de la Digital Theology

La recherche théologique sur les réseaux sociaux est encore très restreinte, mais il existe néanmoins un noyau de chercheurs intéressés par le sujet. Le principal investigateur de cette entreprise est le centre d'études de la Théologie Numérique – Digital Theology – à l'Université de Durham, en Angleterre. Fondé en 2014, il s'agit d'un environnement dynamique de mise en relation ainsi que de publication de travaux pour des chercheurs du monde entier (20). Ce centre d'études est également connu pour avoir lancé le premier Master en Théologie Numérique au monde.

Son directeur, Dr. Peter Phillips, a théorisé quatre vagues de la Théologie Numérique, que nous reprenons ici sous forme schématique, et que nous allons emprunter pour esquisser une théologie des réseaux sociaux. Ces quatre caractéristiques ont pour avantage de donner un cadre pour toute étude se situant dans le champ de la Théologie Numérique. L'objectif de cette théologie innovatrice est de permettre une « *réévaluation théologique du numérique* » ainsi qu'une « *réévaluation numérique de la théologie* » (21).

II. Théologie des réseaux sociaux

Nous proposons maintenant une évaluation de la pratique des réseaux sociaux au travers des quatre axes de la Théologie Numérique présentés précédemment.

DT1. La théologie sous influence des réseaux sociaux

La première vague en Théologie Numérique entend regarder de plus près la façon dont la théologie se construit grâce et en lien avec le numérique. Nous sommes ici proches de la démarche dite des humanités numériques qui consiste à utiliser l'outil numérique à des fins d'analyse pour l'histoire, la littérature, la sociologie, etc. La création et collection de données, la numérisation de manuscrits, l'analyse de texte par le biais d'intelligence artificielle, sont quelques exemples de pratique dans le milieu des humanités numériques. Dans le cadre de l'étude des réseaux sociaux, il faut nous demander comment la théologie, en tant que science académique, s'approprie et utilise ces mêmes réseaux sociaux. Comment en est-elle ensuite influencée et transformée ? Cette première vague est typique de toute recherche située dans le milieu de la recherche au croisement entre technologie et théologie. Prenons l'exemple, très cher aux protestants, de l'imprimerie. Dans son ouvrage séminal *The Printing Press as an Agent of Change*, Elizabeth Eisenstein explique comment la technologie de l'imprimerie a changé les mentalités de ceux qui l'utilisent, et que nous nommons maintenant les *modernes* (22). La capacité à reproduire rapidement des ouvrages a contribué largement à la dissémination de nouvelles idées. La réduction du coût des livres a également permis à plus d'intellectuels de converser et d'accumuler des livres, donc de la connaissance.

Ce lien inexorable entre technologie et théologie doit aussi être mis en parallèle avec la célèbre thèse de Marshall McLuhan selon laquelle « *the medium is the*

message » (23). Pour McLuhan en effet, l'information évolue et se transforme par le biais du convoyeur qui déplace cette même information. Une lettre écrite est différente, dans son essence, d'un message écrit sur un téléphone portable car ils utilisent des méthodes qui ont des spécificités propres. Nous comprenons maintenant comment la propagation des idées sur les réseaux sociaux est unique, et entraîne une transformation du message qui y est véhiculé.

Une communication sur les réseaux sociaux tend à être courte, directe, et instantanée. Les explications théologiques ont inversement tendance à être longues. Comment est-il donc possible de faire de la théologie en utilisant un médium qui limite l'écriture, comme la plateforme de micro-blogging *Twitter* et ses deux-cent quatre-vingt caractères ? Comment sera-t-elle transformée par ce bouleversement de la transmission des idées par le biais des réseaux sociaux ?

Un exemple frappant de relation entre théologie et réseaux sociaux est l'étude réalisée en 2019 par Peter Phillips et son équipe de chercheurs de Durham (24). Ceux-ci ont analysé les données de versets bibliques partagés sur certains réseaux sociaux et les ont ensuite rangés dans deux catégories :

1. Thérapeutique / anthropocentrique : renvoi à des injonctions bibliques sur la façon dont les êtres humains doivent se comporter, et vivre en harmonie ensemble. Par exemple 3 Jean 1,2.

2. Propositionnel / théocentrique : il s'agit de passages plus descriptifs et dogmatiques présentant la vie de Jésus, sa mort, et sa résurrection, ainsi que des caractéristiques propre à Dieu. Par exemple Deutéronome 6,4.

Après avoir montré que la majorité des versets partagés sur les réseaux sociaux étudiés sont d'ordre *thérapeutique / anthropocentrique*, Phillips *et al* concluent qu'il faudrait presque considérer qu'il existe un « *nouveau canon de versets bibliques* » ayant sa propre existence sur les réseaux sociaux. Cette orientation théologique est auto-sélective et souhaite répondre aux attentes d'une audience réceptive à des versets bibliques qualifiés de thérapeutiques.

DT2. Les théologiens en réseau

L'application du stade DT2 à une théologie des réseaux sociaux signifie s'interroger sur la façon dont les acteurs de la théologie – dans le monde académique aussi bien qu'ecclésiologique – utilisent les réseaux sociaux. Les théologiens pratiquent en effet les réseaux sociaux pour échanger des idées, communiquer, et se mettre en réseau (25). Ces échanges sur les réseaux sociaux ont deux caractéristiques principales que nous souhaitons aborder dans cette section : l'intersectionnalité et l'instantanéité.

L'intersectionnalité est la pratique qui consiste à mettre en commun des personnes sans passer par une hiérarchie préalablement définie. Dans le monde professionnel, on parle de management transversal pour décrire ce phénomène. Cette notion nous aide à comprendre le rapport d'autorité sur les réseaux sociaux. En leur sein, l'autorité et la hiérarchie y sont remaniées.

Il est ainsi possible de *suivre* des personnes directement, sans passer par des intermédiaires. Prenons un exemple concret. Imaginez qu'au lieu de passer par l'intermédiaire de *Foi&Vie* pour diffuser mon essai sur une théologie des réseaux sociaux, je décidais d'écrire ce même article sur une plateforme en ligne et de le partager à mon réseau. Nul doute que vos possibilités en tant que lecteur de mon article sur cette plateforme sont nombreuses : vous pourriez lever ou baisser un pouce virtuel pour indiquer si vous aimez ou non l'article, vous auriez la possibilité de commenter mes écrits et également de m'interpeller directement. Mais l'autorité intermédiaire que représente *Foi&Vie* qui s'établit entre l'auteur et sa réception ne permet pas ce niveau d'intersectionnalité. Assurément, si vous lisez ces lignes, c'est que vous avez pris la décision de placer votre foi en l'autorité intermédiaire de *Foi&Vie* pour vous garantir des articles ayant un certain standard de qualité et ayant été passés au rigoureux procédé de relecture.

Dans le monde des réseaux sociaux, il existe une figure particulière qui fait preuve d'autorité complètement desintermédiée : l'influenceur. Une personne qui a emmagasiné une audience sur une plateforme peut ainsi se construire son propre réseau. Il est aujourd'hui beaucoup plus compliqué de localiser les multiples sources d'autorité qui naviguent autour de nous. Les figures traditionnelles d'autorité facilement identifiables comme la famille, l'école, l'Église, sont en déclin au profit d'influenceurs que nous ne connaissons pas. Sur les réseaux sociaux, l'autorité est en quelque sorte décentralisée. Commentant le contexte des magazines féminins pour

(21) Phillips, Schiefelbein-Guerrero, et Kurlberg, *Defining Digital Theology*.

(22) Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change*.

(23) McLuhan, *Understanding Media*.

(24) Phillips, *The Bible, Social Media and Digital Culture*.

(25) Il existe même un livre pour aider les théologiens à utiliser les réseaux sociaux ! Voir: Oord, *Theologians and Philosophers Using Social Media*.

Une communication sur les réseaux sociaux tend à être courte, directe, et instantanée. Les explications théologiques ont inversement tendance à être longues.

Great Plains UMC
4 724 Tweets

Great Plains UMC
KS • NE

Great Plains UMC
@greatplainsumc

The calling of the Great Plains Conference is to equip and connect congregations to make disciples of Jesus Christ.

Kansas and Nebraska | greatplainsumc.org
A rejoint Twitter en décembre 2011

812 abonnements 1 880 abonnés

Tweets Tweets et réponses Médias J'aime

Great Plains UMC @greatplainsumc · 14 janv. ...
Get up to date with the conference with this week's GPconnect! Find out about a new name for a longtime Kansas institution; how a pastor helped get donations for Afghan refugees; and how Kansas Wesleyan has a legacy of three generations with the Stantons.
gp-email.brtaapp.com/viewemail/3163...

(26) Dwyer, *Could the Teen Magazine Rise Again ?*.

(27) Lorenz, *High Schoolers Across the Country Are Seeking 'Teenager Therapy'*.

(28) Gerbaudo, *Tweets and the Streets*.

(29) Zen, *What Is Telegram*.

(30) Turkle, *Alone Together*.

Le réseau social Twitter fait une différence entre le nombre de personnes que l'utilisateur suit, et le nombre de personnes qui suivent l'utilisateur. Cette dichotomie fait écho au fameux thème théologique de la *suivance*, particulièrement important dans l'évangile de Marc.

adolescentes, la journaliste Kate Dwyer écrivait : « *Alors que dans le passé les adolescentes avaient foi en la sagesse de femmes qui étaient de quatre ou vingt ans leurs aînées, elles se tourment maintenant vers d'autres adolescentes sur TikTok* » (26). Un autre exemple frappant d'intersectionnalité sur les réseaux sociaux est le succès croissant de supports thérapeutiques orchestrés par des adolescents pour d'autres adolescents (27). Là où dans le passé nous nous tournions vers des experts (dans ce cas précis, un pédopsychiatre), nous nous tournons maintenant vers des pairs rendus légitimes par leur forte présence sur les réseaux sociaux.

Les échanges sur les réseaux sociaux se font également de manière instantanée, c'est à dire en permettant à des utilisateurs d'échanger en temps réel. Si des conversations peuvent avoir lieu de façon asynchrone, il est néanmoins de mise sur ces plateformes d'écrire et de réagir très vite.

En résumé, comment est-ce que les théologiens comprennent ce remaniement profond des figures d'autorité ? Comment est-ce que la théologie est influencée par ces échanges instantanés ? Comment élaborer une étude théologique par le biais d'un médium favorisant un échange court, instantané, et désintermédié ?

DT3. Les réseaux sociaux au regard de la théologie

Cette troisième étape de la théologie numérique appliquée aux réseaux sociaux entend renverser l'analyse élaborée en DT1. Ici, en DT3, il s'agit de passer en revue les réseaux sociaux au prisme de la théologie. Cette

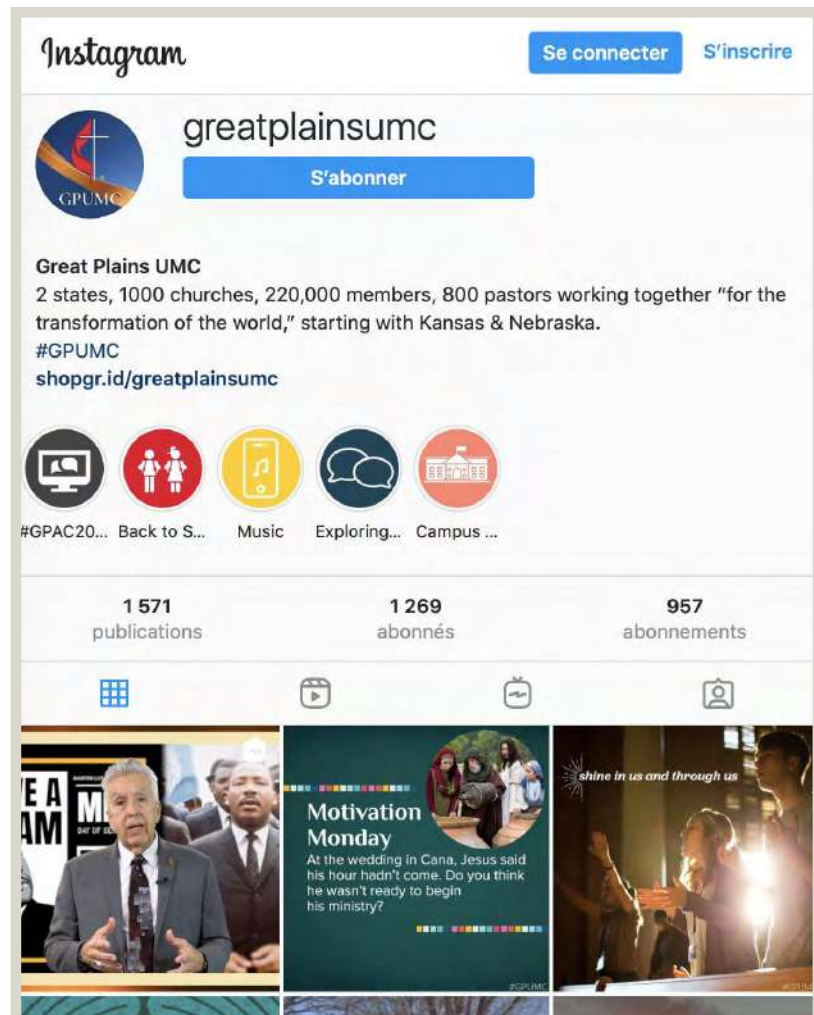
étape est en soi une véritable entreprise qui demanderait plus de temps et d'espace pour être élaborée. Nous présentons néanmoins deux thèmes pouvant offrir des premiers éléments de réponse.

Au cœur des réseaux sociaux se situe cette relation fondamentale entre le soi et l'autre, qui forment ensemble le *nous* du réseau. Ceux que nous nommons les autres portent différents noms selon la plateforme utilisée. Ils peuvent être désignés par le terme *amis* – terme trompeur, car qui peut vraiment avoir des centaines voire des milliers d'amis ? – ou bien le terme plus neutre de *contacts*. Tout théologien s'intéresse de près à la question du soi et de l'autre. La construction du nous et du vivre ensemble commence dès le début du livre de la Genèse et cette sempiternelle question posée à Caïn par Dieu : « *Où est ton frère Abel ?* ». Les réseaux sociaux permettent donc de mettre en contact un utilisateur avec d'autres personnes. Mais dans quelle mesure cette mise en relation permet-elle de favoriser une cohabitation harmonieuse ? De nombreux exemples plaident en faveur des réseaux sociaux comme outils permettant à des individus de se connecter très rapidement afin de mener à bien des efforts positifs de justice sociale. Les exemples du Printemps arabe (28) ou encore plus récemment des manifestations à Hong-Kong (29) ont mis en lumière le rôle prépondérant des réseaux sociaux pour mobiliser les activistes. Mais dans leur utilisation plus quelconque et quotidienne, les réseaux sociaux n'offriraient-ils pas une fausse impression de socialisation ? C'est l'opinion de la sociologue Sherry Turkle dans son fascinant livre intitulé *Seuls Ensemble* (30).

Un autre exemple d'un aspect des réseaux sociaux qui pose question pour le théologien est la question de la *suivance*. Nous l'avons expliqué précédemment : les réseaux sociaux mettent en lien des utilisateurs qui construisent ainsi un *nous* commun. Ceux-ci peuvent se connecter les uns aux autres de manière bidirectionnelle ou bien de manière unilatérale. Ici spécifiquement nous souhaitons aborder la connexion non-réciproque, ou unidirectionnelle, lorsque nous *suivons* une personne sans réciproque. En général, il s'agit d'une personnalité publique connue et qui agit sur les réseaux sociaux comme influenceur. Ainsi, le réseau social *Twitter* fait une différence entre le nombre de personnes que l'utilisateur suit, et le nombre de personnes qui suivent l'utilisateur. Cette dichotomie fait écho au fameux thème théologique de la *suivance*, particulièrement important dans l'évangile de Marc, où les premiers mots de Jésus à ceux qui deviendront ses disciples sont : « *Suivez-moi et je vous ferai pêcheurs d'hommes* » (Marc 1,17). Comment placer cet appel à suivre personnellement Jésus et entrer dans sa *suivance* au regard de toutes les autres personnalités publiques que nous pouvons maintenant suivre ?

DT4. L'éthique théologique des réseaux sociaux

Enfin, le dernier pan d'une théologie des réseaux sociaux se doit d'apporter un regard critique sur cette pratique nouvelle. C'est cet angle d'approche qui est abordé en DT4, et qui se soucie de la façon dont la théologie peut proposer une évaluation des risques éthiques potentiels liés à l'utilisation des réseaux sociaux. Cette



question est d'autant plus d'actualité à l'heure où un grand nombre d'Églises locales, fraîchement équipées de caméras et micros, proposent une diffusion en direct de leurs activités religieuses sur des plateformes numériques. Alors que certaines Églises ont pris le parti de la participation sur les réseaux sociaux, le développement d'une éthique théologique sur le sujet est d'autant plus pertinent.

Beaucoup d'Églises locales mettent aujourd'hui à disposition leurs cultes sur des plateformes telles que *YouTube*, *Facebook*, ou *Instagram*. Ces plateformes ne sont pas neutres. À la différence de l'outil *technè* tel le marteau qui est une technique compréhensible, les réseaux sociaux sont des technologies complexes. De plus, ces plateformes sont orchestrées par des entreprises privées ayant un but lucratif avéré. Nous sommes loin d'une vision de la technologie dite *instrumentaliste* qui considère toute technologie comme neutre. Un pan entier de l'éthique théologique des réseaux sociaux doit se pencher sur la question de la responsabilité institutionnelle de l'Église lors de l'adoption d'un réseau social. Le choix d'une plateforme doit répondre à un positionnement éthique cohérent. Une Église qui emploie des salariés se doit, par engagement chrétien, d'être un employeur juste et équitable. De manière comparable, l'Église devrait être le garde-fou d'abus éthiques liés à l'utilisation d'un réseau social, comme par exemple, lors des abus révélés de l'entreprise *Facebook* entraînant son boycott en 2020 (31).

L'Église est de plus en plus mise en ligne, évaluée, classée, et partagée. Un culte qui était auparavant vécu par une congrégation à un instant donné, est maintenant rendu accessible à n'importe qui dans le monde et cela pour toujours. Quels sont les risques associés à cette mondialisation de la parole locale ? Faut-il conserver les vidéos de nos cultes sur des plateformes en ligne pour toujours ? Inversement, si tout chrétien est engagé dans une Église locale mais est bercé par la prédication d'un pasteur situé sur un autre continent, dans un tout autre contexte, quel remaniement ecclésiologique cela va-t-il engendrer ? Ne peut-on craindre qu'une généralisation et banalisation des cultes en lignes entraîne une baisse de l'engagement local ? Comment appréhender le phénomène de *youtubisation* pour l'Église de demain ?

Enfin, un problème important d'utilisation des réseaux sociaux qu'il nous faut évaluer par l'éthique théologique est celui de la confidentialité. Nous avons vu comment les réseaux sociaux utilisent les données personnelles comme l'équivalent d'une matière première. Aujourd'hui, beaucoup d'adolescents font face à un véritable rituel de passage lorsqu'ils découvrent la quantité d'informations (notamment d'images) associées à leur nom présentes sur les réseaux sociaux (32). Le droit à l'image et le droit à la confidentialité sur les réseaux sociaux deviennent des questions pressantes lorsque les Églises enregistrent et filment de plus en plus. Ainsi les théologiens – et tout chrétien engagé – doivent développer un robuste cadre permettant de comprendre ces enjeux au travers de la bonne nouvelle de l'Évangile. Comment favoriser un lieu – l'Église – où les droits individuels liés à l'image peuvent être respectés ? Quelle théologie de la confidentialité peut être développée pour soutenir ces réflexions ?

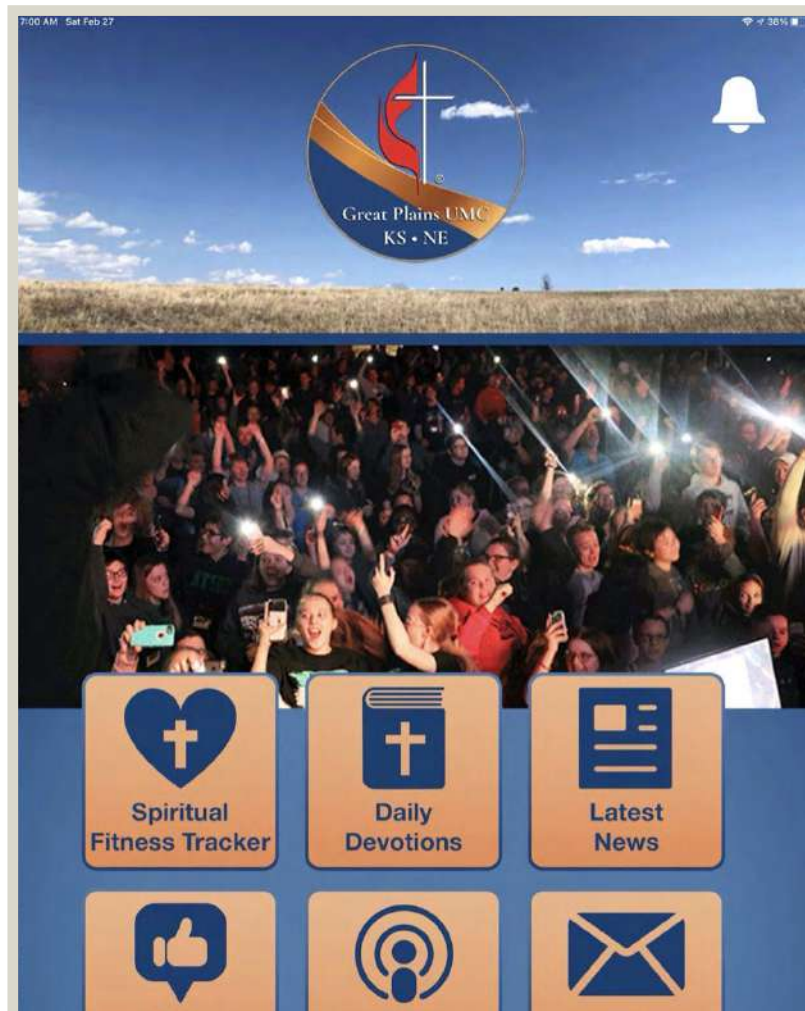
Conclusion

Il est important de noter que la pandémie de Covid-19 entraîne et va entraîner un intérêt accru pour la Théologie Numérique. Les Églises locales, engouffrées dans l'utilisation de nouvelles technologies, ont déjà commencé à s'interroger sur leurs pratiques et à se positionner sur leur relation avec la technologie numérique. Dans un précédent article, j'ai expliqué comment la réaction des Églises face à l'utilisation des technologies numériques représente un positionnement théologique ayant des conséquences sur un grand nombre de questions d'ordre ecclésiologique (33).

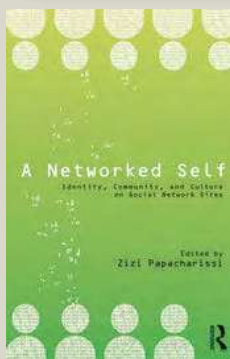
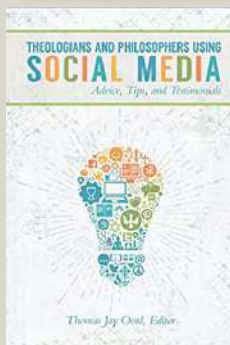
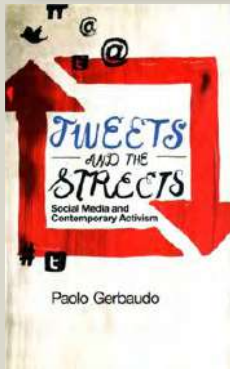
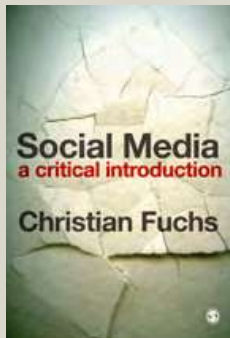
L'échafaudage que nous avons présenté d'une théologie des réseaux sociaux reste encore vacillant et beaucoup reste à faire pour arriver à un stade où la structure serait plus stable. Mais, bien qu'incomplète et risquée, notre entreprise n'en est pas moins nécessaire. Une réflexion théologique ambitieuse sur les réseaux sociaux, maintenant omniprésents dans nos vies, est essentielle. Pour reprendre les termes d'Alistair McGrath, la théologie chrétienne est avant tout une ouverture qui « *rend possible une nouvelle façon de se voir soi-même, les autres, et le monde, et ses conséquences sur la façon dont nous agissons* » (34). Assurément, la théologie doit s'appuyer sur d'autres départements académiques afin de bien appréhender les réseaux sociaux. Mais une approche pluridisciplinaire ne doit pas cacher l'apport unique de la théologie dans le débat sur les réseaux sociaux et leur utilisation dans notre société.

- (31) Balenieri, Moutot, et Rauline, Publicité : le boycott de Facebook en 8 questions.
 (32) Lorenz, *When Kids Realize Their Whole Life Is Already Online*.
 (33) Ficatier, *L'Église hybride*.
 (34) McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, p.85.

Ne peut-on craindre qu'une généralisation et banalisation des cultes en lignes entraîne une baisse de l'engagement local ? Comment appréhender le phénomène de *youtubisation* pour l'Église de demain ?



Bibliographie



ANDREJEVIC Mark, Social Network Exploitation, in PAPACHARISSI Zizi (éd.), *A Networked Self : Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, Routledge, 2010.

BALENIERI Raphaël, MOUTOT Anaïs et RAULINE Nicolas, Publicité : le boycott de Facebook en 8 questions, *Les Échos*, 2 juillet 2020.

BOYD danah et ELLISON Nicole B., Social Network Sites : Definition, History, and Scholarship, *Journal of Computer-Mediated Communication* 13/1 (1^{er} octobre 2007), pp.210-230.

CAMPBELL Heidi A, Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society, *Journal of the American Academy of Religion* 80/1 (mars 2012), pp.64-93.

CENTRE FOR DIGITAL THEOLOGY, Durham University (consulté le 29 septembre 2021).

DWYER Kate, Could the Teen Magazine Rise Again ?, *The New Yorker*, 23 septembre 2021 (consulté le 29 septembre 2021).

EISENSTEIN Elizabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change : Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, 1980.

ELLISON Nicole B., STEINFELD Charles et LAMPE Cliff, The Benefits of Facebook "Friends." Social Capital and College Students' Use of Online Social Network Sites, *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/4 (1^{er} juillet 2007), pp.1143-1168.

FICATIER Antonin, L'Église hybride : Apports théologiques à une ecclésiologie remaniée par les technologies numériques, *Foi&Vie* 2020/5 (novembre 2020).

FUCHS Christian, *Social Media : A Critical Introduction*, SAGE Publications, 2014.

GERBAUDO Paolo, *Tweets and the Streets : Social Media and Contemporary Activism*, Pluto Press, 2012.

KONRATH Sara H., O'BRIEN Edward H. et HSING Courtney, Changes in Dispositional Empathy in American College Students over Time : A Meta-Analysis, *Personality and Social Psychology Review : An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology* 15/2 (mai 2011), pp.180-198.

LINGEL Jessa, The Digital Remains : Social Media and Practices of Online Grief, *The Information Society* 29/3 (3 mai 2013), pp.190-195.

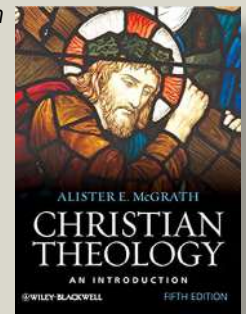
LORENZ Taylor, High Schoolers Across the Country Are Seeking 'Teenager Therapy', *The New York Times (Style)*, 29 juillet 2020.

LORENZ Taylor, When Kids Realize Their Whole Life Is Already Online, *The Atlantic*, 20 février 2019.

MARWICK Alice E. et BOYD danah, I Tweet Honestly. I Tweet Passionately : Twitter Users, Context Collapse, and the Imagined Audience, *New Media & Society* 13/1 (1^{er} février 2011).

McGRATH Alister E., *Christian Theology : An Introduction*, Wiley-Blackwell, 2016 (6^e édition).

McLUHAN Marshall, *Understanding Media : The Extensions of Man*, McGraw-Hill, 1964 (1^{ère} édition).



OORD Thomas Jay (éd.), *Theologians and Philosophers Using Social Media : Advice, Tips, and Testimonials*, SacraSage Press, 2017.

PAPACHARISSI Zizi, *A Networked Self : Identity, Community and Culture on Social Network Sites*, Routledge, 2010.

PEW RESEARCH CENTER (Research Topics), Social Media Fact-sheet, 7 avril 2021 (consulté le 20 octobre 2021).

PEW RESEARCH CENTER (Research Topics), Three Technology Revolutions, (consulté le 10 octobre 2019).

PHILLIPS Peter M., *The Bible, Social Media and Digital Culture*, Routledge, 2019.

PHILLIPS Peter, SCHIEFELBEIN-GUERRERO Kyle et KURLBERG Jonas, Defining Digital Theology : Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network, *Open Theology* 5 (2019), pp.29-43.

PICON Raphaël, *Tous théologiens*, Van Dieren, 2001.

TURKLE Sherry, *Alone Together : Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, 2017 (3^e édition).

TWENGE Jean M., Have Smartphones Destroyed a Generation ?, *The Atlantic*, septembre 2017.

TWENGE Jean M., JOINER Thomas E., ROGERS Megan L. et MARTIN Gabrielle N., Increases in Depressive Symptoms, Suicide-Related Outcomes, and Suicide Rates Among U.S. Adolescents After 2010 and Links to Increased New Media Screen Time, *Clinical Psychological Science* 6/1 (janvier 2018), pp.3-17.

ZEN Soo, What Is Telegram and Why Was the App so Popular during Hong Kong Protests ?, *South China Morning Post*, 14 juin 2019.

Barcelone : bienvenue en superdiversité

Jean de Saint Blanquat

« Et on va commencer à entendre des voix de loin, comme si elles venaient du grand puits de la peine, comme si elles sortaient à moitié éteintes de cous tranchés, de lèvres qui ne pouvaient plus parler, et toute l'église va rester morte ; le curé cloué à l'autel avec la chasuble de soie et la croix de sang et de pierres précieuses, les gens tâchés par les ombres des couleurs des vitres des fenêtres étroites et hautes. Rien ne vivait : rien que les bulles qui étaient en train de se disperser, déjà faites de sang avec cette odeur de sang qui faisait fuir l'odeur de l'encens. Rien que l'odeur de sang qui est odeur de mort et personne ne voyait ce que je voyais parce que tout le monde avait la tête baissée. » (1)

L'un des moments à la fois les plus mystérieux et les plus terribles du célèbre roman *La place du diamant* de Mercè Rodoreda se passe dans une église de Barcelone juste après la victoire franquiste, quand la population de la ville défaite et punie n'a même plus de quoi se nourrir. Désespérée de voir ses enfants mourir à petit feu, Natàlia (la narratrice) veut se procurer de l'acide pour les tuer mais n'a même pas d'argent pour cela et erre dans la ville jusqu'à se retrouver dans cette église où se célèbre une messe et où elle a cette vision sanglante. On aura une fausse image de la religion à Barcelone si on oublie cet arrière-plan violent et disputé qui explique le souci vital de *convivència* que l'on ne devrait pas traduire littéralement par *coexistence* (qui sonne de façon quelque peu hostile ou indifférente), mais par *vivre ensemble* si ce terme sonnait moins abstrait et

bureaucratique en français. Un souci d'autant plus vital aujourd'hui, non seulement parce que la Catalogne vit depuis plus de dix ans une période politique très agitée (2), mais aussi parce que la ville connaît depuis bientôt trente ans une accélération de sa diversification religieuse et convictionnelle. Il peut donc être intéressant de suivre ce qui s'y passe, d'autant que grâce à ce souci très partagé, la zone est certainement l'une des plus suivies et étudiées en Europe à ce niveau. D'où non seulement un paysage extrêmement varié mais une masse d'études et de travaux qu'il ne saurait être question de résumer dans un si petit espace. Nous nous bornerons à mettre en relief certains aspects travaillés par les sociologues locaux qui nous semblent de nature à dessiner un portrait de la métropole catalane en cité de la *superdiversité religieuse*, un concept créé récemment et que nous expliciterons en conclusion.

Les particularités du champ barcelonais

L'intérêt d'étudier la situation barcelonaise est qu'elle est extrême, ce qui peut expliquer à la fois les violences passées et l'étonnante non-violence actuelle. Pour ce qui concerne directement la religion, nous examinerons d'abord trois processus où la capitale catalane s'est distinguée depuis longtemps, trois processus conjoints et qui peuvent s'expliquer les uns par les autres : l'immigration, la sécularisation et la diversification.

Immigration

C'est le processus attesté le plus anciennement puisque la ville, depuis son redémarrage économique grâce aux filatures au 18^e siècle, n'a cessé d'accueillir des nouveaux arrivants, d'abord depuis les campagnes principalement catalanophones de l'est espagnol, très vite depuis l'Andalousie et les autres campagnes déshéritées du sud espagnol et ceci, après une ultime et brutale accélération dans les deux dernières décennies du franquisme, jusqu'à la crise économique des années 1970. Ce qui est nouveau avec l'immigration qui commence dans les années 1990 est qu'elle ne vient pas d'Espagne et n'est donc pas automatiquement catholique (ou anti-catholique).

(1) Mercè Rodoreda, *La plaça del diamant*, Club Editor Jove, 1992 (1962), chapitre 35, p.166 (notre traduction). Ce n'est pas la seule scène religieuse du roman mais la seule qui a pour cadre une église où l'héroïne pénètre pour la première fois depuis son mariage. (2) Pour l'arrière-plan religieux de l'indépendantisme catalan, on peut consulter notre premier et maladroit essai sur la question : [L'indépendantisme catalan est-il un substitut à la religion ?](#), *Foi&Vie*, 2020/4, pp.73-80.

L'intérêt d'étudier la situation barcelonaise est qu'elle est extrême, ce qui peut expliquer à la fois les violences passées et l'étonnante non-violence actuelle.

L'église catholique Sant Joan sur la plaça de la Virreina, dans le quartier de Gràcia à Barcelone.



« Alors que l'islam est sur-représenté dans la sphère publique, le protestantisme reste à peu près invisible. »

(3) Nos calculs d'après les dernières données Idescat pour Barcelone et 4 communes voisines (comarque du Barcelonais) en 2020. Les proportions seraient moindres si on prenait en compte la grande banlieue (21 % de personnes nées hors d'Espagne dans le territoire métropolitain, 16 % si on ne prend en compte que les non naturalisés).

(4) Cité par Mar Griera dans *Pluralisme confessional a Catalunya*, Angle (Assaig Breu), 2011.

(5) Selon l'*Enquesta de Valors socials* menée par la mairie de Barcelone en 2018 (tableau Z26, p.46). La proportion tombe à 28 % pour les étrangers non-communautaires habitant à Barcelone.

(6) *Barometre sobre la religiositat* (CEO, 2020) selon lequel, si les athées sont à peu près au même niveau qu'en 2014 (19 % contre 18 %), les agnostiques perdent 3 points (12 à 9 %).

(7) Tous ces chiffres sont tirés du *Mapa religiós de Catalunya*. Les chiffres sont un peu moins favorables aux non-catholiques si on prend en compte l'ensemble du territoire métropolitain barcelonais : 54 % des lieux de culte y sont catholiques, 28 % protestants, 7 % musulmans, 11 % autres. Même si les protestants dominent nettement dans d'importantes communes de la banlieue barcelonaise comme L'Hospitalet de Llobregat où il y a 43 lieux de culte protestants contre 14 catholiques.

Depuis ces années 1990, Barcelone est une des villes d'Europe qui a vu croître le plus rapidement sa population immigrée : de 4 % d'habitants nés à l'étranger en 2000, elle est passée à 19 % en 2008, avant que la crise économique ne ralentisse le flux qui est reparti à la hausse depuis 2016 pour atteindre pas moins de 27 % en 2020. Cette immigration, comme ailleurs en Espagne, est principalement latino-américaine (14 % des Barcelonais, avec l'Équateur, le Pérou, la Colombie et l'Argentine en tête), ensuite européenne (6 %), asiatique (5 %, avec d'abord le Pakistan et la Chine) et africaine (2 %, dont plus de la moitié de Marocains) (3).

Sécularisation

Barcelone, comme la Catalogne (mais aussi l'Andalousie) a une longue histoire d'opposition, parfois très violente, au catholicisme. Un catholicisme qui ici, non seulement fut la seule religion autorisée jusqu'en 1869, mais est toujours la religion établie jouissant de très importants privilèges par rapport aux autres confessions. Pourtant, dès le milieu du 19^e siècle, une importante partie du monde populaire urbain s'en détache au nom d'un anticléricalisme radical qui se décline alors en plusieurs variantes souvent aux limites de la religion et non exclusives les unes des autres comme l'anarchisme, la franc-maçonnerie ou le spiritisme. En 1890, un curé de Terrassa, dans la grande banlieue nord de Barcelone, note ainsi que « *la classe populaire se répartit à parts égales entre catholiques, indifférents et spiritistes* » (4). Coïncé entre une Église espagnole qui ne le comprend pas et une population urbaine qui le rejette, le catholicisme catalan ne peut profiter des décennies du franquisme pour regagner un terrain déjà en grande partie perdu (sinon pour atténuer l'hostilité à son égard grâce à son soutien à la démocratisation et au combat autonomiste). Aujourd'hui, les traces de cette déchristianisation précoce se lisent dans la plus forte proportion d'athées et agnostiques qu'ailleurs : 54 % de la population barcelonaise et même 58 % de la population de citoyenneté espagnole (5), alors que la proportion est de 28 % pour l'ensemble de la population en Catalogne (6).

Diversification

Déjà donc peu monolithique convictionnellement depuis le 19^e siècle, Barcelone restait pourtant, d'une façon strictement religieuse, ultra-dominée par le catholicisme, malgré une présence protestante significative dès qu'elle devient légalement possible en 1869, un temps menacée par le franquisme avant de repartir timidement de l'avant grâce à la libéralisation religieuse de 1967 et le passage progressif au pentecôtisme des Gitans catalans. Le duopole catholique/athée-agnostique avec quelques protestants au milieu est remis en question par la vague migratoire qui commence dans les années 1990 et permet l'arrivée non seulement de pentecôtistes latino-américains mais aussi de musulmans marocains, d'hindouistes, bouddhistes et autres. Selon les derniers chiffres datant de 2020, il y avait 717 lieux de culte dans la ville de Barcelone et 4 communes voisines dont 288 catholiques (40 %), 275 protestants (39 %), 42 musulmans (6 %), 27 bouddhistes (4 %), 22 témoins de Jéhovah (3 %), 63 autres (8 %). Les évolutions sont très étonnantes en ce qui concerne les protestants puisqu'ils

étaient à 123 lieux de culte en 2004 et que la progression continue à un rythme soutenu. La progression pour l'islam a aussi été soutenue au tournant des années 2000 et 2010 (17 lieux de culte en 2004, 38 en 2015) mais stagne depuis (7). Ces tendances se retrouvent dans les indicateurs que l'on a pour la pratique religieuse à Barcelone : en 2018, si 34 % des habitants se disent encore catholiques, ils ne sont que 8 % à pratiquer ce catholicisme, pas très loin des 6 % d'autres chrétiens (essentiellement protestants), des 3 % de musulmans et des 1 % de fidèles d'autres religions (8). Cette diversification touche aussi le catholicisme puisque, en plus de l'écart entre une minorité de pratiquants et une majorité de non-pratiquants, des attitudes très différentes en ce qui concerne la question indépendantiste (ici plus vitale que dans les autres religions qui n'ont pas de tradition pro- ou anti-espagnole), la religion établie et encore dominante est devenue elle aussi en partie une Église de migrants :

« Une paroisse catholique philippine a été créée pour servir aux besoins des immigrants philippins. Un prêtre et un moine des Philippines sont arrivés dans le pays pour prendre spécifiquement en charge cette paroisse. (...) Il y a aussi beaucoup de fidèles d'Amérique Latine et d'Europe de l'Est qui participent aux paroisses locales. Beaucoup d'églises catholiques ont organisé des célébrations dominicales *latino-américaines* dans ce qu'elles appellent le *style latino-américain*. Elles adaptent les chants et les sermons pour les immigrants latino-américains. En outre, des prêtres venus de pays latino-américains ont été intégrés dans des églises catalanes. » (9)

Si l'incroyance (avec toutes ses nuances) domine donc à Barcelone et si le catholicisme reste la première religion, ne serait-ce qu'architecturalement avec un patrimoine aussi emblématique que la Sagrada Família,

« la présence croissante des minorités religieuses dans la ville va avec l'émergence de débats passionnés sur le rôle de la religion dans les sociétés contemporaines. La hausse des nouvelles polémiques à propos des minorités religieuses a donné une meilleure visibilité aux groupes religieux minoritaires et a mis l'aménagement de la diversité religieuse sur les agendas politiques. Cependant, tous les groupes religieux n'ont pas la même visibilité et alors que l'islam est sur-représenté dans la sphère publique, le protestantisme reste à peu près invisible. » (10)

Ce sont ces deux religions que nous allons maintenant examiner en nous focalisant pour le protestantisme sur le dynamisme de son aile pentecôtiste, particulièrement évident à Barcelone, et pour l'islam sur les difficultés de son installation en terre catalane.

Le protestantisme en moteur (pentecôtiste) de la diversité

À la différence de l'islam, soudainement réapparu à la fin du 20^e siècle, le protestantisme a déjà une longue histoire à Barcelone qui lui a permis de consolider sa présence même pendant la période hostile de la dictature franquiste. Ainsi, sur les lieux de culte actuels, 8 datent du 19^e siècle, 6 du début du 20^e siècle, 22 du

franquisme, 32 des premières années du retour à la démocratie (11). Mar Griera distingue 4 périodes de développement du protestantisme à Barcelone (12) :

Des premières possibilités de tolérance religieuse au 19^e siècle jusqu'à la Guerre d'Espagne, le protestantisme s'implante par l'intermédiaire de missionnaires étrangers principalement méthodistes, baptistes et fréristes.

Le franquisme impose d'abord le retour à la persécution des non-catholiques, forçant à un retrait public et une existence en partie clandestine.

L'expansion redémarre avec la libéralisation religieuse de 1967 puis surtout la Transition démocratique à partir de 1976 qui permet le retour des missionnaires et une première organisation entre Églises avec la création du Conseil évangélique de Catalogne, tenant d'abord le pentecôtisme à l'écart. Celui-ci apparaît alors par deux canaux : les missionnaires américains qui créent des paroisses dans les quartiers les plus pauvres, l'Église Filadelfia auprès des Gitans.

La quatrième et dernière période commence au milieu des années 1990 et est permise par la grande vague migratoire qui commence alors et d'un côté diversifie et revivifie souvent les Églises existantes, de l'autre diversifie encore plus le champ protestant en créant un certain nombre d'Églises ethniques ou non, en grande partie pentecôtistes.

À la fin des années 2000 (13), une répartition par grande branche démontrait déjà la domination pentecôtiste avec 56 lieux de culte sur 111, suivis loin derrière par les Assemblées de frères (16), les baptistes (9) et les presbytériens (4). Les 26 lieux de culte restants étaient soit difficiles à rattacher à une branche, soit seuls ou presque de leur espèce. Sur ces 56 sites pentecôtistes, 5 seulement dataient d'avant 1979 (14). Comme le résume alors Mar Griera :

« Un premier regard au champ protestant barcelonais montre que la plupart de ces Églises créées récemment sont pentecôtistes et, dans la plupart d'entre elles, la majorité des adhérents appartient à une minorité ethnique. D'une certaine façon, dans la Barcelone

d'aujourd'hui, être chrétien, appartenir à une minorité ethnique et participer à une Église ethnique est à peu près synonyme avec être membre d'une communauté pentecôtiste. » (15)

Beaucoup plus que les Églises protestantes historiques désormais principalement fréquentées par les classes moyennes ou supérieures (souvent catalanophones), les Églises pentecôtistes sont marquées par un public à la fois socialement populaire (hispanophone) et immigré. Selon Griera, toujours à la fin des années 2000 (16), les nouveaux arrivants des pays du Sud sont en tête ou majoritaires dans 70 % de ces Églises. Le reste est constitué des paroisses de l'Église gitane Filadelfia (20 %) ou espagnoles/catalanes (10 %). Cette forte présence gitane nous rappelle quelque chose et pas pour rien puisque la première Église pentecôtiste gitane catalane est créée près de la frontière française, peu après le début de la prédication de Clément Le Cossec et la création de la Mission évangélique des Tziganes de France. Toutes les assemblées pentecôtistes gitanes espagnoles font partie de l'Église de Filadelfia (IF), fondée par un élève de Le Cossec, El hermano Emiliano. À Barcelone,

« le rôle central pris par le pentecôtisme dans la communauté gitane catalane est devenu un élément majeur de diffusion du pentecôtisme dans toute la ville. Il y a actuellement 11 Églises évangéliques Filadelfia (...) et la pentecôtisation de la communauté gitane n'est pas un processus à l'arrêt mais toujours en croissance (...). Selon les données existantes, 55,6 % de la population gitane barcelonaise appartient à l'IF (...). Bien que certaines recherches montrent que le pourcentage pourrait être autour de 70 % » (17).

Un caractère qui distingue ces Églises gitanes des autres Églises pentecôtistes est qu'elles reconnaissent leur caractère ethnique alors que les autres ont tendance à le minorer et à voir dans l'arrivée de convertis d'autres origines un succès pour leur Église, avec toutefois une différence d'appréciation entre des pasteurs soucieux de normaliser leur Église et des fidèles contents de se retrouver entre eux. Pour Griera, cette affinité entre minorités ethniques et pentecôtisme dans le contexte barcelonais s'explique par trois facteurs.

(8) *Enquesta de valors socials*, même tableau. Au niveau catalan, le *Barometre sobre la religiositat* voit les catholiques rester depuis 2014 un peu au dessus des 50 % (53 % en 2020), les protestants progresser de 3 à 7 %, les musulmans eux baisser de 7 à 4 %. En ce qui concerne la croyance, entre les 24 % qui sont certains de croire en Dieu et les 26 % qui n'y croient pas, 50 % des Catalans naviguent entre les deux. (9) Mar Griera, « Are you a real Christian ? » : Stereotypes, distrust and distinction strategies between « new » and « old » Protestants in Catalonia, *Etnográfica*, 12/2 (2008), p.408. (10) Mar Griera, *New Christian geographies: Pentecostalism and ethnic minorities in Barcelona*, in Ruy Blanes et José Mapril (éd.), *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Brill, 2013, p.230. (11) *Ibid.*, p.229. (12) *Ibid.*, pp.231-232. (13) *Ibid.*, p.230. (14) *Ibid.*, p.233. (15) *Ibid.*, p.226. (16) *Ibid.*, p.234. (17) *Ibid.*, pp.235-236.



Le temple de l'Église pentecôtiste unie à Barcelone (d'origine colombienne), carrer de Coll, dans le quartier de la Sagrera, Barcelone.

(18) *Ibid.*, pp.240-242. Griera cite un pasteur nigérian qui, « après avoir créé une Église indépendante à Barcelone », a « soutenu la création d'une filiale dans son pays d'origine et une Église à Londres. En même temps, il garde de forts liens avec une Église pentecôtiste des États-Unis et envoie de l'argent au pasteur de son Église d'origine au Nigeria. » (p.242).

(19) *Ibid.*, p.243.

(20) *Ibid.*, p.244.

(21) *Ibid.*, p.246.

(22) Ce qui en fait de loin la première nationalité musulmane en Catalogne puisque viennent ensuite 56 000 Pakistais, 24 000 Sénégalais et 17 000 Gambiens. (données Idescat).

(23) Avi Astor, Social Position and Place-Protection Action in a New Immigration Context : Understanding Anti-Mosque Campaigns in Catalonia, *International Migration Review* 50/1 (printemps 2016), p.104.

(24) *Ibid.*, p.120.

(25) Avi Astor, Nationalist Mobilization, Ethno-Religious Contention, and Legal Innovation in a Stateless Nation : Explaining Catalonia's 2009 «Law on Centers of Worship», *Religions*, 12/295 (avril 2021), ici p.1. La politique de diversité religieuse commence véritablement en 2000 avec la création d'une direction spécialisée au département (ministère) de la Justice catalan.

(26) Gloria García Romeral et Mar Griera, La construcció de l'islam com a objecte de polítiques públiques a Catalunya, *Societat Catalana*, 2011, pp.249-250.

(27) Marian Burchardt, Recalling modernity : How nationalist memories shape religious diversity in Quebec and Catalonia, Max-Planck Institut zur Erforschung multireligiöser und multiethnischer Gesellschaften (*Working Papers*), 2016.

Le premier est que « *c'est par le pentecôtisme que ces communautés ethniques peuvent remettre en question la place qui leur est assignée dans le contexte de Barcelone ; c'est à dire questionner leur rôle comme 'acteurs passifs' dans le champ religieux et la perception qu'ils sont des 'victimes' du processus de mondialisation* ». Cet aspect de prise du pouvoir religieux permis par l'extrême souplesse organisationnelle de cette branche du protestantisme est particulièrement évident avec le pentecôtisme gitan qui a permis ici comme ailleurs à ces populations ostracisées de « *contrôler tous les aspects de l'Église* ». De victimes de la mondialisation, elles en deviennent actrices (18).

Le deuxième est que « *l'option pour le pentecôtisme aide les minorités ethniques à reformuler leur identité ethnique en reconstruisant positivement les significations de leur distinction culturelle et sociale* ». Trait déjà bien étudié dans la reformulation identitaire des populations roms et qui peut permettre aux pasteurs migrants « *d'expliquer que la précarité et le racisme dont ils souffrent à Barcelone sont des défis envoyés par Dieu, ce qui permet de donner une transcendance religieuse à leur expérience migratoire. 'Amener Dieu en Europe' devient une responsabilité que l'on s'impose à soi-même et un devoir spirituel pour les pasteurs migrants et les fidèles pentecôtistes migrants – ce qui, semble-t-il, les aide à compenser ou à fournir une signification transcendantale à la précarité associée à leur expérience migratoire* ». L'identité pentecôtiste permet aussi de tisser des liens avec les autres Églises du même type (et même d'autres Églises protestantes) localement et ainsi de mieux se défendre institutionnellement tout en se sentant membre d'une vaste communauté mondiale (19).

Le troisième est que « *à travers le pentecôtisme, les minorités ethniques sont en mesure de rééduquer la communauté pour qu'elle puisse satisfaire les exigences du capitalisme. Mais cette rééducation, loin d'être imposée d'en haut ou du dehors, devient un mouvement issu de la communauté et considéré comme légitime par la communauté* » (20).

Bref, conclut Griera, contre l'idée que l'intégration des minorités ethniques passe par un processus accéléré de sécularisation, « *un regard aux Églises pentecôtistes ethniques de Barcelone montre que la ferveur religieuse ne diminue pas toujours ; et même que dans certains cas elle se renforce* » (21).

L'islam en révélateur des fractures catalanes et en aiguillon d'une politique de diversité religieuse

La présence musulmane en Catalogne est redevenue une réalité avec l'installation de travailleurs marocains puis de leurs familles à partir des années 1970 alors que les traditionnels pays d'accueil (France, Belgique et Pays-Bas) se fermaient du fait de la crise économique et de la montée des partis d'extrême droite tandis que Barcelone et sa région connaissaient eux une expansion (dont les Jeux Olympiques de 1992 ont été la face visible pour le monde entier) qui nécessitait de nombreux bras dans le secteur de la construction. La progression du nombre de Marocains en Catalogne a été extrêmement rapide puisqu'ils sont passés de 64 000 en 1999

à 249 000 en 2020 (22) et leur visibilité est devenue manifeste en cette fin des années 1990 où l'on note les premiers mouvements d'opposition à l'installation de mosquées. Ces mouvements ont interrogé car s'ils ont eu lieu un peu partout en Espagne au même moment, c'est en Catalogne qu'ils ont été les plus nombreux et virulents : 31 contre 30 dans le reste de l'Espagne (dont 11 dans le pays de Valence) jusqu'au début des années 2010. Pour le sociologue américain travaillant à Barcelone Avi Astor qui a étudié ces mouvements de très près dans trois villes de la banlieue de la métropole (23), leur particularité est qu'il y a eu hostilité à l'installation de mosquées de la part de Catalans venus d'autres régions d'Espagne ou leurs enfants et donc de statut social plus bas que les Catalans issus de familles installées là depuis plusieurs générations. Constatant que cette hostilité aux mosquées ne se retrouve pas dans les quartiers socialement similaires d'autres régions espagnoles, Astor l'attribue à une fragilité particulière de ces populations arrivées ici dans des conditions difficiles et chaotiques pendant les dernières décennies du franquisme et qui, ayant eu à lutter tout au long des années 1970 pour obtenir de meilleures conditions de vie et de logement, se sont très fortement attachées à leur quartier plutôt qu'à leur ville ou leur région. Face aux nouveaux arrivants musulmans, si on constate la présence des très anciens préjugés espagnols en la matière, c'est surtout la peur d'une rupture du fragile équilibre local, durement et récemment établi, qui est au premier plan. La forte montée du sentiment indépendantiste à partir du milieu des années 2000 n'a fait qu'accentuer l'attachement de ces Catalans hispanophones à l'ultra-local.

Le résultat de ce particularisme catalan est que « *les autorités municipales ont de plus en plus poussé les communautés musulmanes à installer leurs mosquées dans les zones industrielles loin des zones résidentielles* » (24). Mais aussi que les autorités catalanes ont encore plus senti la nécessité d'avoir une véritable politique publique de la diversité religieuse et fait voter en 2009 une *loi sur les centres religieux* très innovante au niveau européen et très contestée par l'Église catholique et la droite espagnole car destinée à imposer les mêmes régulations mais aussi à aider de la même façon tous les nouveaux sites religieux. Cette loi est l'une des grandes étapes de la construction de cette très particulière politique catalane des religions qu'Astor analyse comme élément d'un « *projet plus large de construction nationale* » (25). Quand elles la comparent à celles des autres régions espagnoles, Gloria García Romeral et Mar Griera notent en 2011 que

« le gouvernement catalan est une exception dans ce contexte. Il n'y a pas d'autre gouvernement autonome qui ait institutionnalisé et sectorialisé (...) la gestion politique de la diversité religieuse. La majorité des gouvernements autonomes abordent les questions relatives aux communautés islamiques au titre de la gestion de l'immigration et les propositions normatives sont donc extrêmement dépendantes d'une optique qui privilégie les politiques d'intégration au détriment d'une politique structurée autour des droits de liberté religieuse. Le gouvernement catalan est le seul à être parti de la volonté de développer un programme politique en matière religieuse, non lié à la question migratoire et concernant toutes les

communautés religieuses existantes dans le pays. D'une certaine manière, donc, il a été décidé en Catalogne de promouvoir une gestion de l'islam non focalisée sur cette confession mais encadrée dans le contexte de la gestion de la diversité religieuse en général. » (26).

Le sociologue allemand Marian Burchardt a eu la bonne idée de comparer la situation catalane à la situation québécoise car il avait remarqué, non seulement que « *la diversification religieuse crée une angoisse culturelle dans beaucoup de sociétés occidentales* » (ce qui prouve pour lui que « *la signification culturelle de la religion pour les concepts de nation est plus importante que ce qu'admettent les théories de la sécularisation et que les deux évoluent en tandem* »), mais que « *dans les nations sans État, les inquiétudes sur la diversité religieuse causée par les migrations sont inextricablement mêlées avec la 'question nationale'* ». Or, les réponses catalane et québécoise à la diversité religieuse

« diffèrent radicalement. En Catalogne, la diversité religieuse est promue activement par toutes sortes d'agences gouvernementales, n'est pas considérée comme un problème majeur par de larges secteurs de la population et fait désormais partie intégrante de la pratique politique locale (...). La principale raison à cela est que les bureaucraties gouvernementales font tout ce qu'elles peuvent pour incorporer les communautés religieuses migrantes au projet nationaliste (...). Alors qu'au Québec, (...) la diversité religieuse est largement considérée comme quelque chose qu'il faut limiter. La principale raison à cela est qu'elle est vue comme une menace pour le projet nationaliste (...) » (27).

C'est sans doute cette « *laïcité positive* » (28) à la catalane qui a permis l'étonnante réaction collective aux attaques islamistes de Barcelone et Cambrils en août 2017. Sans doute elle aussi qui a évité que la religion ou même l'immigration ne viennent encore envenimer le constant bras de fer avec le pouvoir espagnol sur le droit à décider (l'indépendance) puisque l'extrême droite xénophobe, même si elle est désormais en tête des partis unionistes, ne dépasse pas 8 % des voix. Il ne faudrait bien sûr pas imaginer que les Catalans ont trouvé la solution idéale (29) mais le fait est qu'ils ont trouvé une

façon positive et à peu près consensuelle d'envisager à la fois l'immigration et la diversification religieuse justement en déconnectant les deux phénomènes.

De la diversité à la superdiversité religieuse

Créé en 2007 par le sociologue Steven Vertovec à propos de la société britannique (30), le concept de *superdiversité* rappelle cette déconnexion et semble aller comme un gant à la société barcelonaise en matière de religion. Car ici aussi, comme l'ont examiné en 2019 Marian Burchardt, Irene Becci et Mariachiara Giorda en comparant les cas de Barcelone et de Turin pour ce qui concerne l'occupation de l'espace religieux (le garder, le trouver, le chercher), on peut préférer parler, au lieu de diversité religieuse (ou du multiculturalisme, lui aussi très lié aux migrations), de *superdiversité religieuse*

« comme un phénomène social et culturel plus englobant et complexe impliquant des variables et des dynamiques comme l'innovation religieuse (par exemple la scientologie, Soka Gakkai ou la méditation transcendante) qui ne sont pas nécessairement liées à la migration. (...) La superdiversité religieuse est destinée à saisir les manières selon lesquelles différents types de différences religieuses – celles relatives au confessionnalisme, à des formes actuelles de schisme, d'hétérodoxie et de nouvelles spiritualités, de migration – s'articulent dans l'espace urbain et s'entrecroisent avec d'autres signifiants et catégories comme le genre, l'âge ou le statut marital. » (31)

Et c'est bien de cela qu'il s'agit ici : tout le monde a un projet à Barcelone à plus ou moins long terme et ces projets s'entrecroisent : la religion n'est pas seulement de la religion, la politique n'est pas seulement de la politique, l'économie n'est pas seulement de l'économie, la langue n'est pas seulement une langue. Il n'y a pas une société mais un certain nombre de sociétés fragiles vivant les unes à côté ou au milieu des autres et la mémoire de toutes est encore assez vive et les projets assez vitaux (puisqu'il s'agit de survivre, comme nation, comme Église, comme pensée, comme langue, comme quartier, comme foi ...) pour qu'elles puissent trouver dans leur *convivència* leur meilleure garantie d'existence.

(28) Expression utilisée par le vice-président indépendantiste catalan Josep-Lluís Carod-Rovira en 2008 pour défendre le projet de loi sur les centres religieux devant le Parlement régional (Avi Astor, Nationalist Mobilization, *op.cit.*, p.6).

(29) Lire à ce propos (l'écart entre les désirs des Catalans et les attentes des nouveaux arrivants) la très intéressante étude de Rosa Martínez Cuadros sur une association poussant les femmes musulmanes à faire des études : *Representaciones y discursos en torno al islam y la inmigración : el caso de las mujeres musulmanas inmigradas en el barrio de Rocafonda en Mataró*, Université de Barcelone, 2013-2014.

(30) Steven Vertovec, Super-diversity and its implications, *Ethnic and Racial Studies*, 30/6 (novembre 2007), pp.1024-1054.

(31) Religious Super-Diversity and Urban Visibility in Barcelona and Turin, in Helmut Berking, Silke Steets et Jochen Schwenk (éd.), *Religious Pluralism and the City: Inquiries into Postsecular Urbanism*, Bloomsbury, 2019, pp.83-103 (ici p.84).

La mosqué Al-Fath, avinguda de Vilanova, à L'Hospitalet de Llobregat, près de Barcelone.



« La religion est en transformation plutôt qu'en voie de disparition »

Entretien avec Mar Griera*

* Mar Griera est professeure de sociologie à l'Université autonome de Barcelone (UAB) et directrice de l'ISOR (Investigacions en sociologia de la religió) depuis 2016. Elle travaille « à l'intersection entre la religion, la spiritualité, l'identité et la politique dans l'Europe contemporaine ». L'entretien a été réalisé par écrit, les questions ayant été rédigées par Jean de Saint Blanquat.

Les médias ont eu tendance à se focaliser sur l'ouverture de nouveaux lieux de culte islamiques et sur la présence de personnes musulmanes. Ceci alors que la croissance du protestantisme évangélique, qui a particulièrement profité de l'arrivée de migrants d'Amérique latine, est passée totalement inaperçue au niveau de la sphère publique.

Les débats publics sur la religion se focalisent en Catalogne et en Espagne (comme en France) sur la place de l'islam. Or vos travaux montrent que la religion qui progresse notablement ici à Barcelone n'est pas l'islam mais le protestantisme, en particulier ses versions pentecôtistes. Comment interprétez-vous cette sur-représentation de l'islam (et cette sous-représentation du protestantisme) ?

Par rapport à cette question, il est important de comprendre le contexte. La Catalogne a vécu un important processus de transformation religieuse ces dernières années. D'un côté, selon les données du projet *Mapa Religios de Catalunya* (1), il y avait en 2020 788 lieux de culte protestants et 284 salles de prière musulmanes. En même temps, selon des données de l'enquête du *Baròmetre sobre la religiositat* (2), il y a 7 % des gens qui s'identifient comme protestants en Catalogne, 4,3 % des gens qui se déclarent musulmans, 1,3 chrétiens orthodoxes, 1 % de Témoins de Jéhovah et 2,3 % de gens appartenant à d'autres minorités. C'est à dire qu'il y a eu un important processus de diversification pendant les dernières décennies. Mais d'un autre côté, un bonne partie de la population, 53 %, se déclarent encore membres de l'Église catholique. Même si les rituels religieux (mariages, premières communions et enterrements) ont brutalement diminué (particulièrement parmi les plus jeunes) et le nombre de pratiquants catholiques aussi.

La transformation religieuse a donc été importante. Au niveau de la sphère publique, une des dimensions les plus visibles de cette transformation a été la croissance de l'islam. Les médias ont eu tendance à se focaliser sur l'ouverture de nouveaux lieux de culte islamiques et sur la présence de personnes musulmanes. Ceci alors que la croissance du protestantisme évangélique, qui a particulièrement profité de l'arrivée de migrants d'Amérique latine, est passée totalement inaperçue au niveau de la sphère publique. Se produit donc un phénomène d'hyper-visibilisation de l'islam et en même temps d'invisibilisation du protestantisme évangélique. Souvent, en plus, cette hyper-visibilisation de l'islam va avec une vision stéréotypée de la population musulmane qui met en avant les questions générant le plus de controverse. D'un côté, c'est la conséquence de l'impact des dynamiques mondiales au niveau local. D'un autre côté, c'est aussi le résultat de l'usage que fait l'extrême droite de la rhétorique anti-islamique pour augmenter son espace électoral.

Les différents types de pratique selon les religions expliquent-ils les différences visibles dans l'expression publique de celles-ci, avec par exemple une

meilleure visibilité (en tout cas statistique) des Églises protestantes et des communautés d'origine asiatique et une visibilité moindre (du moins à ce niveau) des communautés musulmanes, avec en particulier la difficulté particulière qu'ont celles-ci à construire des mosquées en Espagne ?

Oui, tout à fait. À ce propos, il est important de considérer cela méthodologiquement et contextuellement. Méthodologiquement d'abord, il est très difficile de comparer les lieux de culte des différentes confessions étant donné que les dynamiques, les caractéristiques et les fonctions d'un lieu de culte ne sont ni égales ni équivalentes entre toutes les confessions religieuses. C'est à dire que dans le contexte de l'islam par exemple, le rôle de la mosquée, ce n'est pas la même chose que la fonction qu'a la paroisse dans le cadre du catholicisme, et qu'un centre bouddhiste n'est pas non plus équivalent. La sacralité de ce même espace est différemment considérée selon le cadre fixé par les différentes confessions. Contextuellement ensuite, il est certain que dans la majorité des cas aujourd'hui, les minorités religieuses vivent dans une situation de précarité architecturale dans toute l'Espagne. La majorité, que ce soit les Églises évangéliques de création récente ou les salles de prière musulmanes, s'installent dans des locaux commerciaux de banlieue, des zones industrielles ou des espaces limités avec peu de fonctionnalités. C'est particulièrement évident dans des villes comme Barcelone ou Madrid où les prix de l'immobilier sont très élevés, ce qui complique l'accession à des espaces à peu près convenables pour les groupes religieux. En plus, dans certaines localités hors de Catalogne, les autorités publiques n'ont pas facilité l'obtention de permis pour ouvrir des lieux de culte, ce qui a encore plus compliqué ce problème. Aujourd'hui, il y a quelques Églises orthodoxes et un monastère bouddhiste qui sont en train de construire des bâtiments identifiables mais en général, les minorités religieuses sont invisibles architecturalement.

Vos travaux sur les Églises pentecôtistes barcelonaises vous ont-ils amenée à mieux comprendre pourquoi ce type d'expression protestante est celui qui semble privilégié par les nouveaux arrivants (y compris ceux qui ne sont pas pentecôtistes dans leur pays d'origine) ? Et comment le définiriez-vous à grands traits puisqu'on voit à Barcelone qu'il peut correspondre à des Églises assez strictement ethniques comme les Églises gitanes, à des Églises qui ne le sont pas ou à des Églises qui ne souhaitent pas le rester comme les Églises de migrants ?

Comme l'ont aussi montré beaucoup d'autres auteurs, le pentecôtisme est un mouvement religieux capable de

se répandre très rapidement. D'un côté, la souplesse de ses structures le transforme facilement en un modèle de ce que le sociologue Manuel Castells (3) appellerait une *Église-réseau* qui s'adapte au contexte du capitalisme mondialisé et avancé. D'un autre côté, c'est un type d'Église dont le minimalisme doctrinal permet à ses membres en tant que tels ou qui se l'approprient une adaptation culturelle spécifique à chaque contexte. De même, la prééminence de l'effervescence émotionnelle facilite la consolidation des liens entre les membres et la conversion du culte en un rituel de re-création de la communauté. Enfin, il est aussi important de constater que l'Église devient un espace de participation et d'inclusion, ce qui est spécialement significatif dans des contextes de migration où les réseaux personnels sont plus faibles. En ce sens, les Églises protestantes pentecôtistes sont plus attractives pour les migrants que par exemple l'Église catholique, qui a des structures plus rigides que les Églises pentecôtistes et où la communauté locale a moins d'espaces de participation. Dans ce contexte, il est aussi important de rappeler l'existence de l'Église Évangélique de Filadelfia, composée majoritairement par la population gitane et qui a des particularités spécifiques. On estime aujourd'hui que plus de 70 % de la population gitane en Espagne est membre de l'Église de Filadelfia. Le processus de conversion de la population gitane du catholicisme au monde protestant a été rapide et intense. Comme l'exposent Antonio Montañés, Paloma Gay y Blasco ou Manuela Cantón-Delgado (4) dans leurs travaux, l'Église de Filadelfia est aujourd'hui une des institutions les plus importantes dans le contexte du monde gitan et a un rôle clé pour structurer la communauté et promouvoir de nouvelles formes d'existence.

À propos du catholicisme, assiste-t-on comme en France à une polarisation entre un catholicisme de conviction mettant l'accent sur le message chrétien et un catholicisme d'identification s'inscrivant plus dans une tradition politico-religieuse nationaliste et se focalisant sur les questions éthiques ? Cette polarisation constatée dans la plupart des pays de tradition ou avec une forte minorité catholique n'est-elle pas compliquée ici par le débat indépendantiste ?

Oui, nous pouvons clairement identifier une polarisation dans le contexte du catholicisme. D'un côté, nous sommes face à un catholicisme toujours plus combatif qui, comme l'a montré l'anthropologue Mónica Cornejo (5), prend des positions ultra-conservatrices et adopte des stratégies de mobilisation très actives dans la sphère publique. D'un autre côté, nous sommes face à ce que nous avons appelé le *catholicisme banal*, ce qui fait référence à un catholicisme invisible qui se reproduit sans provoquer de controverses et qui se trouve en continuité avec l'hégémonie historique du catholicisme (visible par exemple dans le calendrier ou dans l'architecture des villes). Finalement, on se trouve face à un catholicisme de personnes qui continuent à se considérer comme catholiques mais qui ont une relation beaucoup plus ténue – et parfois conflictuelle – avec l'institution. On se trouve donc face à un panorama complexe et multi-faces.

En ce qui concerne la Catalogne, certains ordres religieux ont eu une grande importance dans la vie publique comme les bénédictins de Montserrat qui ont eu tendance à être plus progressistes ou appartenant à ce que le sociologue français Philippe Portier a appelé le *catholicisme d'ouverture*. Cette prééminence du catholicisme d'ouverture et ses liens avec des positions indépendantistes s'est heurtée à un catholicisme bien plus conservateur et ultra-nationaliste au niveau espagnol. L'extrême-droite et le catholicisme le plus conservateur se sont souvent alliés dans leur lutte contre le catalanisme et s'en sont fait un emblème.

La Catalogne se distingue en partie du reste de l'Espagne par une plus forte proportion de personnes se déclarant sans religion (athées ou agnostiques). Y a-t-il des données ou des enquêtes permettant d'en savoir un peu plus sur leurs attitudes et croyances et y a-t-il, comme ailleurs, une forte porosité entre cette partie du champ convictionnel et celle de la religion établie, le catholicisme (avec par exemple des catholiques ne croyant pas en Dieu et des athées spirituels) ?

Selon le *Baromètre sur la religiosité en Catalogne* (2020) publié par la Direction générale des Affaires

On estime aujourd'hui que plus de 70 % de la population gitane en Espagne est membre de l'Église de Filadelfia. Le processus de conversion de la population gitane du catholicisme au monde protestant a été rapide et intense.

L'église évangélique (protestante) gitane Filadelfia, carrer de les Carretes, dans le quartier du Raval à Barcelone..



Le développement du yoga dans le contexte pénitentiaire – mais aussi dans d'autres espaces à mi-chemin entre la thérapie, le loisir et l'éducation – est un signe de ce succès croissant de la culture thérapeutique dans notre société contemporaine. Une culture thérapeutique qui fuit les espaces traditionnels et émerge au travers de pratiques comme entre autres le yoga, le tai chi ou le reiki et qui montre une affinité élective (à la Max Weber) avec la croissance de la spiritualité holistique.

religieuses de la Généralité de Catalogne (6), 18,6 % de la population s'identifie comme athée tandis que 8,8 % s'autodéfinit comme agnostique. Cela nous donne une idée générale de la croissance de la sécularisation en Catalogne. Mais il est cependant intéressant de déceler aussi la croissance de la spiritualité et le *Baromètre* montre l'essor de cette catégorie. Ainsi, dans cette dernière édition 2020, 48,1 % de la population majeure s'identifie comme spirituelle. Une analyse un peu plus précise de cette question nous révèle quelques éléments intéressants. D'un côté, dans cette catégorie, une majorité s'identifie comme spirituelle mais pas religieuse (59,4 %). La qualification de spirituel n'implique donc pas toujours un lien avec une tradition religieuse mais émerge comme une forme de subjectivité transcendante déconnectée des structures institutionnelles classiques. Même si, d'un autre côté, il y a un pourcentage important de la population qui continue à se déclarer en même temps religieuse et spirituelle et qui ne voit pas d'incompatibilité entre ces deux termes. C'est une spiritualité qui se cultive en relation et en communion avec l'appartenance à une tradition religieuse.

Si nous regardons ceux qui se définissent comme non spirituels, il est clair qu'ils ne sont pas non plus un groupe homogène. Il y a 33,6 % qui disent qu'ils ne sont ni spirituels ni religieux. Ils représentent le profil qui coïncide le mieux avec l'étiquette de l'athéisme, qui croît lentement mais constamment. Mais il y a en même temps 13,8 % de la population affirmant qu'ils ne se considèrent pas spirituels mais bien religieux. À première vue, cette donnée pourrait sembler paradoxale. Est-ce qu'il est possible d'être religieux sans être spirituel ? Est-ce que l'on peut être membre d'une confession religieuse sans en pratiquer la spiritualité ? Dans notre société, il y a de plus en plus de personnes qui pensent que oui, et c'est une tendance à la hausse en Europe. On parle de processus de culturalisation de la religion, où le lien avec la religiosité se construit à travers l'identification à une communauté culturelle, avec son histoire et moins avec sa spiritualité ou son orthodoxie religieuse. La sociologue française Danièle Hervieu-Léger a lancé l'expression *appartenance sans croyance* (7) pour caractériser ce phénomène, celui des personnes qui se disent chrétiennes, musulmanes ou juives mais qui ne mettent les pieds dans un lieu de culte ou n'observent les préceptes religieux que rarement.

Vous avez mené dernièrement des recherches sur la pratique du yoga en prison (8). La plus forte proportion qu'ailleurs de personnes non-affiliées à des religions favorise-t-elle ces spiritualités émergentes et ces pratiques aux limites du champ religieux ou touchent-elles également des personnes affiliées ?

La recherche sur la pratique du yoga en prison a été très intéressante parce qu'elle m'a permis d'approcher un type de pratiques d'une grande versatilité et qui sont difficiles à classer à partir des catégories traditionnelles qui distinguent religieux et séculier, esprit et corps, ou sport et thérapie. Le principal objectif de la recherche était de comprendre la diffusion et la popularisation du yoga au sein des institutions pénitentiaires depuis une double perspective : d'un côté en mettant l'accent sur l'individu – ici le détenu – et l'expérience phénoménologique que

représente pour lui la pratique du yoga ; et d'un autre, en étant attentif à l'institution pénitentiaire, aux conditions qui rendent possible l'existence et la popularisation du yoga dans ce contexte en tant qu'activité qui soutient la fonction réhabilitatrice de la peine privative de liberté. La méthodologie était de l'observation participative et des entretiens avec des détenus qui suivaient les cours comme des bénévoles qui les donnaient, et des professionnels du centre pénitentiaire.

L'analyse a montré que la popularité du yoga en contexte pénitentiaire est due, en grande mesure, à sa capacité à véhiculer l'idéal de réhabilitation sans mettre en suspens l'objectif de contrôle et de sécurité qui prime dans l'institution. Le yoga est une activité qui permet de multiples niveaux d'implication et différentes lectures. D'un côté, c'est un exercice physique qui exige un travail sur le corps et qui comme tel, offre des opportunités pour canaliser l'énergie physique et devenir un espace de surpassement personnel en ce domaine. Le cours de yoga est un espace où l'on prête attention au corps et, comme le disent les chercheuses Baarts et Pedersen (9), le corps apparaît à travers la pratique du yoga comme objet conscient et on acquiert une sensibilité plus fine de la corporalité. Cette augmentation de la sensibilité représente souvent la première étape permettant une meilleure attention à son propre corps et est génératrice de bien-être. Mais d'un autre côté, le yoga est aussi une technique qui, à travers la respiration et la méditation, facilite l'autorégulation émotionnelle et contribue à la gestion du quotidien. La sérénité ou tranquillité mentale qu'offre l'espace de pratique, jointes à l'apprentissage de règles de contrôle de soi, deviennent des mécanismes de régulation des conduites et des émotions. Mais il est en même temps important de mettre en relief que l'angoisse existentielle que peut provoquer le séjour en prison – encore plus quand on est en régime préventif, c'est à dire dans les premiers moments du séjour pénitentiaire – peut trouver dans la pratique du yoga de nouvelles ressources et un espace dans lequel chercher des réponses et construire des narrations ayant du sens pour soi. La sociologue Eva Illouz (10) dit que nous sommes dans une société où les discours thérapeutiques – à mi chemin entre la psychologie et les spiritualités holistiques – sont parvenus à représenter un des principaux codes selon lesquels s'exprime, se transforme et s'oriente la subjectivité. Le développement du yoga dans le contexte pénitentiaire – mais aussi dans d'autres espaces à mi-chemin entre la thérapie, le loisir et l'éducation – est un signe de ce succès croissant de la culture thérapeutique dans notre société contemporaine. Une culture thérapeutique qui fuit les espaces traditionnels et émerge au travers de pratiques comme entre autres le yoga, le tai chi ou le reiki et qui montre une affinité élective (à la Max Weber (11)) avec la croissance de la spiritualité holistique. Une spiritualité qui se manifeste clairement dans les cours de yoga et qui s'exprime aussi bien par certaines actions rituelles (par exemple le chant des mantras) que par certains messages transmis par les bénévoles (par exemple leurs idées sur la réincarnation ou l'énergie). En même temps, c'est une spiritualité qui n'est pas perçue comme incompatible avec l'affiliation religieuse. Pendant mon travail de terrain, j'ai rencontré plusieurs personnes

qui se déclaraient catholiques mais qui pratiquaient aussi régulièrement le yoga et véhiculaient l'expérience de transcendance au travers de la méditation. D'une certaine manière, elles s'identifiaient culturellement comme catholiques mais elles articulaient l'expérience phénoménologique de la transcendance non pas avec le rituel catholique mais avec leur pratique du yoga. Elles ne vivaient pas cela comme problématique mais comme deux sphères séparées de leur vie et avec des implications différentes.

Lors de la crise indépendantiste de 2017, le spécialiste de l'immigration Patrick Weil avait été une des rares personnalités françaises à tenter d'expliquer les causes objectives, en particulier par le rappel d'une scène en pleine vague migratoire des années 1990 et 2000, quand il avait été sollicité par Jordi Pujol et frappé par sa vive conscience de l'importance pour le projet politique catalan d'intégrer ces nouveaux arrivants (12). Y a-t-il une spécificité catalane dans le traitement de la question migratoire et si oui, cette spécificité a-t-elle des effets sur le traitement public de l'accentuation de la diversité religieuse ? Le chantier du *Mapa Religios de Catalunya* semble emblématique de ce traitement, ainsi que la réaction des autorités et d'une bonne partie de la société aux attaques islamistes d'août 2017.

D'une certaine manière, ce qu'il y a d'intéressant dans le projet indépendantiste catalan est qu'il s'agit majoritairement d'un projet inclusif quant à la diversité. La phrase « *Est catalan qui vit et travaille en Catalogne* » a été un principe qui a fait consensus dans le contexte indépendantiste et a dominé la volonté de faire du catalanisme un nationalisme accueillant pour la diversité. En ce sens, le catalanisme a voulu se distinguer d'un nationalisme espagnol qui a eu tendance à être peu inclusif quant à la diversité et qui, historiquement, s'est défini en termes monolithiques. Comme je l'ai montré dans des travaux antérieurs (13), le gouvernement catalan a été le premier à promouvoir des politiques attentives à la diversité religieuse dans le contexte espagnol. Le politologue Ricard Zapata (14) a montré aussi que le projet catalaniste s'est développé en grande mesure en liaison avec une promotion des politiques interculturelles. Sont aussi

intéressants les travaux du sociologue allemand Marian Burchardt qui compare les situations du Québec et de Catalogne (15) et montre qu'en Catalogne, le projet politique catalaniste s'est développé en liaison avec une approche plus positive de la diversité religieuse. Mais évidemment, cela ne veut pas dire qu'en Catalogne, comme dans la majorité des territoires européens, il n'y a pas de discrimination ni de discours politiques xénophobes. Il y en a, y compris dans le secteur catalaniste. Même s'ils sont en majorité issus des secteurs les plus conservateurs et les plus éloignés du catalanisme politique.

Est-ce que l'effervescence religieuse créée par la vague migratoire à Barcelone n'influe pas sur les conceptions des nombreuses et nombreux sociologues des religions travaillant sur place ? On a l'impression que la théorie de la sécularisation est ici plus vivement contestée qu'ailleurs, et même complètement remise en question à la différence de la France où, comme Jean-Paul Willaime, on a plutôt tendance à inscrire le retour du religieux dans une accélération de cette sécularisation.

Je ne peux pas donner de réponse définitive à cette question. Bien sûr, il est certain, comme le dit Joan Estruch (16) qui est l'un des plus importants sociologues de la religion en Catalogne, qu'il est plus pertinent sociologiquement de penser que la religion est en transformation plutôt qu'en voie de disparition. En tant que chercheurs en sciences sociales, nous devons ajuster notre regard pour comprendre comment la religion se transforme dans un contexte de capitalisme avancé et de mondialisation, et nous consacrer à des questions aussi différentes entre autres que le développement de la spiritualité thérapeutique, la croissante mobilisation politique des identités religieuses, le rôle des organisations religieuses dans des domaines comme la lutte contre la pauvreté ou les affinités entre les lectures complotistes de la réalité et certains courants religieux. Effectuer des recherches empiriques en dialogue avec la théorie sociale nous permettra de mieux comprendre le rôle de la religion dans les sociétés contemporaines et quelles sont ses transformations les plus importantes.

En ce sens, le catalanisme a voulu se distinguer d'un nationalisme espagnol qui a eu tendance à être peu inclusif quant à la diversité et qui, historiquement, s'est défini en termes monolithiques. Comme je l'ai montré dans des travaux antérieurs, le gouvernement catalan a été le premier à promouvoir des politiques attentives à la diversité religieuse dans le contexte espagnol.

L'ancien centre pénitentiaire pour hommes de Barcelone (près de la Model), près de la gare de Sants, à Barcelone.





(1) Cette *Carte religieuse de la Catalogne* est un projet lancé et soutenu par la Direction des Affaires religieuses de la Généralité de Catalogne. Il permet un suivi actualisé depuis 2004 des implantations religieuses par confession sur tout le territoire.

(2) Le *Baromètre sur la religiosité* permet lui, pour recouper les informations de la *Carte religieuse*, de sonder régulièrement depuis 2015 les Catalans sur leurs croyances ou non-croyances. Il est effectué par le CEO (Centre d'études d'opinion), l'institut public catalan de sondages, pour le compte de la même Direction des Affaires religieuses.

(3) Manuel Castells (1942), élève d'Alain Touraine, a enseigné à Paris (EHESS), à Los Angeles et Berkeley (University of Southern California, University of California) ainsi qu'à Barcelone (UOC). Son œuvre la plus connue est *L'ère de l'information* (*The Information Age*, 1996-1998) où il théorise l'avènement de la *société-réseau*, titre du premier volume de cette trilogie. Il a été ministre espagnol des Universités en 2020-21 sur proposition du parti de la maire de Barcelone Ada Colau.

(4) Membre de l'ISOR, Antonio Montañés étudie les relations entre protestantisme, identité et ethnicité chez les Gitans (lire ici un article de 2016 sur *Etnicidad e identidad gitana en los cultos pentecostales de la ciudad de Madrid*). Paloma Gay y Blasco enseigne l'anthropologie sociale à l'université écossaise de St Andrews et a beaucoup travaillé depuis les années 1990 sur les sociétés gitanes espagnoles en relation avec l'identité et le genre. Manuela Cantón Delgado enseigne elle l'anthropologie sociale à l'Université de Séville et travaille sur les relations entre religion, politique et mondes gitans, en particulier en Andalousie (on peut lire ici la traduction en français d'un article emblématique de ses recherches : *Du soupçon à la mobilisation ethnique : pentecôtisme gitan et ethnogénèse en Andalousie*).

(5) Mónica Cornejo Valle enseigne l'anthropologie sociale à l'Université Comptense de Madrid et travaille entre autres sur les relations entre religion, genre et identité. Elle a écrit depuis la fin des années 2000 plusieurs articles sur l'activisme catholique en matière de genre en Espagne.

(6) *Baròmetre sobre la religiositat i la gestió de la seva diversitat 2020*, CEO/Département de la Justice de la Généralité de Catalogne.

(7) Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion (Champs), 2001 (1999). À propos du « *désempolement* » de la croyance et de l'appartenance et après avoir rappelé le *believing without belonging* (croyance sans appartenance) qui devient l'attitude religieuse dominante en Grande-Bretagne selon la sociologue Grace Davie, Hervieu-Léger écrit que cette tendance se double dans l'autre sens d'une « *tendance également croissante à 'en être sans croire' (believing without belonging)* » (p.57).

(8) Lire le rapport résumant cette recherche : Mar Griera, Anna Clot et Marta Puig, *La pràctica del yoga en los centros penitenciarios de Cataluña*, Centre d'Estudis Jurídics i Formació Especialitzada, Généralité de Catalogne, 2015. Et l'article de Mar Griera en 2016 : *Yoga in Penitentiary Settings : Transcendence, Spirituality, and Self-Improvement*.

(9) Charlotte Baarts et Inge Kryger Pedersen, *Derivative benefits : Exploring the body through complementary and alternative medicine*, *Sociology of Health & Illness*, 31/5 (juillet 2009), pp.719-733. L'article examine les motivations, les perceptions et les suivis de traitement de 46 personnes ayant utilisé des « *médecines complémentaires ou alternatives* ».

(10) En particulier dans *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, University of California Press, 2008.

(11) Max Weber reprend le terme popularisé par Goethe avec son roman de 1809 (*Die Wahlverwandtschaften*) pour définir la complexe relation entre la religion protestante et le capitalisme dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905).

(12) Patrick Weil, « *Tournons-nous vers le Québec et le Canada pour répondre à la crise catalane* », *Le Monde*, 31 octobre 2017.

(13) En particulier : *Defining Religion : New patterns of political governance in Catalonia and Spain* (*Eurostudies* 4/1, août 2008) ; *La gestión de la diversidad religiosa en la España contemporánea* (avec Avi Astor, *Anuario CIDOB de la inmigración*, 2015-2016) ; *The governance of religious diversity in stateless nations : the case of Catalonia* (*Religion, State and Society*, Routledge, 2016) ; *Religious governance in the Spanish city : hands-on versus hands-off approaches to accommodating religious diversity in Barcelona and Madrid* (avec Avi Astor et Mónica Cornejo Valle, *Religion, State and Society*, Routledge, 2019).

(14) Ricard Zapata enseigne la théorie politique à l'Université Pompeu Fabra de Barcelone et travaille sur les relations entre démocratie, citoyenneté et immigration, particulièrement dans le contexte méditerranéen.

(15) *Regulating Difference : Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*, Rutgers, 2020.

(16) Fondateur de l'ISOR dès 1974 et auteur d'une multitude d'ouvrages et d'articles, Joan Estruch (1943) a récemment résumé sa conception de la sociologie des religions dans *Entendre les religions : Una perspectiva sociològica*, Editorial Mediterrània, 2015.

Images tirées de l'émission *Deu, amb accent* (Dieu, avec accent) sur la télévision publique catalane TV3 en 2014 : communautés juive, catholique, musulmane, protestante, témoins de Jéhovah, bouddhiste zen.

Spiritualité et pouvoir : décrire ou expliquer le monde ?

Jean de Saint Blanquat

Au milieu des années 1990, le jeune sociologue anglais Matthew Wood (1) participe à un groupe de méditation du Nottinghamshire et étudie ses pratiques. Ce groupe est organisé par deux couples de jeunes retraités : les Lovell mènent la méditation en se référant à des croyances néo-esséniennes suivant les ouvrages d'Edmond Székely (2), les Spencer sont eux focalisés sur la guérison et reçoivent le groupe à leur domicile. Chaque soirée de méditation commence par un « *moment de socialisation* » un peu guindé puis l'on monte au grenier où chacun se place comme il l'entend et suit en silence ce que dit Janet Lovell pendant une bonne heure. Tout le monde redescend ensuite pour un deuxième moment de socialisation beaucoup plus vif et franc avant que chacun reparte chez soi. Au fur et à mesure des soirées où l'on ne vient que par cooptation (aucune publicité n'est faite), Wood apprend à connaître la quinzaine de membres réguliers du groupe et est frappé par la diversité et la variabilité de leurs croyances.

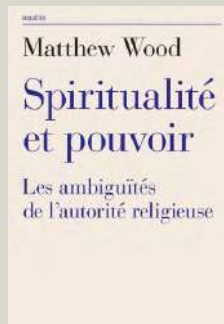
Après avoir décrit ce groupe et ses pratiques dans les deux premiers chapitres, Wood tente de faire cadrer ce qu'il a vu avec les débats théoriques agités entre les sociologues anglo-saxons des religions de son temps. D'un côté, il conteste sévèrement les premières études universitaires sur les milieux New Age qui y voyaient majoritairement une religion du moi, enfin libérée des schémas institutionnels et d'autorité : non, il y a des autorités et il y a du pouvoir dans les milieux New Age. De l'autre, il se sert des outils mis à disposition par Bourdieu (champs) et Foucault (subjectivation) pour y voir un type d'autorité *non-structurante* (*non-formative* en anglais) car en concurrence aux marges du champ religieux : les membres du groupe passent d'une autorité à l'autre sans que cela les gêne ni que cela gêne ces autorités.

Deux remarques viennent à l'esprit. Premièrement, n'est-ce pas une tendance inhérente au religieux, en tout cas au religieux majoritaire (et donc fatalement moins intense) ? Il nous semble que les phénomènes d'autorité unique et non discutée sont et ont été plus l'exception que la norme, quelle que soit la religion dominante, chacune ayant trouvé des moyens d'accompagner (et même d'utiliser) l'insatisfaction naturelle du fidèle : le catholicisme comme l'orthodoxie par leurs multiples et changeants canaux d'accès (tous assez éloignés d'une autorité quelque peu inaccessible), le protestantisme en mettant l'autorité dans la Bible et en stimulant du coup comme jamais la concurrence interne. Deuxièmement, la mouvance extrême des croyances (et donc des autorités) New Age n'est-elle pas tout simplement le résultat mécanique d'un monde religieux en formation où rien n'est encore fixé (et où peut-être rien ne doit surtout être fixé puisque les milieux institutionnalisants ont aussitôt tendance à s'étioler), un monde religieux qui, d'après ce que décrit Wood, est particulièrement syncrétiste et dont les acteurs naviguent au jugé au milieu d'une offre théorique contradictoire et surabondante ? Quand Wood

décrit les séances de *channeling* (où des professionnels font parler par leur bouche d'autres qu'eux-mêmes) auxquelles participent des membres du groupe, on est frappé par le professionnalisme des *channelers* (rappelant celui des voyantes traditionnelles) qui, même s'ils proposent chacun une cosmologie très personnelle, s'adaptent sans mal à ce qu'ils perçoivent des attentes d'un public par nature très réceptif et dont l'engagement peut être décrit comme « *de nature ludique* », « *adoptant l'attitude modérément sérieuse propre aux contextes de jeu* » (p.83).

Bref, il nous semble que la fixation de Wood sur la tension entre *autorité structurante* et *autorité non-structurante* pour caractériser les pratiques religieuses lui cache un peu l'essentiel : qu'il n'y a pas d'autorité en soi en religion et que, structurante ou non-structurante, l'on ne suit une autorité que si elle nous donne quelque chose qui nous nourrit en échange. Si beaucoup de protestants acceptent si facilement l'autorité de la Bible, ce n'est pas parce qu'on leur a dit que la Bible était une autorité, mais d'abord parce qu'elle leur fait du bien, qu'elle les aide à vivre et qu'ils constatent que la parole qui y est transcrite (peut-être d'autant plus qu'elle est visiblement non-structurante) fait autorité dans leur existence. C'est finalement la principale critique qu'on fera à Wood : se focaliser un peu trop sur les relations d'autorité au détriment des contenus exposés et partagés par les autorités, qu'il décrit dans sa partie ethnographique mais sur lesquels il s'attarde peu car il constate que les pratiquants semblent eux-mêmes y attacher peu d'importance. Pour nous, c'est le fait que ces contenus soient légers et mouvants, finalement peu pris au sérieux par les pratiquants en dehors de leur efficacité pratique sur le moment, qui semble déterminant. Là aussi, l'expérience un peu moins New Age des prédications protestantes du dimanche nous semble parlante : on se souvient exceptionnellement de ce qu'a pu contenir la prédication (au mieux du passage de la Bible sur lequel elle s'appuyait). On se souvient bien mieux de l'effet qu'elle nous a fait et du sentiment éprouvé à la sortie du temple. Il y a plus d'effet que d'autorité dans l'expérience religieuse et cela ne nous semble pas lié aux transformations contemporaines. Mais on comprend que cette focalisation sur l'autorité de la part de Wood a à voir avec une tendance qu'il critique chez les sociologues des religions de son temps : se laisser trop facilement séduire par ce que disent les adeptes et autres gens de religion, se fier à leurs récits de vie et oublier par exemple que « *le matériau autobiographique nous en dit (...) autant, si ce n'est davantage, sur la vie actuelle des gens que sur leur vie passée* » (p.41).

Par contre, on suit plus facilement Wood sur sa remise en question des certitudes sur le New Age et sa recherche tous azimuts sur les « *marges du champ religieux* », marges qui ne le sont plus tant que ça aujourd'hui comme il le reconnaît lui-même puisqu'il



Genève, Labor et Fides (Enquêtes), 2021, traduction de Juliette Galonnier et Gabrielle Angey, introduction de Yannick Fer, 315 pages, 24€, ISBN 978-2-8309-1747-5.

(1) Matthew Wood (1970-2015) était professeur de sociologie à la Queen's University de Belfast après avoir étudié la théologie et la sociologie à Nottingham, enseigné la sociologie à Cambridge, Richmond upon Thames (American International University) et Roehampton. Il a publié en 2007 chez Routledge *Possession, Power and the New Age : Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, (dont les chapitres 4, 5 et 8 composent la première partie de *Spiritualité et pouvoir*, le reste étant un choix d'articles publiés de 2006 à 2016). Le titre de l'ouvrage collectif qu'il a dirigé avec Véronique Altglas (*Bringing Back the Social into the Sociology of Religion*, Brill, 2018) et auquel ont participé entre autres Yannick Fer et Christophe Monnot peut être lu comme un manifeste de sa position de sociologue. On peut lire sa nécrologie par Julian Gibbs sur le site du *Guardian* (12 octobre 2015).

(2) Le franco-transylvanien Edmond Bordeaux Székely (1905-1979) fut l'un des précurseurs du New Age dont il développa des pratiques dans son ranch de Basse Californie à partir des années 1940.

« La diffusion croissante des discours de spiritualité dans la vie quotidienne semble principalement liée au nombre croissant de gens désengagés vis à vis de l'Église mais qui restent partiellement religieux. »

voit aussi des « *poches de non-structuration* » (p.135) dans les régions structurantes du champ religieux (c'est à dire là où les Églises ou institutions religieuses exercent le plus visiblement un certain contrôle sur les pratiques). Surtout, on ne peut que souscrire à son souci d'étudier le contexte social des pratiques, établissant par exemple ici une correspondance entre situation sociale ambiguë et pratique non-structurante ou lorsqu'il signale que le pentecôtisme est particulièrement adapté aux nécessités sociales de la période. On apprécie aussi sa vision des temps actuels non pas comme un « *processus de détraditionnalisation (qu'il soit radical ou partiel) et de montée de l'autorité individuelle* » mais comme une « *prolifération de l'autorité* » générant une individualisation (p.128). Dans ce cadre effectivement, « *la diffusion croissante des discours de spiritualité dans la vie quotidienne semble principalement liée au nombre croissant de gens désengagés vis à vis de l'Église mais qui restent partiellement religieux* » (p.166).

Dans les deuxième et troisième parties du livre sont rassemblés des articles plus variés portant sur diverses controverses liées à la sociologie des religions. Le ton employé par Wood peut irriter (il aime bien donner des leçons à ses consœurs et confrères) mais il apporte des éclairages intéressants et moins dogmatiques qu'ils en ont l'air au premier abord. Ainsi de sa critique bienvenue de l'actuelle dichotomie *spirituel / religieux* si difficile à utiliser à tous points de vue (que l'on fasse du spirituel un englobant plus vaste ou la partie moins structurée d'un vaste champ du sacré ou de la transcendance) mais en gardant à l'esprit que les mots vivent leur vie et que si celui-ci s'impose dans les discours, il faudra bien que les théories s'y adaptent.

Ainsi également de sa critique du concept de *retour du religieux dans l'espace public* où il dit ne se placer ni du côté des derniers adeptes de la sécularisation pure et dure (tels Steve Bruce) qui le balayent « *d'un revers de la main* », ni de leurs adversaires qui le prennent « *au pied de la lettre* » (p.181), mais avec un argumentaire qu'on nous permettra de trouver peu étayé, en tout cas quand il s'appuie sur des descriptions de campagnes publiques plutôt ratées menées par des institutions chrétiennes anglaises, mais dont la dimension chrétienne est « *cachée au premier abord seulement, afin d'attirer l'œil du public sans le rebuter* ». Tellement cachée que personne ne voit trop ce dont il s'agit : dans un groupe de discussion à propos d'une campagne de la Société biblique, « *une seule personne trouvait que ces affiches avaient quelque chose à voir avec la religion ou avec la Bible – alors que trois autres pensaient qu'il s'agissait de pubs pour des chips. En d'autres termes, il est très difficile d'affirmer que les affiches instaurèrent une 'ambiance de foi' dans la sphère publique ou dans la sphère commerciale* » (p.186). Mais les très petits pourcentages de non-chrétiens touchés par ces campagnes sont-ils si étonnants et significatifs de l'époque actuelle ? Il nous semble qu'aucune campagne de conversion depuis quelques siècles n'a jamais touché beaucoup plus et qu'actuellement, de très petits pourcentages d'intention d'achat suffisent pour qu'une simple campagne de publicité classique soit jugée réussie (2).

Lorsqu'il s'appuie sur la sécularisation de fait (et forcée) des institutions religieuses à but social, Wood est plus convaincant car il est important en effet de montrer qu'il

ne s'agit ni d'un effacement naturel du religieux (ces associations devenant de fait laïques) ni à l'inverse d'une dynamique d'occupation de l'espace social par le religieux (ces associations étant toujours gérées par des religieux). Mais bien plutôt d'une adaptation obligée de ces associations aux exigences des autorités séculières. Si Wood en conclut un peu vite que son analyse « *confirme donc largement* », plus qu'elle « *n'ébranle, la théorie de la sécularisation* » (p.200), on peut y voir plutôt l'un de ces processus qui ne sont ni clairement sécularisateurs ni clairement l'inverse. Wood souligne d'ailleurs le paradoxe : « *Le fait que la participation accrue d'organisations religieuses à l'action publique se traduise par davantage de différenciation (entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas) et de privatisation (du religieux par rapport au reste) constitue un paradoxe à la fois subtil et intéressant* » (p.203). C'est d'ailleurs ce qui nous semble l'une des principales faiblesses de la théorie dure de la sécularisation : recréer (pour accentuer le contraste) un passé religieux mythique et englobant qui, les recherches historiques au ras du terrain le montrent souvent, est questionnable à bien des endroits et bien des moments. Nous ne sommes pas si séculiers et nos ancêtres n'étaient pas si religieux.

Ce sur quoi amène finalement à s'interroger le livre et nous concluons là dessus, c'est à la fois la nécessité et le danger d'avoir une théorie explicative quand on fait un travail de terrain. *Nécessité* car on ne peut partir à l'aveuglette, ou plutôt on peut ... mais on doit à un moment ou un autre essayer de confronter ce que l'on voit à ce qui se passe à plus grande échelle et qui peut l'expliquer ou le contredire ou en tout cas le nuancer. Ce qui est là n'est pas que ce qui est là et on a besoin de savoir quel sens cela a dans le grand récit dominant ou contradictoire de l'époque. *Danger* car si l'on est trop pris par ce grand récit, si on l'adopte de façon trop partisane ou enthousiaste (ou simplement conformiste), on va choisir dans ce que l'on voit ce qui va dans son sens et ne pas voir ce qui va dans l'autre sens ou pas exactement dans ce sens. Or bien souvent, les grands récits utilisent des mots ambigus ou aux définitions variables, on le voit avec la controverse sur la *sécularisation* qui semblait simple il y a quelques décennies et qui ne l'est plus du tout. Danièle Hervieu-Léger notait très finement que pour « *essayer de comprendre* » cette contradictoire sécularisation qui détruit du religieux tout en le faisant resurgir, il fallait peut-être la voir comme « *l'ensemble des processus de réaménagements des croyances qui se produisent dans une société dont le moteur est l'insatisfaction des attentes qu'elle suscite, et dont la condition quotidienne est l'incertitude liée à la recherche interminable des moyens de les satisfaire. Contrairement à ce que l'on nous dit, ce n'est donc pas l'indifférence croyante qui caractérise nos sociétés. C'est le fait que cette croyance échappe très largement au contrôle des grandes Églises et des institutions religieuses* » (3). Cette nécessité de constamment réfléchir aux concepts et les réadapter à la réalité rejoint la conviction de Wood selon laquelle « *lorsqu'ils mènent des recherches, les sociologues sont invités à chaque étape du processus à réfléchir à leur pratique, ou à leur art* » (p.264). Le but étant (plutôt qu'à partir « *du point de vue des parties concernées* ») de viser « *une compréhension sociologique du monde* » (p.273). Difficile, probablement impossible mais forcément tentant.

(2) On jugera aussi peu étayée la critique de Wood sur la *blanchité* des recherches en sociologie des religions (chapitre 6), qui nous paraît bien mal informée de leur richesse, ne serait-ce que dans le monde francophone, sur les Églises et religiosités africaines ou d'origine africaine dont *Foi&Vie* s'est fait souvent l'écho et auxquelles la revue prévoit de consacrer un prochain dossier. Il faudrait de toute façon bien plus de place pour discuter ce livre très riche, à la fois provocant et profond, comme l'a montré le très intéressant débat que le Césor lui a consacré le 14 décembre 2021 avec les explications très claires de l'éditeur Yannick Fer et de la traductrice Juliette Galonnier, les critiques très fines de Béatrice de Gasquet et Emir Mahieddin.

(3) Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*, Flammarion (Champs), 2001 (1999), p.42.

Donner rendez-vous à la pensée protestante

Samuel Amédéo*

De plusieurs côtés a surgi et été entendu l'appel à retrouver et à renouveler la réflexion théologique protestante. D'une part nous manquons de théologiens prêts à assumer la vocation doctorale et proprement intellectuelle, un ministère qui soit à la fois au service de nos Églises et porteur d'une réflexion pertinente pour aujourd'hui. Et d'autre part les lieux de discussion et de construction de la pensée théologique par le dialogue font défaut notamment au sein du protestantisme francophone, réduisant souvent le débat à une confrontation stérile ou à des anathèmes dérisoires. Il en résulte bien souvent que les Églises ne se sentent pas ou peu nourries spirituellement et intellectuellement et que la pensée protestante reste largement inaudible dans l'espace public.

C'est sur ce constat que les Rendez-Vous de la Pensée Protestante sont nés. Le 1^{er} objectif consiste à encourager, porter et soutenir l'émergence d'une pensée théologique renouvelée et axée sur des problématiques discernées pour leur pertinence pour l'Église et pour le monde contemporain. Le 2^e objectif veut discerner et donner l'occasion d'émerger à une nouvelle génération de théologiens et théologiennes en mettant la lumière sur des étudiants, des doctorants mais aussi des docteurs, des pasteurs ou des passionnés de théologie pour les encourager et les soutenir dans ce ministère. Le 3^e objectif vise à créer un réseau des théologiens protestants francophones pour susciter des liens fraternels et rendre possibles des discussions renouvelées. Le 4^e objectif cherche à rendre audible une parole protestante dans l'espace public en offrant l'occasion d'une élaboration originale et les moyens de diffusion de cette pensée théologique renouvelée permettant de développer sa visibilité.

Pour donner naissance à ce réseau des théologiens protestants et pour soutenir l'organisation d'une rencontre annuelle, une association a été créée en 2019 (www.les-rendez-vous.fr). Indépendante de toute institution, elle agit en partenariat avec la Fédération Protestante de France et vise à transcender les clivages en rassemblant des individus de toutes les familles spirituelles et intellectuelles qui traversent le protestantisme français sur la seule base de la recherche théologique de qualité. Pour entrer dans le dialogue, quelques présupposés ont été formulés.

Parler à partir de convictions éclairées et bien pesées dans l'attestation d'un « *ici je me tiens* ». Chacun est appelé à parler pour lui-même.

Penser et donner à penser prend du temps : le choix s'oriente donc vers une proposition de thème en début d'année universitaire pour un échange en fin d'année universitaire.

Pour qu'un véritable dialogue s'instaure, il semble nécessaire de se considérer comme égaux en intelligence et en vérité de foi. Ce n'est sans doute pas un acquis au départ mais nous espérons que cela deviendra une réalité.

Il convient de reconnaître que chaque tradition religieuse, chaque famille spirituelle est le fruit d'une histoire longue qui n'est pas encore terminée, qui n'a pas encore dit son dernier mot.

La diversité de convictions est une réalité importante qui devient d'autant plus incontournable par la mondialisation des idées.

Pour éviter les généralités et les banalités, il est important de s'accorder sur la question posée de manière circonscrite et de se préparer à la pensée complexe et interdisciplinaire (théologique, historique, éthique, politique, psychologique, etc.).

Il est nécessaire d'oser dire non et de ne pas masquer les désaccords : un véritable dialogue ne peut se vivre que dans la vérité, tout en apprenant à distinguer vérité et sincérité.

À partir de cet état d'esprit, l'association propose donc chaque année un sujet de réflexion proprement théologique à débattre au cours d'un rendez-vous fixé chaque dernier week-end du mois de juin. En octobre, le conseil d'administration propose le sujet avec un argumentaire qui explore la problématique. Chaque faculté choisit alors un binôme composé d'un professeur et d'un ou plusieurs étudiants (niveau master ou doctorant) pour travailler ensemble à la rédaction de thèses. Fin mars, les thèses rédigées par chaque binôme (étudiant/professeur) sont envoyées aux autres binômes pour qu'elles soient lues et travaillées en amont de la rencontre selon la méthodologie proposée. Fin juin, tout le monde se retrouve pour « *penser ensemble* » en explorant les écarts entre les thèses pour en mesurer la fécondité.

Ainsi, donner rendez-vous à la pensée protestante vise à donner corps et réalité à la conviction qu'il y a bien une manière *protestante* de penser et de donner à penser, et que – sauf à attendre la naissance du nouveau Karl Barth – cette pensée s'élabore nécessairement à plusieurs qui doivent se donner *rendez-vous* pour se rencontrer et réfléchir ensemble, pour construire par la conversation de nos différences assumées. « *Penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien, si nous ne pensions, pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ?* » (1) Cette question d'Emmanuel Kant pourrait résumer à elle seule l'intuition des Rendez-Vous de la Pensée Protestante.

Donner corps et réalité à la conviction qu'il y a bien une manière protestante de penser et de donner à penser, et que – sauf à attendre la naissance du nouveau Karl Barth – cette pensée s'élabore nécessairement à plusieurs qui doivent se donner rendez-vous pour se rencontrer et réfléchir ensemble, pour construire par la conversation de nos différences assumées.

* Pasteur et président des Rendez-vous de la pensée protestante.

(1) Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (III), traduction d'A. Philonenko, Vrin, 2001, pp.86-87.



Voilà pourquoi il est aussi très important pour nous de prier ensemble et de partager le pain pour être en mesure de réfléchir ensemble. C'est ainsi que peut se construire, pas à pas, une posture d'écoute réciproque qui accueille la parole de l'autre même et surtout si elle dérange.

Penser avec d'autres. C'est aujourd'hui devenu une nécessité vitale. Dans un monde où les hommes, les religions et les cultures s'entrecroisent, nous sommes désormais convoqués par l'autre qui partage avec nous dans le même espace-temps globalisé.

Pour le théologien chrétien pakistanais Charles Amjad-Ali (2), « *penser avec l'autre* » c'est avant tout penser « à travers » l'autre. Parce que la parole de l'autre participe à la construction de ce que nous sommes, nous voulons croiser les regards théologiques des différentes traditions spirituelles qui traversent notre protestantisme français, dans un cadre et une exigence académique assumés grâce à la participation de nos facultés de théologie protestante francophones (3). Les RVPP invitent les théologiens et théologiennes à penser ensemble en refusant les simplifications essentialistes, les généralisations abusives ou les discours apologétiques qui chercheraient à prouver qu'on a raison et que l'autre a tort. Le défi consiste à ne pas simplement juxtaposer ses thèses comme on le constate dans nombre de colloques académiques mais à essayer de traduire la pensée de l'autre (si j'ai bien compris ce que tu as dit ...) pour pouvoir, dans le même mouvement, bénéficier de sa richesse (ce que tu me dis me donne à penser ...) et mesurer les écarts irréductibles (là je ne peux pas te suivre parce que ...) pour tenter de les faire fructifier. Au fond, il s'agit de penser en pentecôtistes dans le sens où il n'est pas question de chercher à unifier tous les discours théologiques dans l'espéranto idolâtre de la tour de Babel mais bien d'élaborer une parole dans l'Esprit de Pentecôte qui part du *parler en langue*, où chacun parle une langue encore inconnue parce que novatrice, parce que créatrice, parce qu'elle essaie d'ouvrir une voie nouvelle pour ensuite passer entre les mains de celles et ceux qui cherchent à comprendre, à traduire, à explorer ce qui a été dit en osant une interprétation qui fasse sens et qui nourrisse l'édification, la croissance, la construction du corps du Christ jusqu'à la plénitude. Les Rendez-Vous de la Pensée Protestante cherchent à vivre cet aller-retour incessant et créatif entre la parole neuve et la traduction qui fait sens.

Mais il serait naïf d'espérer une confrontation à l'altérité sans heurt. Penser à travers l'autre amène forcément à accepter d'interroger et d'être interrogé sans qu'il y ait de sujet tabou. Ne pas nier l'altérité nécessite d'accepter cette part de dissensus inhérente à toute conversation véritable. On se lamente souvent de l'opposition stérile des libéraux et des évangéliques ... A-t-on bien raison ? Ne faut-il pas se garder de cette pseudo sagesse qui consisterait à chercher la via médiane en suivant Aristote pour qui la vertu se tient au milieu ? Ni trop à droite ni trop à gauche, la victoire serait au centre ? Un chrétien modéré serait modérément chrétien ? Les RVPP misent sur la vertu de la rencontre et de la *disputatio*. Nous espérons des libéraux suffisamment libéraux pour se garder de tout esprit de jugement et accepter qu'on puisse ne pas penser comme eux. Et des évangéliques confessants suffisamment convaincus de l'autorité du Christ pour ne pas laisser l'amour de la vérité prendre le dessus sur la vérité de l'amour. Pour sortir de l'opposition stérile parce que spéculaire (en miroir), pour en

finir avec la répétition du même et du semblable, pour être libérés du jeu du rapport de force compétitif et de l'intérêt calculé qui structure le monde, pour sortir de la peur de l'autre qui se dit dans la volonté d'assimiler, de séduire ou de convaincre, le salut ne peut venir que d'une rencontre véritable. Voilà pourquoi nous avons besoin les uns des autres pour maintenir vivant l'écart nécessaire à l'advenue de l'Autre, de la nouveauté, de l'inattendu, de l'inespéré. Cette tension qui existe entre les différents pôles qui structurent notre protestantisme depuis son origine garde vivante une place pour Dieu. Pussions-nous être inspirés par les mots du philosophe François Jullien : « *Chercher l'autre, non pas dans ce qui s'annonce à l'antipode, dans le rôle du contraire, qui déjà est complémentaire. Mais plutôt en ouvrant un écart au sein de ce qu'on croirait semblable, le plus à proximité, apparemment le plus apparenté : pour y sonder ce qui s'y fissurerait secrètement d'un autre possible. (...) Seul l'écart est exploratoire, seul il est libérateur, en dissociant du nouveau* » (4).

Pour s'engager sur cette voie escarpée qui cherche à faire fructifier les écarts, il est souhaitable voire nécessaire d'arriver dans la conversation avec un certain degré de confiance en soi (cette identité apaisée qui amène à présupposer que l'autre n'est pas une menace en soi et que nous sommes suffisamment bien ancrés dans nos convictions pour ne pas craindre d'être questionnés par des convictions différentes) et de confiance en l'autre (cette qualité de relations qui fonde la conviction que l'autre n'a pas pour intention de nuire). Voilà pourquoi il est aussi très important pour nous de prier ensemble et de partager le pain pour être en mesure de réfléchir ensemble. C'est ainsi que peut se construire, pas à pas, une posture d'écoute réciproque qui accueille la parole de l'autre même et surtout si elle dérange. Le plus souvent la part conflictuelle des débats est perçue comme un malheur et une faiblesse, souvent refoulée dans une sorte de dénégation irénique. *A contrario*, nous parions justement sur le fait qu'elle puisse devenir le lieu de la force partagée, de l'ensemencement mutuel et de l'ouverture vers la nouveauté. Le contradictoire n'est pas forcément un adversaire qu'il faudrait séduire, convaincre ou, en désespoir de cause, disqualifier. Il peut devenir, au cœur même de la confrontation, un frère avec qui il est bon de continuer à maintenir ouvert le questionnement.

Dans le récit biblique du combat de Jacob avec l'ange au gué de Yabboq, à l'ange qui demande à Jacob de le laisser partir avant l'aube, le patriarche répond « *Je ne te laisserai pas, que tu ne m'aies béni* » (Genèse 32, 27). Le combat devient le lieu même d'une possible bénédiction, sans vainqueur ni vaincu, mais à l'aube d'un nouveau chemin né au cœur même du conflit. De la même manière, de ces conflictualités inhérentes aux dialogues authentiques nous pensons qu'une parole protestante neuve peut jaillir qui explore des chemins originaux vers plus d'intelligence et plus de liberté. Nous croyons possible que, par cette discussion exigeante à tout point de vue, penser avec l'autre la foi et la théologie protestante puisse porter du fruit, apporter une contribution originale, comme un témoignage commun que les théologiens protestants apporteraient au monde.

(2) Charles Amjad-Ali, *Towards a New Theology of Dialogue, Al-Mushir* 33/2 (1991), pp.57-69.
 (3) Sont actuellement partenaires des RVPP : la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, la Faculté de Théologie de Bruxelles, la Faculté adventiste de théologie de Collonges-sous-Salève, la Faculté de Théologie de l'Université de Genève, la Haute-École de Théologie HET-PRO de Lausanne, l'Institut Protestant de Théologie avec les facultés de Paris et de Montpellier, la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg et la Faculté Libre de Théologie Protestante de Vaux-sur-Seine.
 (4) François Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, 2018, p.10.

L'autorité des Écritures pour aujourd'hui (1/4) : Enjeux et perspectives

Alexandre Antoine, Valérie Nicolet, Lovelink Kwawu, Neal Blough et Marie-Noëlle Yoder

Argument d'Alexandre Antoine*

Comme beaucoup d'expressions du vocabulaire théologique, l'expression *autorité des Écritures* n'existe pas telle quelle dans le corpus biblique. Pourtant, le concept apparaît de manière permanente en filigrane au fil du texte. En effet, les auteurs bibliques écrivent dans le but de délivrer un message. Quel est-il et quelle en est la portée ? Les réponses données à ces questions n'ont pas manqué au fil de l'histoire : texte divin et inspiré, texte de religion, texte sur la religion, texte historique, texte éthique ou moral. Faut-il mettre des *et*, des *ou*, des *conjointement avec* entre ces approches énumérées de manière non exhaustive ? Ce qui est sûr, c'est que la question de l'autorité des Écritures ne peut être écartée d'un revers de la main en la considérant comme secondaire, surtout en théologie protestante. Le *Sola Scriptura* reste l'un des piliers de la Réforme. Par conséquent la question de l'autorité de ce texte se pose avec son importance dans la construction de la pensée protestante. Luther le dit avec clarté : « *Nous n'accordons à l'Église aucune autorité qui dépasse l'Écriture* » (1).

Il convient maintenant de décomposer notre sujet afin de mieux en saisir les enjeux. La première expression est celle d'*autorité des Écritures*. La question des Écritures en elle-même pourrait être posée. Qu'entend-on par *Écritures* ? Quel canon ? À l'intérieur du monde protestant, la délimitation de ce dernier a longtemps fait consensus. Mais les recherches récentes sur Qumran, sur la Septante ou plus largement en critique textuelle ont soulevé des questions fondamentales sur la diversité du texte avant sa fixation et sur le processus de cristallisation du canon. En outre, le débat sur l'autorité à l'intérieur du canon porte sur le même type d'enjeux.

Le mot *autorité*, quant à lui, est plus sujet à controverse. On fait souvent une distinction entre l'autorité et le pouvoir, l'autorité étant un pouvoir accepté et non-contraint. L'acception du mot et son étymologie peuvent être en outre une piste intéressante. Faut-il privilégier la compréhension grecque néotestamentaire des mots *exousia* et *dunamis* ? Faut-il s'attacher au contexte de réception marqué par la culture romaine et sa conception de l'*authoritas* ? L'autorité du texte est-elle objective ou subjective ? Du côté de l'objectivité, on peut interroger le rapport entre les Écritures et leur contenu, en particulier le message de Jésus-Christ Sauveur. Le contenu des textes change-t-il la force de son autorité ? Suivant la pensée de Luther, y aurait-il des textes « *de paille* » ? Du

côté de la subjectivité, la pensée protestante, précurseur des Lumières, pose dans tous les cas la question de l'individu face au texte sacré et donc de la réception de ce dernier, ou de son autorité acceptée ou non. Ajoutons qu'en matière d'autorité, on distingue différents niveaux et différentes sphères d'influence possibles. Or justement, les niveaux d'autorité et leur influence dépendent généralement de la source de l'autorité. Ainsi, lorsque l'on parle de l'autorité des Écritures, on pose simultanément la question de l'origine du texte et de son auteur. Quelle est la source de l'autorité des livres bibliques ? On peut trouver à différentes reprises des textes bibliques qui sembleraient affirmer que ces derniers tireraient leur autorité de Dieu lui-même. L'un des passages les plus connus à ce sujet est le texte de la deuxième lettre de Paul à Timothée : « *Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice* » (2). Peut-on recevoir cette affirmation telle quelle ? Quel est le lien entre Écritures et Parole de Dieu ? Les Écritures bibliques sont-elles parole divine, parole humaine, parole pleinement divine et humaine ? Les Écritures sont-elles un discours de Dieu ou sur Dieu ? Si on admet que l'Écriture est inspirée par Dieu, comment l'est-elle ? Où souffle l'Esprit Saint ? Dans le texte lui-même ? chez l'auteur du texte ? chez le lecteur du texte ? Son autorité ne se manifeste-t-elle que dans le kérygme par l'action de l'Esprit Saint ? Son autorité repose-t-elle sur l'ancienneté, l'historicité des auteurs ? Est-ce la réception du texte qui fonde son autorité, ce qui mettrait les questions de l'herméneutique au premier plan ? Ou peut-être l'efficacité concrète des textes bibliques, prouvée par des données expérimentales recensées comme miraculeuses, permettrait-elle d'éclairer cette question ? En définitive, quelle est la source de l'autorité des Écritures ? Cette question, nous la posons *aujourd'hui*. Si le recours à l'histoire de la réception de cette notion nous aidera sûrement à mieux dessiner les enjeux de la question posée, c'est au présent que nous voulons parler. Notre monde contemporain met au défi notre compréhension de l'autorité des Écritures. Les enjeux sont bien là, sur au moins deux thèmes.

Le premier est la défiance face à l'institution et le recentrage sur l'individu. La modernité a mis au premier plan le *je*. Tout discours objectif est difficilement accepté. Il n'y a plus *la* vérité mais des vérités propres à chacun. La modernité met donc en concurrence la prétention du texte biblique à dire la vérité avec d'autres discours de vérité. Les discours scientifique, philosophique, archéologique, politique, sociologique sont acceptés comme des potentielles vérités à mettre en face du discours biblique. La question se pose : « *Peut-on avoir un discours de vérité qui cherche à faire autorité dans notre monde moderne et si oui, les Écritures peuvent-elles être acceptées comme tel ?* » De plus, qu'en est-il du rapport de concurrence entre une potentielle autorité des Écritures et l'autorité de textes législatifs propres à l'humanité, comme la Déclaration Universelle des Droits de l'homme ou toute constitution ? Qu'est-ce qui prime ? Le même enjeu concurrentiel se révèle dans un monde pétri de religions diverses et variées. L'autorité des Écritures prime-t-elle sur le Coran, la Torah, les textes de référence du bouddhisme ? Face aux enjeux de ce monde contemporain, en quoi notre rapport à l'autorité

De même que dans celui-ci, *Foi&Vie* publiera dans ses 6 prochains numéros les thèses et débats des Rendez-vous de la pensée protestante 2020 et 2021 avant de publier l'ensemble des textes et débats des Rendez-vous 2022 (24 au 26 juin à Vaux-sur-Seine) dans un cahier dédié de son numéro 2022/6.

De plus, qu'en est-il du rapport de concurrence entre une potentielle autorité des Écritures et l'autorité de textes législatifs propres à l'humanité, comme la Déclaration Universelle des Droits de l'homme ou toute constitution ? Qu'est-ce qui prime ? Le même enjeu concurrentiel se révèle dans un monde pétri de religions diverses et variées. L'autorité des Écritures prime-t-elle sur le Coran, la Torah, les textes de référence du bouddhisme ?

* Alexandre Antoine est professeur d'histoire de l'Église à la FLTE (Vaux-sur-Seine) et pasteur des Assemblées de Dieu.

(1) « *Non concedimus Ecclesiae auctoritatem ullam supra scripturam* », In XV Psalmos Graduum, Psaume 132, 12 (1532-1533), WA 40/3, p.434, ligne 13.

(2) 2 Timothée 3,16, (version NBS).

de l'Écriture influence-t-il nos prédications, nos engagements de société ?

Le second thème qui met en lumière les enjeux de notre problématique est celui de l'abus d'autorité. Dans un monde marqué par les fanatismes en tout genre et autres dérives sectaires, un discours d'autorité est-il recevable ? D'ailleurs les deux thèmes pourraient se recouper sur le champ plus large de l'herméneutique, de l'application des textes bibliques en lien avec leur autorité.

Nous terminons enfin en évoquant rapidement les perspectives qui pourraient s'ouvrir suite à la discussion sur un tel sujet. Autrement dit, que peuvent apporter une réflexion et une confrontation théologiques sur la question de l'autorité des Écritures au sein de la pensée protestante ? Nous voyons au moins deux perspectives se dessiner. La première est simplement celle de l'affinement de cette problématique. On peut se demander si les différentes approches et divergences d'opinion sur le sujet ont permis des avancées dans la compréhension de cet enjeu. L'autorité des Écritures a souvent été un élément scissipare au sein de la famille protestante. Mais dans la volonté de dialoguer ensemble, nos différentes conceptions aident-elles à mieux saisir les enjeux et la nature de cette autorité ? Ce dialogue permet-il des rapprochements entre nos théologies ou au contraire cristallise-t-il nos différences ? La seconde perspective est celle de s'enrichir de l'autre, dans l'idée que sa compréhension de l'autorité des Écritures nourrit la compréhension de sa foi. L'autorité des Écritures est une notion qui touche au cœur même du quotidien de la vie. En effet, elle influence notre éthique de vie, notre foi personnelle et notre piété. Les vies des différentes familles et dénominations protestantes sont-elles vécues différemment selon la conception de l'autorité des Écritures professée ? En outre, la découverte de la spiritualité des différentes franges du monde protestant pourrait-elle nous ouvrir d'autres perspectives ?

Qui parle, et dans quel but ? Pourquoi ce texte a-t-il été écrit ? Qui sert-il ? Que veut-il faire ? À quelles fins veut-il parvenir ?

* Valérie Nicolet est professeure de Nouveau Testament et de grec à l'IPT (Paris) où Lovelink Kwawu est étudiant.

La thèse de Valérie Nicolet et Lovelink Kwawu* de l'Institut protestant de théologie, faculté de Paris

Se situer

1. Deux éléments méthodologiques aident à comprendre notre discussion : nous acceptons que nos histoires sont marquées par des contraintes historiques, sociales, culturelles, économiques, raciales, genrées. Cela n'est cependant pas l'équivalent du relativisme. Nous pensons aussi qu'il y a des faits, des réalités historiques, des données existantes, que nous pouvons vérifier et qui limitent ce que nous pouvons dire, raconter et comment nous pouvons organiser les faits.
2. Nous évoquons dans les thèses la position féministe. Féministe ne veut pas dire concerné uniquement par les droits et les problèmes des femmes. Féminisme ici qualifie une position qui s'intéresse aux marginalisations intersectionnelles, c'est à dire qu'elle s'intéresse à différents aspects de la marginalisation : le genre bien sûr, mais aussi la condition sociale, la position économique, la couleur de peau, l'âge, l'orientation sexuelle, l'appartenance religieuse.
3. Nous approchons les textes bibliques en gardant à l'esprit certaines questions : Qui parle, et dans quel but ? Pourquoi ce texte a-t-il été écrit ? Qui sert-il ? Que veut-il faire ? À quelles fins veut-il parvenir ?

« Ce qu'on fait ici, c'est un début » (le débat)

Valérie Nicolet et Lovelink Kwawu parlent de leur thèse

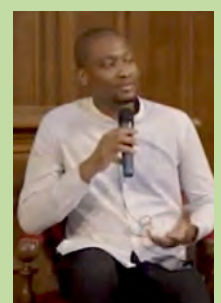
Valérie Nicolet. Notre point de départ était déjà une prise de distance par rapport à la question de l'autorité des Écritures.

Lovelink Kwawu. Et c'est justement dans cette prise de distance qu'on retrouve le premier désaccord qu'il y a eu entre Valérie et moi. Pour Valérie, la construction de l'autorité de l'Écriture serait un travail à faire aujourd'hui avec une nouvelle perspective. Et pour moi, ce ne serait pas le cas. Parce qu'en tant que junior, je me retrouve dans une lignée de réception mais également dans une quête de l'autorité. Pour pouvoir retrouver cette autorité, il faudrait reprendre la Bible avec un peu plus de sérieux. En replaçant la Bible dans l'histoire, on s'est rendu compte dans nos discussions que le but, ce n'était pas la recherche de ce que dit la Bible mais plutôt ce que

nous pouvons en faire ! Est-ce que l'autorité viendrait de ce que nous faisons de la Bible ou de ce que la Bible représente pour nous ? Pour moi, la Bible, en tant que lieu par excellence d'écoute de la parole, a une certaine autorité de par cette fonction justement. Cette autorité ne vient pas du fait que ce soit un livre sacré, mais plutôt du fait que c'est un livre consacré à faire passer un message.

Valérie Nicolet. Et là, on a un deuxième point de désaccord ou de discussion. On reconnaît tous les deux qu'il y a des choses difficiles dans l'Écriture mais, comme Lovelink le disait, l'Écriture reste pour lui intouchable, à cause de sa fonction. Moi, je me place dans une position un peu différente en affirmant qu'il n'y a pas d'intouchabilité des Écritures. Il faut donc construire une herméneutique critique qui ne peut se faire qu'en dialogue avec d'autres interprètes et d'autres traditions. En ayant conscience qu'à chaque fois qu'on pose une interprétation, on a la possibilité ou le risque d'exclure certaines perspectives. En ayant conscience aussi que c'est seulement dans ce dialogue qu'on peut éventuellement reconstruire une autorité de l'Écriture pour aujourd'hui. Cela implique aussi que cette

« Est-ce que l'autorité viendrait de ce que nous faisons de la Bible ou de ce que la Bible représente pour nous ? »



Déconstruire

4. L'autorité est un concept patriarcal. L'Écriture est une notion patriarcale. Dans la mesure où la question de l'autorité de l'Écriture est liée à la question de Dieu, dans les termes de la problématique (l'autorité de l'Écriture), Dieu est une notion patriarcale. Le patriarcat ici fait référence à un système d'oppression qui favorise la position de l'homme de façon systémique et met en place des relations de pouvoir déséquilibrées. Dans ce système, des normes fortes existent pour définir qui est un *homme*, une *femme*, mais aussi un *enfant*, pour définir qui peut avoir le pouvoir. Ce système asservit les femmes, mais aussi tous ceux et toutes celles qui ne correspondent pas à la définition du mâle au pouvoir. Il crée un système de dominants (qui peuvent être des hommes ou des femmes, dans le monde contemporain) et de dominés, et base sa survie sur un ensemble d'autorités déléguées (le mari a le pouvoir sur la femme, la femme sur les enfants, les femmes blanches sur les personnes de couleur, etc.). Le patriarcat ne concerne donc pas que les rapports entre hommes et femmes, mais tout rapport de pouvoir.

5. Il y a une tradition forte, peut-être même dominante, dans les Écritures, qui présente une organisation du monde marquée par le patriarcat. Ce patriarcat s'exprime dans le fait que les hommes ont plus d'importance que les femmes, que la position masculine est la position normative dans la société, et qu'il y a certains critères (la force, le courage, la capacité de gagner de l'argent, de voter, de se battre) qui décident qui peut qualifier comme *homme*. Les textes bibliques reflètent également

une organisation hiérarchique de la société, un ethnocentrisme, et une opposition entre hommes libres et esclaves. Les Écritures mettent en place un réseau de symboles religieux qui rendent cette société normative. Certains textes vont présenter Dieu comme le créateur de cette société. Dans ce modèle, se conformer de façon obéissante à la société patriarcale correspond à se soumettre à la volonté divine et permet le salut. L'Écriture sert à justifier l'oppression des femmes, mais aussi l'esclavage, le projet colonial, l'impérialisme européen et a des conséquences durables dans l'organisation du monde d'aujourd'hui. On pourra alors dire, selon notre conviction, que l'Écriture devient ou est patriarcale.

6. Le Dieu patriarcal est le garant de cette société patriarcale. Dans cette société, Dieu est représenté comme Père. Cette description, au lieu d'être une présentation de Dieu parmi d'autres possibles, devient la description normative de Dieu. Les attributs de ce Dieu-Père sont alors ceux de la masculinité au pouvoir, une masculinité blanche. Dans ces représentations, les femmes ou les noirs ne peuvent pas représenter Dieu.

7. Rosemary Radford Ruether parle de sacralisation du patriarcat dans la Bible. Mais il n'y a pas que les textes bibliques qui sacralisent le patriarcat. Les interprétations des Écritures ont aussi été utilisées pour légitimer le pouvoir patriarcal. La question de l'autorité de l'Écriture est en elle-même une expression du patriarcat, une question posée par des hommes et discutée par des hommes. Pendant des siècles, la tradition patriarcale a contrôlé qui avait le droit de parler de cette question

Le Dieu patriarcal est le garant de cette société patriarcale. Dans cette société, Dieu est représenté comme Père. Cette description, au lieu d'être une présentation de Dieu parmi d'autres possibles, devient la description normative de Dieu. Les attributs de ce Dieu-Père sont alors ceux de la masculinité au pouvoir, une masculinité blanche.

« Cela implique aussi que cette autorité est toujours provisoire, toujours située et qu'elle dépend toujours de la place de l'interprète. »

autorité est toujours provisoire, toujours située (elle ne peut pas être universelle et abstraite) et qu'elle dépend toujours de la place de l'interprète. C'était ma manière à moi de reconstruire l'aspect positif d'une autorité de l'Écriture..

Discussion

Marie-Noëlle Yoder. Je crois qu'il y a des choses avec lesquelles il y a des points d'accord. Toute Écriture est effectivement interprétée et l'interprétation s'inscrit aussi dans une histoire. Ce qui ressort très fortement, c'est cette thèse d'une domination qui émerge de l'interprétation qui est faite, qui a été faite des Écritures. Et je crois qu'on rejoint cette thèse selon laquelle l'Écriture est le fruit d'une histoire contextuelle, culturelle. Et qu'il est important de poser les questions : Mais qui parle dans ces Écritures ? dans quel but ? à quoi est-ce que ce texte sert, qu'est-ce qu'il veut faire ? Je crois qu'on reconnaît tous les deux que la notion d'autorité de l'Écriture a été utilisée de manière abusive à travers l'histoire, qu'il est bon de le reconnaître et que le dialogue et la critique sont nécessaires pour dégager le sens de l'autorité des Écritures aujourd'hui.

Neal Blough. On nous a rappelé tout à l'heure qu'il faut parler de l'autorité de l'Écriture pour aujourd'hui. L'historien que je suis avait envie de dire que pour parler d'aujourd'hui, il faut aussi parler d'hier. Parce que dès les origines, le protestantisme est divers. Il y a des conflits dès le 16^e siècle malgré quelques principes partagés. Mais à partir des 17^e et 18^e siècle, de l'émergence des Lumières, il y a une fracture qui est nouvelle par rapport au 16^e siècle : le rapport à ces Lumières. Le protestantisme classique et le protestantisme évangélique commencent à prendre de la distance l'un par rapport à l'autre à partir de ce moment. Et il me semble que nos histoires respectives ont des origines dans des conflits, dans des ruptures. Nous avons cheminé plus ou moins ensemble, dans nos petites bulles. Nous nous sommes ignorés, nous nous sommes méprisés. Je m'inspire quelque part de la démarche œcuménique où, pour résoudre des débats d'aujourd'hui, il faut aussi faire une relecture commune de l'histoire à laquelle les uns et les autres participent et essaient d'élaborer ensemble un regard sur le passé, sur le moment des séparations, des difficultés.

Marie-Noëlle Yoder. Et ce regard implique à la fois la diversité de nos traditions théologiques mais aussi la



Comme ces modèles sont présentés comme révélés dans les Écritures, ils acquièrent une légitimité divine, et sont conçus comme représentant la volonté divine, immuable et interchangeable. Ils donnent alors l'impression d'avoir été voulus par Dieu : l'organisation divine patriarcale est reflétée dans l'organisation du monde. Or, c'est l'inverse qui est vrai : le patriarcat humain use de symboles religieux pour justifier son idéologie.

de l'autorité de l'Écriture, qui pouvait fonctionner comme expert sur ce thème. En partie, d'ailleurs, la notion de l'autorité de l'Écriture a été utilisée pour empêcher les femmes d'accéder au ministère dans les Églises, de faire partie même de la discussion à propos de l'autorité de l'Écriture. Combinée avec l'affirmation de la *Sola Scriptura*, elle a exclu de l'interprétation les expériences mystiques ou spirituelles de ceux ou celles qui ne correspondaient pas aux experts masculins blancs de l'Écriture.

Comme le souligne encore Rosemary Radford Ruether, même les images féminines utilisées pour parler de l'Église ou de l'âme ou du croyant sont des images qui s'inscrivent dans cette vision patriarcale de la société, et qui confirment des dominations de l'homme sur d'autres entités (femmes, enfants, esclaves, animaux). Comme ces modèles sont présentés comme révélés dans les Écritures, ils acquièrent une légitimité divine, et sont conçus comme représentant la volonté divine, immuable et interchangeable. Ils donnent alors l'impression d'avoir été voulus par Dieu : l'organisation divine patriarcale est reflétée dans l'organisation du monde. Or, c'est l'inverse qui est vrai : le patriarcat humain use de symboles religieux pour justifier son idéologie.

8. Sous cette forme, les Écritures ne peuvent avoir d'autorité pour moi en tant que femme que si j'accepte de me couler dans le moule du patriarcat, comme position par défaut. Il m'est demandé, pour le dire un peu simplement, de *penser comme un homme* si je veux traiter de la question de l'autorité de l'Écriture. Il n'est donc pas étonnant que les premières réponses féministes à la question de l'autorité de l'Écriture aient été des tentatives de

limiter cette autorité ou de la critiquer. Si je mets en avant ma position de femme, si je tiens à ma position féminine dans le monde et à ce qu'elle a de spécifique, je suis forcée de me mettre en porte à faux par rapport à au moins certaines interprétations de l'Écriture, certains dogmes. Au mieux, ces interprétations ne résonnent tout simplement pas avec mon ancrage dans le monde, au pire, elles sont l'outil actif de l'oppression des femmes par les hommes (culture du viol, de la violence). La même chose est vraie pour les noirs : dans cette incarnation, les Écritures ne sont vraies que si elles sont les Écritures de l'homme blanc.

Reconstruire

9. Cette critique de l'autorité de l'Écriture comme outil du patriarcat peut amener à deux choses : la première est un rejet pur et simple de l'Écriture, comme quelque chose qui n'a pas de valeur. La deuxième est que notre position dans la société finit par avoir plus d'importance que l'Écriture elle-même. On en vient à déterminer l'autorité de l'Écriture en fonction de notre position culturelle, sociale, etc.

10. Dans une position de marginalité, il y a un travail à faire pour entrer en résonance avec les Écritures et trouver leur autorité, commencer à les prendre au sérieux. Ce travail est exigeant, il est spirituel. Il dépend d'un vrai attachement à l'Écriture, comme expression de la parole de Dieu. Trouver une ou l'autorité aux Écritures en position de marginalité (ou pas) ne peut se faire qu'à partir d'un dialogue et de manière critique. Steed Vernyl Davidson montre que l'interprétation de la Bible aux

diversité de nos provenances, de nos histoires. On parlait des questions homme/femme, mais aussi des questions culturelles sur l'Écriture ... On croit que tout ça peut permettre de dégager l'autorité des Écritures pour aujourd'hui.

Neal Blough. Je réagis à la question des dominations qui est, je pense, beaucoup plus une question (comme le dit Marie-Noëlle) d'herméneutique que de l'Écriture elle-même. Est-ce que l'Écriture est patriarcale ou est-ce qu'il y a une lecture patriarcale de l'Écriture ? Est-ce qu'il y a une logique de domination dans l'Écriture ou est-ce que l'Écriture peut être lue dans des contextes où les uns dominent les autres ? C'est le débat. Je trouve dans l'Écriture plutôt une critique de la domination, de l'oppression. Dès les premiers chapitres de la Genèse, il y a une critique de l'idéologie babylonienne de l'*Enūma eliš* (1). Il y a une critique de la domination du Pharaon, il y a la libération d'un peuple d'esclaves, il y a la critique par les prophètes de l'injustice des rois d'Israël. Et puis les valeurs du Sermon sur la montagne sont très loin de valeurs de domination et d'oppression, très loin de nos valeurs politiques. Le récit biblique nous pousse vers un ciel nouveau, une terre nouvelle où la justice habitera. Donc pour moi, c'est beaucoup plus une question d'her-

méneutique que les questions : quel est le contenu de ce texte ? à quoi on attribue l'autorité, dans quel récit ? Je trouve plutôt une logique qui critique la domination qu'une logique de domination.

Marie-Noëlle Yoder. C'est vrai que ça nous a fait réagir que l'Écriture soit un concept patriarcal, que l'autorité soit un concept patriarcal, que Dieu au final soit un concept patriarcal ... Mais finalement, est-ce qu'on n'absolutise pas certaines lectures qui ont été faites ? Est-ce que le texte contient ces messages en lui-même ou bien est-ce que ce sont nos lectures qui en ont fait des concepts patriarcaux ? Un autre point concernait la critique des idéologies, parce qu'il y avait dans ces thèses l'idée que toute lecture de la Bible est idéologique. On peut effectivement le dire mais on pourrait aussi dire à l'inverse : est-ce que l'Écriture n'a pas une force de critique des idéologies ? Et j'aurais envie de dire : du patriarcalisme mais aussi du féminisme intersectionnel, ou bien du communisme, ou bien enfin de toutes ces idéologies avec lesquelles on s'approche du texte ... Est-ce que l'Écriture n'a pas cette force de pouvoir questionner les idéologies pour trouver justement cette place qui n'est pas seulement empreinte d'idéologie ?

« Nous avons cheminé plus ou moins ensemble, dans nos petites bulles. Nous nous sommes ignorés, nous nous sommes méprisés. »



(1) Nom de l'épopée babylonienne de la Création écrite vers le 12^e siècle avant J.-C.

Caraïbes par exemple part d'abord d'une position critique et rejette la façon dont la Bible a été un instrument d'oppression. Ce travail demande des réajustements constants, des déplacements, des évaluations critiques. Par exemple, le langage d'« *esclave du Christ* » que Paul utilise pour parler de lui-même et des autres croyants en Christ peut être une façon de questionner l'organisation patriarcale de l'Empire, de proposer un système d'organisation différent, basé sur la solidarité et sur l'attention au plus faible. Mais il peut aussi devenir un langage d'oppression et de maintien de systèmes injustes quand il est employé pour justifier le maintien de l'esclavage comme système d'organisation sociale et économique, en arguant que la condition d'*esclave* est la condition la plus élevée offerte à la personne.

11. À côté des figures perçues comme plus traditionnellement patriarcales (par exemple certains aspects d'Abraham), l'Écriture met en avant de nombreuses figures marginales. Ces figures marginales ne sont pas forcément des figures féminines : c'est Paul qui se présente dans les douleurs de l'accouchement ou comme avorton ; c'est Agar, l'esclave victime de violence familiale, qui est la première à rencontrer Dieu au désert ; c'est l'eunuque éthiopien que Philippe rencontre en Actes 8 et pour qui il n'y a aucun obstacle au baptême, ni du fait de son genre ou de sa couleur de peau ; c'est l'esclave Onésime pour qui le lien avec le Christ le met à égalité avec son maître ; ce sont les femmes de Corinthe qui reçoivent le Christ et s'autorisent à prophétiser de leur propre autorité. Faire parler ces figures, leur donner une voix, est

une décision explicite, qui met en avant ceux et celles que le patriarcat rend silencieux et cherche à faire disparaître. C'est un choix explicite de révéler d'autres aspects de la composition des Écritures et de la naissance des Écritures.

On voit aussi cette stratégie dans les interprétations venant des Caraïbes, par exemple, ou chez les esclaves dans les plantations du sud des États-Unis. Dans ce cas-là, les lecteurs rejettent les interprétations de certains récits bibliques qui ne sont pas porteurs de vie (la malédiction de Cham par exemple) et insistent sur ce qui est porteur de vie, pour les opprimés. Au lieu de privilégier le récit de la Bible tel qu'il est raconté par le conquérant ou le propriétaire d'esclave, les interprétations des esclaves dans les plantations ou des *maroons* aux Caraïbes choisissent d'utiliser les Écritures pour d'autres buts.

Ici, pour présenter notre conception de l'autorité des Écritures, nous nous trouvons face à un embranchement.

12.

a) Face à de multiples interprétations, qui cherchent toutes à utiliser l'Écriture pour quelque chose, il reste la fonction des Écritures. Dans leurs formulations imparfaites, les Écritures représentent ce point de contact avec la vérité universelle dans l'homme Jésus-Christ.

b) Un autre chemin peut être de concevoir l'autorité dans une perspective de la critique féministe intersectionnelle. Pour un féminisme intersectionnel, il est insuffisant, pour arriver à l'autorité des Écritures,

Nous proposons plutôt une compréhension de l'autorité des Écritures qui prend au sérieux le scandale de l'incarnation de la Parole de Dieu dans des mots humains et qui se détache de l'idée de la perfection. Cette conception accepte l'idée d'un Dieu imparfaitement transmis dans l'Écriture, qui contient la Parole de Dieu. Elle postule également que l'autorité des Écritures, ce qui est transmis imparfaitement de Dieu dans les Écritures, peut être complétée par les expériences humaines.

« *L'exégèse historico-critique peut apporter certains éléments, mais est-ce que le fait de réfléchir en Église à l'autorité des Écritures n'est pas aussi un antidote à cet esprit de domination ?* »



Neal Blough. Et justement, vous dites (et je suis d'accord) qu'il faut avoir une lecture critique de la Bible pour ne pas retomber dans une lecture de domination, dans une lecture d'oppression. Tout à fait d'accord, mais une lecture critique s'applique aussi au lecteur individuel et pluriel, et à l'Église. Je trouve dans le récit biblique l'affirmation que nous naissons dans un monde brisé par le mal, que nous ne pouvons pas en sortir nous-mêmes ou tout seuls, et que la porte de sortie, c'est le pardon et l'initiative bienveillante de Dieu en Jésus-Christ. Et je pense que nous devons inclure cela à toute lecture, avec un regard profond envers nous-mêmes, envers nos motivations, envers nos critiques. Parce que la lecture de domination, parce qu'une lecture idéologique tend à diviser le monde : nous avons raison, nous sommes les bons, les autres ont tort, ils sont mauvais ... Nous pouvons les traiter, les insulter comme bon nous semble. Et je pense que la lecture protestante (mais pas que protestante) de la grâce et du pardon doit être incluse, disons que c'est un élément clé pour moi de l'autorité biblique. Si on ne trouve pas cela, effectivement, la Bible n'est pas une autorité. Et de toute façon, tout regard, toute perspective attribue une vérité, une valeur à certaines choses, à certains éléments. Et donc la question

n'est pas : est-ce qu'il y a une autorité ou pas ? Il y a des autorités, il y a des valeurs ... et nous choisissons entre ces valeurs, entre ces vérités. Et chaque fois, ce choix est un choix de foi. Ça peut être la foi en Dieu, ça peut être la foi en moi-même, ça peut être la foi en une certaine forme de libération. Mais il n'y a pas de lecture, il n'y a pas de regard sur le monde qui ne contient pas des présupposés qui guident la lecture.

Marie-Noëlle Yoder. Dans la thèse, on s'est dit que vous proposiez en fait une solution à cette domination qui est à la fois finalement une grille de lecture : l'exégèse historico-critique serait le guide qui pourrait permettre de ne pas retomber dans les travers commis par le passé, en tout cas dans l'Église. Je me suis posé la question et je me suis dit : Ça, c'est étonnant. Je pense que l'exégèse historico-critique peut apporter certains éléments, mais est-ce que le fait de réfléchir en Église à l'autorité des Écritures et à l'autorité de chaque texte n'est pas aussi un antidote à cet esprit de domination ? C'est une bonne manière de se faire de la place les uns aux autres dans le dialogue. Et puis le deuxième point : le Christ comme grille d'interprétation, ce à quoi ressemblerait une relecture de la nature de Dieu, de l'autorité des

Quelques articles qui ont nourri la réflexion

Donald W. Dayton, "The Battle for the Bible" : Renewing the Inerrancy Debate', *Christian Century* (November 10, 1976), pp.976-980.

Sarojini Nadar, '« The Bible Says ! », Feminism, Hermeneutics and Neo-Pentecostal Challenges', *Journal of Theology for Southern Africa* 134 (2009), pp.131-146

Rosemary Radford Ruether, 'Feminism and Patriarchal Religion : Principles of Ideological Critique of the Bible', *Journal for the Study of the Old Testament*, 22 (1982), pp.54-66.

Steed Vernyl Davidson, 'From Sola Scriptura to Maroonage : Reflections on Caribbean Biblical Interpretation', *Canadian American Theological Review*, 6 (2017), pp.1-16.

de distinguer entre les perspectives historiquement conditionnées des auteurs bibliques et une vérité universelle, éternellement valable, du kérygme de l'Écriture, contenue par exemple dans Jésus-Christ. La notion de vérité universelle est une notion problématique, qui tend à élever un certain nombre de conditions particulières (qui ont historiquement été celles de l'homme occidental blanc, mais qui peuvent aussi être celle de la femme blanche éduquée) au rang de vérité universelle, sans examiner leur impact possible du point de vue des différences. Une perspective féministe intersectionnelle accepte que son itération de la vérité est située, provisoire, et qu'elle nécessite une argumentation.

13. Nous retenons ce que Sarojini Nadar appelle le scandale de l'incarnation de Dieu dans des mots humains. De la même manière qu'il y a un scandale à imaginer Dieu incarné dans un homme particulier, historiquement situé, il y a un scandale à conceptualiser la Parole de Dieu dans des mots humains. Dans l'ancienne orthodoxie post-Réformation (inaugurée par Charles Hodges et Benjamin Warfield en 1881, qui sont les premiers à proposer une doctrine de l'*inerrance* de la Bible), la parole de Dieu ne peut être parole de Dieu que si elle est parfaite. La Bible, pour être parole de Dieu, doit donc être parfaitement infaillible, parfaitement sans erreur pour faire autorité. La prémisse de la perfection est centrale pour cette perspective. Elle conduit à diviniser la Bible.

Nous proposons plutôt une compréhension de l'autorité des Écritures qui prend au sérieux le scandale de l'incarnation de la Parole de Dieu dans des mots humains et qui se détache de l'idée de

la perfection. Cette conception accepte l'idée d'un Dieu imparfaitement transmis dans l'Écriture, qui contient la Parole de Dieu. Elle postule également que l'autorité des Écritures, ce qui est transmis imparfaitement de Dieu dans les Écritures, peut être complétée par les expériences humaines diverses selon la sexualité, le genre, l'âge, l'appartenance ethnique, sociale, culturelle, par des récits oraux et écrits autres que ceux trouvés dans le canon biblique (quel canon, d'ailleurs ?), et par des traditions chrétiennes et autres, lorsque le sens cherché est en lien avec l'inspiration et en association avec les Écritures.

14. Ce modèle accepte l'importance d'une analyse historico-critique des Écritures. Une position anti-intellectuelle, comme le souligne Nadar, peut conduire à reproduire ses propres préjugés et à les universaliser, sans se soucier de ceux et celles qui peuvent être exclues par ces universalisations. Nos lectures sont situées, contextuelles, idéologiques. Mais elles peuvent être évaluées, par les outils de l'analyse historico-critique, par les indices du texte, qui limitent les interprétations possibles d'un texte, mais aussi par une exigence éthique et spirituelle, qui vise à évaluer notre position idéologique, en se demandant si cette posture idéologique exclut ou inclut, si elle encourage des changements sociaux qui favorisent la vie, au sens de l'épanouissement de différentes personnes. L'autorité des Écritures se situe dans cette position spirituelle, qui inclut plutôt qu'elle n'exclut, et pas dans une autorité qui réintroduit des rapports de domination et de servilité. Elle est une autorité qui donne de l'autorité et du pouvoir à celles et ceux qu'elle rencontre.

Écritures qui ressemble à Christ, qui définit l'autorité telle que Christ la définit (une autorité qui édifie, qui relève, qui redresse, qui guérit et qui redonne de la puissance à ceux qui en sont dépourvus). Je crois que les évangiles ont cette fonction-là, aussi pour les populations minorisées. J'ai trouvé intéressant qu'on en arrive à des antidotes différents. Je pense qu'ils marchent en complémentarité les uns avec les autres.

Lovelink Kwawu. Je trouve déjà très intéressant qu'on ait des points d'accord. Et en conclusion, au delà de cette lecture historico-critique que vous avez soulignée, je tenais à rajouter qu'on peut avoir une lecture un peu plus spirituelle dans le sens où, une chose que nous avons en commun au delà de la raison, ce mot qui nous ramène au siècle dit des Lumières (voilà un mot qui est très difficile pour moi de par l'histoire, mon histoire), c'est le souffle. Le souffle qui nous revient à nous tous et qui nous unit. Et je pense qu'une lecture qui nous parle de ce temps nous permet justement de voir au delà de nos différences, qu'elles soient sociales, raciales, genrées, et permet de redonner à la Bible une certaine autorité qui va au delà des siècles dans lesquels elle a

été écrite. Parce qu'elle a été écrite avec l'histoire, elle a été écrite également dans un contexte. C'est vrai que le patriarcat s'y retrouve ... Mais je posais également la même question que vous : Est-ce que le patriarcat fait partie de la Bible, des écrits, ou est-ce que ce ne serait pas plutôt la Bible qui a été utilisée comme un outil du patriarcat ? C'est une question qui se pose mais nous ne pouvons pas non plus ignorer que la Bible nous remue, la Bible nous permet d'avancer. La Bible nous titille un peu, mais tout cela de par son interprétation. L'autorité de l'interprétation nous revient et tant que nous n'irons pas au delà de ces rapports historiques et sociaux, nous répèterons cette même erreur du patriarcat : c'est à dire retourner la Bible à notre avantage. Et dans les siècles à venir, nous serons ceux qu'on pointera du doigt en tant que symboles du patriarcat ou symboles de tout autre chose.

Valérie Nicolet. Je voulais aussi revenir sur la question : Qu'est-ce qui permet de reconstruire ? Parce que je tiens évidemment à une lecture historico-critique des Écritures mais je n'ai pas du tout envie non plus d'absolutiser cette lecture parce que je suis assez convaincue que cette lecture historico-critique a contribué à l'effet

« Et tant que nous n'irons pas au delà de ces rapports historiques mais également sociaux, nous répèterons cette même erreur du patriarcat : c'est à dire retourner la Bible à notre avantage. »



Le temple
du Saint-Esprit à Paris
(photo CC-Mbzt).



La thèse de Neal Blough et Marie-Noëlle Yoder* de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine

Historiciser le récit de la modernité pour mettre en question son absolutisation dans certaines approches de l'historico-critique (Neal Blough)

Dans un premier temps, nous souhaitons aborder cette thématique à partir d'un regard historique plutôt que théologique. La nature même du protestantisme et de son histoire nous semble un préalable du débat.

Protestantisme et modernité

Le nœud de la question de l'autorité biblique concerne la relation entre protestantisme et modernité. Les uns rappellent que les Réformes consistaient à suivre la démarche humaniste (*ad fontes*). Pour les réformateurs, l'autorité de l'Écriture était au-dessus de celle de l'Église. Le retour aux sources bibliques – le *sola scriptura* – était la meilleure manière de corriger ses erreurs et ses déviations. Les autres affirment que le sens véritable du protestantisme se trouve dans l'anticipation ouvrant à l'émergence des Lumières. Le libre examen rationnel appliqué à l'Écriture permettait ainsi de trouver son véritable sens, quitte à reformuler radicalement les positions théologiques des réformateurs ainsi que les formulations doctrinales des premiers siècles.

**Le nœud
de la question
de l'autorité
biblique concerne
la relation entre
protestantisme
et modernité.**

* Neal Blough est professeur émérite d'histoire de l'Église à la FLTE (Vaux-sur-Seine) et directeur du Centre mennonite de Paris. Marie-Noëlle Yoder est pasteure et enseignante au Centre de formation du Bienenberg (Suisse) et suit un Master de recherche en sciences religieuses à la FLTE (Vaux-sur-Seine).

« Ce texte peut me parler mais il y a aussi des éléments pour contrôler ma propre réponse au texte. Ce ne sont pas juste mon émotionnalité ou ma spiritualité qui peuvent contrôler l'interprétation. »



patriarcal, à contrôler en particulier qui peut parler, qui a le droit de discuter de cette autorité des Écritures. Encore récemment, les seules personnes qui avaient le droit de discuter de l'autorité de l'Écriture étaient des hommes (généralement des hommes blancs). Il y a donc là quelque chose qui est lié à mon avis à l'interprétation historico-critique. L'importance de la lecture en communauté me paraît effectivement être un élément essentiel d'une reconstruction. Et pour moi, ces communautés, c'est l'Église mais ce n'est pas seulement l'Église. C'est aussi lire avec des gens pour qui l'Écriture n'est pas une autorité, c'est lire avec des gens qui sont exclus ou qui se sentent exclus de la communauté chrétienne pour différentes raisons. Et c'est reconstruire quelque chose avec ces personnes-là. La lecture historico-critique me paraît par contre aussi importante pour faire face à la question de l'idéologie : un texte ne peut pas dire n'importe quoi. Il y a des signaux dans le texte (des signaux littéraires) mais il y a aussi des éléments de son contexte historique justement et situé qui font que ça restreint les interprétations. Et il est donc important pour moi de dire : Oui, ce texte peut me parler et peut me toucher mais il y a aussi des éléments pour contrôler ma propre réponse au texte. Ce ne sont pas juste mon émotionnalité ou ma

spiritualité qui peuvent contrôler l'interprétation. Donc, oui à la lecture historico-critique comme outil de contrôle mais pas érigée en quelque chose d'absolu. Sur la question de l'Écriture comme patriarcale ou comme outil du patriarcat, j'aurais tendance à être plus critique. Pour moi, le processus de création des Écritures, la culture dans laquelle les Écritures ont été formées, contrôlées, diffusées, est une culture qui est tellement marquée par le patriarcat qu'il me semble qu'il y a là un élément qu'il est important de reconnaître. Il y a à mon avis une complicité vraiment très forte entre certains des problèmes de la société actuelle et les Écritures.

Marie-Noëlle Yoder. Je crois que ça soulève aussi des questions qui sont importantes : dans l'interprétation, mais aussi dans ce qui est présent et dans ce qui est inhérent au texte.

Neal Blough. Je ne connais pas de fac qui ne serait pas d'accord pour utiliser les méthodes critiques afin de limiter la signification d'un texte.

Valérie Nicolet. Je n'avais pas l'impression qu'on était en désaccord là-dessus. Mais je voulais juste dire que

Des lectures divergentes de l'histoire dans un contexte de guerre

Ces deux approches aboutissent souvent à des lectures partielles de l'histoire protestante qui sont difficilement en dialogue. Déjà pluriel à ses débuts, le protestantisme a continué à susciter des ruptures et de nouvelles Églises. La question de l'autorité de l'Écriture n'est pas le seul facteur de démarquage, mais elle contribue à générer des historiographies divergentes. Celle des protestants qui se nomment souvent *historiques* part de Luther et de Calvin, passant par les Lumières, Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch, une lecture critique et un refus net du protestantisme *fondamentaliste* ou *évangélique*. Celle des protestants évangéliques passe par Luther, Calvin, peut-être les anabaptistes, l'orthodoxie protestante, le piétisme, Wesley, les Réveils et le rejet du protestantisme *libéral*. Une historiographie honnête et rigoureuse tenant compte de l'ensemble de l'histoire protestante, avec un regard particulier et sérieux sur la modernité, donnerait une meilleure possibilité de dialogue sur le sujet en question.

Les réactions protestantes aux Lumières commencent dans le contexte de guerres confessionnelles. Pour les uns, le recours à la raison permettrait d'éviter les perspectives particulières – sources de conflits – pour aboutir à un *credo minimum* rationnel et créer la possibilité d'une réconciliation entre les factions en guerre. Cette perspective permettra le développement d'une herméneutique critique qui voit dans la raison humaine le critère final d'évaluation de l'Écriture pour produire un christianisme supraconfessionnel dépassant les

oppositions confessionnelles et pensant démontrer que le christianisme correspond à la religion naturelle. Cette perspective considérerait les affirmations sur l'autorité de l'Écriture comme autoritaires et hétéronomes.

Les autres protestantismes ont aussi formulé des critiques des conflits confessionnels. L'anabaptisme et le baptisme ont élaboré des théories sur la nécessité d'une séparation de l'Église de l'État. Le piétisme de Spener rejetait les polémiques confessionnelles en proposant une autre manière de faire de la théologie. Les Réveils remplaçaient l'imposition étatique de la foi par la prédication et l'invitation et développaient un regard critique sur les questions sociales comme l'esclavage. Ces stratégies reconnaissaient l'autorité de l'Écriture, affirmant que la tradition chrétienne comportait les éléments autocritiques nécessaires.

Historiciser le rationalisme des Lumières

Il est nécessaire d'*historiciser* les Lumières, car il n'existe pas une rationalité universelle et évidente qui serait au-delà d'un point de départ particulier et contextuel. La rationalité issue des Lumières a aussi généré le nationalisme, le libéralisme économique débridé, le colonialisme et les violences du 20^e siècle. Il y a des rationalités, parfois contradictoires, dont la cohérence dépend des communautés, des contextes et des traditions. Ces rationalités trouvent aussi leur cohérence dans des présupposés qui n'ont pas un ancrage partagé en dehors des traditions elles-mêmes.

Il est nécessaire d'historiciser les Lumières, car il n'existe pas une rationalité universelle et évidente qui serait au-delà d'un point de départ particulier et contextuel. La rationalité issue des Lumières a aussi généré le nationalisme, le libéralisme économique débridé, le colonialisme et les violences du 20^e siècle.

ce n'est pas non plus le critère absolu pour la reconstruction. Je trouve que si on ne reconstruit qu'à partir de l'historico-critique, il y a une dimension qu'on perd. C'est une des choses dont on a parlé avec Lovelink par rapport à la Bible : on a insisté sur l'importance d'un rapport marqué par l'éthique. Et il y a donc aussi un contrôle des interprétations : est-ce que c'est une interprétation qui favorise la vie (on pourrait aussi parler de ça comme une interprétation spirituelle) ou bien est-ce que c'est une interprétation qui amène à détruire et à limiter les possibilités de vie des uns et des autres ?

Lovelink Kwawu. J'ai trouvé intéressant de parler d'une interprétation de la malédiction de Cham dans Genèse 9. Pendant longtemps, cette interprétation a été utilisée pour faire croire à tout un peuple qu'il était mis de côté. Et ce peuple s'est jusqu'à aujourd'hui tellement approprié cette interprétation qu'on l'accuse et qu'on essaie même de trouver des solutions en utilisant d'autres thèses de la Bible. Au delà de la Bible, de l'Écriture en soi, cela nous fait voir le pouvoir de notre interprétation, le pouvoir de ce qu'on en fait.

Neal Blough. En ce qui concerne la question de libération et de domination, je viens de la tradition anabaptiste

qui a un regard très critique sur le pouvoir, sur la domination, sur un tas de choses ... Et c'est en enseignant l'histoire de l'Église que j'ai découvert que c'est beaucoup plus complexe qu'on ne le pense. Les historiens découvrent que cet aspect de libération était là presque à tout moment, à toute époque de l'histoire. Mais les historiens ne l'ont pas toujours rencontré, ils ne l'ont pas toujours vu. J'ai beaucoup appris de Jean Delumeau par exemple, de mouvements au Moyen Âge où l'Évangile a vraiment pris racine, a été source de libération ... Il n'y a donc pas seulement un travail d'exégèse à faire mais un travail de lecture de l'histoire.

Valérie Nicolet. On le voit depuis le début avec la tradition des évangiles apocryphes qui nous raconte une autre histoire, avec la transmission de ce qui se passe après la mort et la résurrection de Jésus. Je pense qu'on a donc aussi effectivement un rôle en tant qu'exégètes, en tant qu'historiens : celui de mettre en avant cette complexité des textes. Il y a aussi un phénomène que j'ai trouvé très intéressant du côté de l'interprétation afro-américaine. Au moment de la lutte contre la ségrégation, on avait des exégètes afro-américains masculins qui travaillaient beaucoup avec le récit de l'Exode comme

« Les historiens découvrent que cet aspect de libération était là presque à tout moment, à toute époque de l'histoire. Mais les historiens ne l'ont pas toujours rencontré, ils ne l'ont pas toujours vu. »



Le christianisme a souvent été tenté de *baptiser* les valeurs et le point de vue d'un contexte donné pour les considérer comme universels et évidents. Les chrétiens doivent assumer leur *particularité* et leur contingence, reconnaissant que leur position ne peut être *imposée*, mais plutôt formulée, proposée et vécue aussi concrètement que possible. Cela nécessite une herméneutique continuelle, en dialogue avec l'ensemble des familles chrétiennes et avec les autres affirmations de vérité. L'Église se doit de s'inscrire de manière consciente dans le(s) récit(s) engendré(s) par l'Écriture et l'histoire du christianisme pour être capable de discerner les absolutisations d'un contexte, y compris celui des Lumières. Affirmer que la vérité protestante se trouve dans la pluralité de ses théologies actuelles fait d'un regard particulier et contingent sur la nature de la vérité un absolu.

Toute rationalité est contingente et communautaire, ancrée dans une histoire. Affirmer l'autorité de l'Écriture ne signifie pas le rejet de toute autre sagesse ou connaissance, mais une lecture à partir de *l'a priori* de la foi qui implique la nécessité pour l'Église de s'insérer dans l'histoire générée par le Christ crucifié et ressuscité, dont l'accès se trouve dans l'Écriture.

Une herméneutique narrative au service de l'autorité des Écritures au 21^e siècle (Marie-Noëlle Yoder)

À la sortie de la modernité, la réflexion herméneutique fait face à de multiples changements. L'émergence de théologies narratives est l'un d'entre eux. Cette mise en lumière du récit, dans une perspective canonique et littéraire, nous semble particulièrement féconde pour proposer une formulation renouvelée de l'autorité des Écritures au 21^e siècle.

Un Dieu communiquant et agissant dans l'histoire et par l'histoire

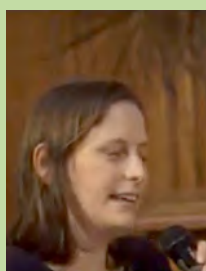
Les Écritures témoignent d'un Dieu trinitaire (1) qui communique le Salut par ses actes et par sa Parole dans l'histoire (*history*). En tant que Créateur, il crée par la Parole et accompagne son peuple par elle ; en tant que Fils, il est lui-même le Logos au centre de la révélation et entre en relation avec l'humanité par la Parole ; en tant qu'Esprit, il rappelle les Paroles de Jésus aux chrétiens, il les guide et les conduit vers la vérité. La Parole et les actes du Dieu trinitaire sont inséparables. Ils sont incarnés et ancrés ensemble dans l'histoire (*history*).

Les histoires (*story*) sont une composante majeure des nombreux genres littéraires qui forment les Écritures. Pris dans sa globalité et sa diversité, le corpus biblique forme le récit inaugural de la relation de Dieu et de son peuple ; récit qui s'ouvre sur l'Église et que l'Église continue à habiter. La Parole et les actions de Dieu habitent les histoires (*story*).

Toute rationalité est contingente et communautaire, ancrée dans une histoire. Affirmer l'autorité de l'Écriture ne signifie pas le rejet de toute autre sagesse ou connaissance, mais une lecture à partir de *l'a priori* de la foi.

(1) K.J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology : Divine Action, Passion, and Authorship*, Cambridge University, 2012.

« L'Écriture comme art et comme force de propulsion d'un message à des destinataires premiers et puis de manière universelle à l'Église aujourd'hui. »



récit de libération. Et il y avait une critique de femmes afro-américaines qui disaient : Mais ce texte-là n'est pas un texte qui nous parle à nous, ce n'est pas un texte qui nous aide dans notre projet de libération ... Par exemple, la figure d'Agar est extrêmement importante pour les femmes afro-américaines, elle qui reçoit la première révélation divine. Donc oui, il est clair qu'il y a des traces à retrouver et qu'il faut les mettre en avant.

Neal Blough et Marie-Noëlle Yoder parlent de leur thèse

Neal Blough. Il me semble que ce débat est très important mais qu'il n'est pas si facile que ça à cause de l'histoire, à cause de nos origines, à cause de ce qui est transmis dans nos facultés, dans nos théologies, dans nos Églises depuis des générations et des siècles. On est formés dans des traditions. On ne peut pas arriver aujourd'hui et parler de ça sans être conscients qu'on est formés par des siècles de traditions. Et donc il y a (je vais simplifier un peu) des lectures différentes du protestantisme dans nos familles. Il y a une lecture qui dit qu'au 16^e siècle, les réformateurs utilisaient le *solà scriptura*, l'autorité de l'Écriture comme critique d'une

Église médiévale qui était perçue comme ayant absolutisé l'institution, comme dominant la vie spirituelle sinon matérielle des laïcs. L'autorité biblique était un aspect critique de la domination et on pouvait utiliser l'Écriture pour revenir à l'Évangile. Une autre lecture est que le véritable protestantisme est ce mouvement qui anticipe la libération des Lumières avec le libre examen et puis ce qui deviendra une lecture historico-critique qui a la raison humaine, la rationalité comme critère final. Ce que je trouve intéressant, c'est qu'on trouve les racines de ces deux familles (le protestantisme classique libéral et le protestantisme évangélique) à la fin du 17^e et au 18^e siècles, après les guerres confessionnelles. Et il y a des manières d'utiliser l'Écriture. Dans la tradition qui est la plus proche des Lumières, on utilise la raison pour dépasser les différences confessionnelles qui sont considérées comme étant des sources de conflits, on est à la recherche d'une religion rationnelle qui serait la religion universelle qu'on peut proposer à toute la société européenne. Tandis que vous avez d'autres manières d'utiliser l'Écriture dans les traditions confessantes et piétistes qui parlent de séparation entre politique et religieux. Je pense au piétisme qui réagit contre les guerres de religion et qui affirme qu'il faut faire la théologie

(2) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action, essais d'herméneutique II*, Seuil, 2013, p.5.

(3) M.C. Nussbaum, 'Forme et contenu. Philosophie et Littérature', dans *La connaissance de l'amour : essais sur la philosophie et la littérature*, Cerf, 2010.

(4) N.T. Wright, *Scripture and the Authority of God: How to Read the Bible Today*, HarperOne, 2013, p.21.

(5) K.J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: a canonical linguistic approach to christian theology*, Westminster John Knox, 2005, p.263.

L'autorité de l'Écriture doit donc être pensée comme une contraction d'une vérité dont la formulation complète devrait être : « l'autorité du Dieu trinitaire qui s'exerce d'une manière ou d'une autre, à travers l'Écriture »

La force du récit

Les récits ont longtemps été mis en second plan des formulations dogmatiques. En effet, ils ne présentent pas d'emblée des éléments de rationalité universelle et tendent à se fondre dans le particularisme des situations et des événements. Cependant, des récits particuliers comme ceux des évangiles ou le grand récit biblique ont la capacité de créer du lien entre l'émotion et la raison ; entre la vie de foi et la doctrine, sans jamais chercher à les opposer. Ils proposent un chemin fécond qui laisse place à l'expérience, aux confessions de foi et à l'imagination : un chemin de sagesse.

Quand Dieu communique avec son destinataire

Dieu souhaite communiquer avec les humains par sa Parole. Dans les Écritures, il a inspiré les auteurs bibliques pour qu'ils en soient le relais. Tout comme Dieu est venu habiter l'humanité corporellement en la personne de Jésus, la rédaction humaine des Écritures est habitée pleinement par la Parole de Dieu – est Parole de Dieu. Les Écritures sont avant tout une communication de Dieu, pour équiper le peuple de Dieu à aller vers Dieu, manifesté en Jésus, Logos visible. La connaissance de Dieu, possible par grâce et par la révélation en Jésus et par l'action de l'Esprit, passe par la confession et par la participation à l'histoire divine.

Dans la pensée de Ricoeur, la portée éthique de l'Écriture est déjà présente dans le texte et sa structuration (2) interne : il contient « *en sourdine*

son pouvoir de reconfiguration externe ». Les Écritures pointent déjà, par leurs simples formes littéraires, vers une mise-en-intrigue, un *mythos*, qui a une portée éthique dans et pour l'histoire (*history*). Cette interpellation éthique présente au cœur même des Écritures s'adresse à tous les niveaux de l'expérience humaine. Comme le souligne Nussbaum (3) : le style littéraire choisi pour porter un message fait partie intégrante du message lui-même. La formulation même d'un contenu indique la place et la portée éthique du message.

Une herméneutique holistique

L'Écriture est une communication pleine et entière : son fond fait écho à sa forme et inversement. Dieu peut être pensé comme méta-auteur du texte et il a choisi le véhicule littéraire qui fera parvenir sa Parole à ses destinataires. L'autorité de l'Écriture doit donc être pensée comme une contraction d'une vérité dont la formulation complète devrait être : « *l'autorité du Dieu trinitaire qui s'exerce d'une manière ou d'une autre, à travers l'Écriture* » (4). Si l'Écriture pointe au-delà d'elle-même et vise à cultiver l'Esprit du Christ et une manière de vivre qui incarne la sagesse de Dieu (5), elle a une portée éthique. Cette visée englobe un renouvellement de l'intelligence et la réconciliation des relations avec Dieu et avec le prochain grâce à l'immersion dans le récit de Dieu de façon individuelle et communautaire. L'Écriture atteint son but lorsque la Parole de Dieu parvient aux destinataires dans l'histoire (*history*) et que son message y est réactualisé dans les histoires (*stories*) communautaires et individuelles sur le plan liturgique et éthique.

autrement et paisiblement, dans la discussion. Je pense aux Réveils qui quittent une conception territoriale de la religion pour parler d'invitation. Ces traditions comportent aussi des valeurs critiques de l'esclavage ... Il y a donc dans ces deux grandes familles déjà très diverses chacune des choses que nous ignorons les uns des autres. Pour moi, un élément fructueux de ce débat, c'est aussi de mieux se connaître et de reconnaître que nous nous sommes ignorés et que nous ne nous connaissons pas si bien que ça. Ce qu'on fait ici, c'est un début.

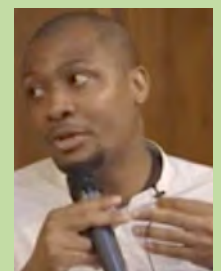
Marie-Noëlle Yoder. On a séparé les thèses en deux parties parce que cette partie historique nous semblait une base qui pouvait permettre de construire une vision renouvelée de l'autorité des Écritures pour aujourd'hui. Il est certain qu'il y a aujourd'hui dans toutes les confessions chrétiennes un intérêt renouvelé pour la théologie narrative que je trouve être une ressource extrêmement intéressante pour continuer à penser l'autorité de l'Écriture non seulement en termes rationnels (qui va ou qui est en tout cas aujourd'hui déjà malmenée) mais en combinaison, c'est à dire de façon holistique avec aussi la force du récit, avec une part émotionnelle. C'est ce que j'ai tenté de décrire dans cette thèse dans une

perspective canonique, donc centrée à la fois sur le texte biblique et littéraire, qui tient compte de l'Écriture comme art et comme force de propulsion d'un message à des destinataires premiers et puis de manière universelle à l'Église aujourd'hui. Dieu qui communique, enraciné dans la nature de Dieu, qui a lui autorité à travers les Écritures d'une manière ou d'une autre pour reprendre les mots de N.T. Wright, qui est lui-même le logos, la parole et qui accompagne son peuple avec ces écrits-là. Cette thèse, c'était aussi une volonté de pouvoir penser l'autorité de l'Écriture en termes de récit dans lequel l'Église est amenée à s'inscrire et qu'elle est amenée à incorporer dans les propres récits personnels des uns et des autres.

Discussion

Valérie Nicolet. Je pense qu'il y a un point d'accord sur l'idée que l'Écriture devient véritablement la parole de Dieu au moment où elle touche les gens dans une communauté et résonne au moment où les histoires de l'Écriture résonnent avec les histoires des destinataires. C'est cette différence qui marche très bien en anglais évidemment entre *history* et *stories*. On trouvait que

« L'un des plus beaux mots dans la Bible, c'est le sacrifice. Et quand on n'a pas envie de sacrifier sa position ou peut-être d'accepter la position de l'autre, est-ce que ce dialogue sera fructueux ? »



c'était effectivement quelque chose qui correspondait (dans une expression narrative) à ce qu'on disait, à l'idée d'une Écriture qui donne la vie, qui permet aussi de se déplacer, de rencontrer justement la parole de Dieu réellement. Mais dans notre discussion, quelques questions ont surgi. Des questions où on avait envie de mieux vous comprendre, et puis des questions qui reflétaient des incompréhensions parce qu'on n'est peut-être pas tout à fait d'accord. On avait une question sur une des affirmations que faisait Neal : l'idée que si on affirme que la vérité protestante se trouve dans une pluralité des théologies, on fait d'un regard contingent un absolu. Il me semblait qu'il y avait là un peu une contradiction et on n'arrivait pas à évaluer si c'était quelque chose que vous considériez comme positif ou négatif.

Neal Blough. On entend assez souvent : La vérité (ou la réalité) protestante, c'est sa pluralité et la théologie protestante se trouve donc dans sa diversité de théologies. Comme constat pragmatique et réaliste, je dirais oui : Le protestantisme est divers, il y a des théologies. Mais quand on dit cela pour dire qu'on ne peut pas aller au delà de cela, qu'on ne peut pas rechercher à résoudre des divergences ... Je cherche un protestantisme où on va plus loin que simplement dire : On n'est pas d'accord et c'est comme ça, c'est notre situation ...

Valérie Nicolet. Je pense qu'on vous rejoint assez dans cette constatation que ce n'est pas suffisant de dire qu'il y a de la diversité. En même temps, ce n'est pas évident de savoir comment aller au delà ! ... Après, on a deux ou trois questions qui sont des points de désaccord ... mais peut-être de désaccord fructueux ? Dans votre thèse, il y avait le sens assez fort que l'Écriture sert à équiper le peuple de Dieu. Dans nos thèses, on a beaucoup mis l'accent sur le fait qu'il y a ça, oui, mais que ça peut aussi servir des raisons très pragmatiques et très sociales. Et qu'est-ce qu'on fait de cette dimension-là ? ... Une autre question qui a surgi, c'était : D'accord pour cette idée que ça touche les gens dans leurs histoires et que ça peut amener quelque chose, mais on a eu un petit peu le sentiment que c'était quelque chose qui se faisait à l'interne, dans les communautés chrétiennes. Est-ce que vous voyez une possibilité que ça aille au delà ? que l'Écriture puisse parler (pas forcément en termes d'évangélisation) à des gens sans lien avec le christianisme qui s'approprient les Écritures ? Et puis (un peu le pendant dans l'autre sens de cette question) : Est-ce que l'Écriture est le seul vecteur de cela ? Ou même, pour aller un peu plus loin, est-ce que la tradition chrétienne est le seul vecteur de cela ? Est-ce qu'il y a le même effet dans d'autres traditions, dans d'autres religions, dans d'autres spiritualités, peut-être même pas dans des spiritualités mais, je ne sais pas, dans Harry Potter ou dans d'autres textes ? ...

Lovelink Kwawu. Cette question m'est venue dans l'un des paragraphes de Marie-Noëlle où vous parliez d'affirmer l'autorité de l'Écriture. Et vous dites : « *Affirmer l'autorité de l'Écriture ne signifie pas le rejet de toute autre sagesse ou connaissance. Mais une lecture à partir de l'a priori de la foi* ». Et je me suis demandé dans

ce contexte : *foi* en tant que foi chrétienne ou juste un credo confessionnel ? ... Ceux qui sont les acteurs de l'Écriture, qui n'avaient pas l'Écriture, cette foi, ils l'ont eue comment ? Est-ce qu'on peut du coup avoir cette foi en étant externe à l'Écriture, à la tradition chrétienne ? Et pour revenir sur ce que disait Neal par rapport à l'histoire : Je veux bien ce dialogue, aller au delà de nos différences, trouver une réponse ou un terrain d'entente même si on n'est pas tous d'accord. Mais ce serait un parcours dans lequel il y aurait quelqu'un qui montre la voie ou est-ce qu'on déterminerait la voie ensemble ? Pour moi, cela pose vraiment problème tant qu'on n'a pas envie de reconnaître que (au delà de l'alliance), l'un des plus beaux mots dans la Bible, c'est le sacrifice. Et quand on n'a pas envie de sacrifier sa position ou peut-être d'accepter la position de l'autre, est-ce que ce dialogue sera fructueux, est-ce que ce n'est pas juste une utopie dans lequel on se caresse un peu dans le sens du poil ?

Valérie Nicolet. Je crois que ça a été important dans nos discussions : de réussir à identifier les points où tout à coup on n'était pas d'accord. Il y avait des choses où on a modifié notre texte en établissant quelque chose qui nous convenait comme compromis qui fonctionnait pour les deux. Et puis il y a deux endroits où on s'est dit : Eh-bien tiens, là, on n'y arrive pas. Modifier le texte mènerait à une version qui ne correspondrait vraiment ni à l'un ni à l'autre.

Lovelink Kwawu. Si je peux poser une question sur la notion du Dieu trinitaire dans les Écritures ... Qu'est-ce que vous entendez par Dieu trinitaire ?

Valérie Nicolet. Par rapport à cette question du Dieu trinitaire, il y a l'impression que c'est une lecture canonique orientée vers le Christ. Et ça me pose une question sur comment s'articule le dialogue avec le judaïsme par exemple ? Si on lit l'Ancien Testament dans une perspective trinitaire et dans une perspective christologique, où est-ce qu'on atterrit par rapport à ça ?

Marie-Noëlle Yoder. Je pense qu'il y a des continuités évidentes de la Bible hébraïque et puis je pars du principe qu'il y a des points de rupture effectivement autour du Christ. Donc qu'il y a à la fois des points de continuité et des points de rupture qui font la particularité du christianisme. Et puis effectivement, Dieu se révèle de diverses façons à travers l'ensemble des Écritures, que ce soit le Dieu créateur, que ce soit Jésus en tant que Dieu incarné, que ce soit l'Esprit saint qui équipe l'Église. On voit donc Dieu qui se manifeste sous sa forme trinitaire à la fois par sa parole et par ses actes dans différents aspects, dans différentes formes de récits. C'était ce que je soulignais dans ce document : penser en fait Dieu comme une unité qui se manifeste à son peuple à la fois par la parole et par les actes, en tout cas à travers toute l'Écriture. Voilà pour ces deux points de clarification. Après il y avait la question : Est-ce que seuls les chrétiens peuvent comprendre les Écritures ? Il me semble que c'est un binôme assez essentiel : qu'il faut croire pour comprendre et comprendre pour croire.

« Je crois que ça a été important dans nos discussions : de réussir à identifier les points où tout à coup on n'était pas d'accord. Il y avait des choses où on a modifié notre texte en établissant quelque chose qui nous convenait comme compromis qui fonctionnait pour les deux. Et puis il y a deux endroits où on s'est dit : Eh-bien tiens, là, on n'y arrive pas. Modifier le texte mènerait à une version qui ne correspondrait vraiment ni à l'un ni à l'autre. »



« Il y a là une particularité de la vie chrétienne qui est habitée à la fois par le comprendre et par le croire. Il me semble que nos vies sont le lieu de fusion entre ce que nous croyons avec nos têtes, ce que nous vivons avec nos cœurs et puis ce que nous engageons sur le plan éthique dans la vie de tous les jours. Je vois ça comme un lieu de réunion qui informe la lecture de la Bible »



J'ai l'impression que ça va dans les deux sens, que ce n'est pas l'un à l'exclusion de l'autre mais l'un qui nourrit l'autre et inversement pour pouvoir vivre une foi habitée. Il me semble nécessaire d'à la fois comprendre et d'à la fois croire, que les deux viennent et se rejoignent dans la foi chrétienne. Ça ne veut pas dire que les Écritures ne sont pas des textes qui ont une portée universelle et qui peuvent interpeller d'autres personnes, d'autres cultures, d'autres traditions religieuses. Mais je pense qu'il y a là une particularité de la vie chrétienne qui est habitée à la fois par le comprendre et par le croire. Il me semble que nos vies sont le lieu de fusion entre ce que nous croyons avec nos têtes, ce que nous vivons avec nos cœurs et puis ce que nous engageons sur le plan éthique dans la vie de tous les jours. Je vois ça comme un lieu de réunion qui informe la lecture de la Bible, en tout cas dans une perspective chrétienne confessante telle que je la conçois.

Neal Blough. En ce qui concerne la question de la vérité ailleurs (grande question ...), je n'ai pas la réponse. Pour moi, un des problèmes des Lumières est que c'est un récit occidental qui croit qu'il y a une raison universelle, reconnaissable par tout être humain qui a suffisamment d'instruction, et qu'on va tous comprendre le monde de la même manière. Je fais partie aujourd'hui de ceux qui pensent que nos rationalités sont ancrées dans l'histoire, dans les traditions et dans les communautés. C'est comme ça que nous existons, que nous réfléchissons et je pense que, en tant que chrétien, j'ai envie d'assumer la particularité de notre tradition. Et parmi les éléments importants de cette particularité pour moi, il y a d'abord le refus d'imposition, le refus de domination, le témoignage comme moyen de communication. Et puis laisser à Dieu le mot final (que je n'ai pas) sur ce qui se passe ailleurs dans d'autres traditions. Mais dans mon expérience, quand je dialogue avec un musulman, il a envie que je parle en tant que chrétien. Et j'ai envie que lui parle en tant que musulman. Donc dialoguer à partir de l'humilité de l'incarnation. C'est très important, c'est le seul élément qui pour moi permet d'éviter l'impérialisme. Mais c'est une particularité, on ne trouve pas ça dans toutes les traditions ! Ni dans toutes les religions ! On trouve des aspects qui ressemblent mais il y a quand même des éléments qui découlent de la croix, de la résurrection qui sont des éléments qui sont particuliers à l'Évangile et, pour le moment, j'ai envie d'y tenir ...

Marie-Noëlle Yoder. Cette question de l'identité est fondamentale dans le dialogue pour pas se perdre en l'autre, pour pouvoir vraiment se placer en vis à vis de l'autre. Chacun doit habiter son identité. Sinon on ne sait plus de quoi on parle : on se perd les uns dans les autres. Pouvoir dire : Voilà qui je suis, voilà ce que je crois, ce n'est pas pour moi une exclusion de l'autre, c'est au contraire un positionnement en vis à vis et qui peut faire de la place à l'autre, dans le respect et puis dans l'altérité.

Gabriel Monet. J'ai l'impression qu'il y a une valorisation de la part de Valérie et Lovelink de ce qu'on pourrait



appeler la lecture *derrière le texte*, en mettant l'accent (avec un accent critique) sur les contextes où cet autoritarisme de Dieu et des interprètes qui ont eu trop longtemps le mot. Et à l'inverse, on pourrait dire que chez vous, Marie-Noëlle et Neal, il y aurait eu une priorisation du point de vue du lecteur, de la lecture *devant le texte* avec cette dimension existentielle, cette nécessité de la foi pour accepter l'autorité comme Écriture. Par rapport à ce triptyque (la lecture derrière le texte, la lecture du texte et la lecture devant le texte), on a bien senti, même si ce n'est pas beaucoup apparu dans votre débat, que la question herméneutique était essentielle. Comment est-ce que vous pourriez conjuguer un petit peu ces différentes lectures pour nourrir une autorité ? Il y a eu une sorte de démantèlement, de démontage de cette autorité-là, mais est-ce que l'autorité peut se reconstruire ? Quelle autorité ? Finalement, en conjuguant l'histoire (*l'history*) avec mon histoire (la *story*), ça rejoint le mot *autorité* dans le sens qui valorise l'auteur (la racine étymologique de l'autorité), l'auteur qu'est Dieu mais qui me fait être auteur à mon tour. Est-ce que c'est quelque chose que vous pouvez entendre ou développer pour ne pas seulement déconstruire mais retrouver une forme de légitimité, pour ne pas dire d'autorité peut-être ?

Valérie Nicolet. Je ne suis pas tout à fait d'accord pour dire que notre lecture se concentre sur *derrière le texte*. On est tous d'accord sur l'importance de l'analyse historico-critique du texte mais il est assez ironique que si on a critiqué la perspective féministe en sciences bibliques, c'est parce qu'elle se plaçait comme dominant énormément d'importance au devant du texte. Il se trouve que ce devant du texte est un devant qui ne correspond pas forcément à celui qui était dominant jusqu'à la deuxième partie du 20^e siècle. Je pense donc au contraire qu'il y a un dialogue entre la contextualité du texte et la contextualité de l'interprète. Pour moi, il n'y a par exemple pas d'immédiateté entre la question que je pose au texte biblique et ce que le texte biblique va me dire. Le texte biblique ne répond pas immédiatement à ma situation. Ce que je trouve par contre particulièrement intéressant (c'est là où je reconnais une autorité du texte et c'est aussi pour moi une pratique spirituelle), c'est de me dire : J'ai cette question-là qui m'habite ... Disons par exemple : la compréhension de la maternité dans le christianisme. C'est quelque chose qui me pose question à moi personnellement. Je ne vais pas trouver la réponse à cette question comme ça, directement dans la Bible (même s'il y a des textes qui vont dire ce qu'il faut faire pour être une bonne mère ...). Mais il y a un dialogue qui peut se mettre en place entre mes questions à moi, mes difficultés, mes blocages, mes envies ... et les difficultés, les blocages, les envies du texte. Et c'est dans cette interaction que je trouve une autorité. Alors il est clair pour moi que ça va être une autorité parmi d'autres. Je vais pouvoir lire par exemple un roman de Nancy Huston qui a beaucoup écrit autour de la maternité et me dire : Tiens, là, il y a des réponses qui nourrissent aussi ma propre réflexion. Est-ce que la réponse de la Bible a plus d'importance que la réponse d'une romancière ? Si je réponds honnêtement : non.

Pour moi, elle n'en a pas. Elle n'en a pas plus mais elle nourrit ma propre réflexion.

Lovelink Kwawu. Au delà de l'histoire, de *history and the story*, il faudrait qu'on se rappelle que c'est *HIS story*. C'est à dire que c'est son histoire à lui. Et que c'est son histoire qui nous parvient à nous. Mes questionnements ne se retrouvent pas dans son histoire à lui mais se retrouvent dans ce que je perçois, ce que je reçois face à son histoire. Pour moi, c'est là que se trouve l'autorité de la Bible. C'est un miroir qui me renvoie vers ce que j'aimerais entendre ou (le plus souvent d'ailleurs) ce que j'aimerais ne pas entendre mais qui est sensé justement me permettre de réajuster mon maquillage par exemple ... (rires)

Marie-Noëlle Yoder. La question de l'autorité se situe pour moi dans le texte lui-même, donc pas dans la réception ou pas seulement en tant que récipiendaire du texte mais dans le texte lui-même et dans ce qu'il cherche à produire et que nous pouvons percevoir. Donc, quelque part, on ne peut pas avoir une lecture de ce que le texte veut faire au delà de nos propres perspectives sinon composée et puis en dialogue avec celles des autres dénominations, cultures, etc. Mais le lieu de l'autorité est pour moi dans le texte, dans ce qu'il affirme et dans ce qu'il cherche à faire.

Neal Blough. Il y a pour moi des éléments dans le texte qui font autorité pour plusieurs raisons. Je viens d'une tradition très soupçonneuse du pouvoir et donc très polémique à l'égard des Réformés, des Luthériens, des Calvinistes ... Et dans le dialogue, j'ai compris que nous lisions le texte trop souvent à partir de nos blessures. Mais en confrontant cette lecture avec d'autres, on découvre qu'il n'y a pas que ça dans ma vie, dans mon histoire ou dans l'histoire chrétienne. Et, quelque part, ce qui fait autorité pour moi, c'est ce besoin du regard critique que le récit biblique amène sur moi, sur nous. C'est à dire qu'une bonne partie de mon identité se trouve dans l'auto-justification, dans le désir d'avoir raison et de me penser supérieur aux autres. Il y a donc d'abord cette démarche d'autocritique que l'on doit tous (je pense) recevoir de ce texte pour ne pas justement nous mettre au dessus des autres. Le lecteur oui, mais les lecteurs surtout, et pas seulement les lecteurs de ma tradition ou de la tradition protestante. On a une histoire brisée qui fait que le christianisme manque de crédibilité en Occident à cause de nos dominations, de notre relation avec le pouvoir. Je crois que dans la faiblesse actuelle, on redécouvre la simple importance de se parler et de revoir ensemble cette histoire, de relire le texte ensemble.

« En tant que chrétien, j'ai envie d'assumer la particularité de notre tradition. Et parmi les éléments importants de cette particularité pour moi, il y a d'abord le refus d'imposition, le refus de domination, le témoignage comme moyen de communication. Et puis laisser à Dieu le mot final (que je n'ai pas) sur ce qui se passe ailleurs dans d'autres traditions »

Dans notre prochain numéro :
thèses de Daniela Gelbrich et Luca Marulli
(Faculté adventiste de Collonges-sous-Salève),
Chloé Mathys et Sandrine Landeau (Faculté
de théologie protestante de Genève) et débat.

Actualité du livre

Frédéric Rognon



Paris, Pocket (Agora),
2021, 304 pages,
13,95€. ISBN : 978-2-
266-29558-1.

Éthique de la pratique ordinaire

Pierre-Olivier Monteil

Pierre-Olivier Monteil, philosophe et membre du Comité de rédaction de *Foi&Vie*, nous offre un certain nombre de ressources pour une éthique du quotidien, notamment dans le cadre de nos activités professionnelles.

Une première partie interroge les échanges de communication qui font la trame de notre vie. Prenant des exemples très concrets (ainsi, en proposant une éthique du mail : pp.48-53), l'auteur plaide en faveur d'une « *civilité numérique* », formule qui fait mouche et qui évoque la considération et les égards des uns envers les autres : un savoir-vivre communicationnel qui vise à reconstituer la communauté de travail autour d'une coopération effective. Il déploie ensuite une éthique de la discussion et de la réunion qui se démarque de l'abstraction cognitiviste de Habermas, pour se rapprocher des positions d'Axel Honneth : l'argumentation rationnelle ne suffit pas pour assurer un véritable dialogue, encore faut-il asseoir une reconnaissance mutuelle entre les protagonistes, et les inviter à l'interprétation. Enfin, Pierre-Olivier Monteil décline les différents modes d'expression susceptibles d'être audibles et producteurs d'autonomie, et qui évitent ainsi d'« *ajouter au malheur du monde* » (selon l'expression de Camus : p.97). Il s'agit de rechercher la juste distance, l'estime de soi et le respect de l'autre, et l'articulation la plus ajustée entre éthique de conviction et éthique de responsabilité. L'auteur se propose de construire une éthique de la parole, d'inspiration ricœurienne, sous le signe de l'hospitalité langagière.

La seconde partie s'intéresse aux relations de pouvoir, dont les plus récurrentes sont des relations d'influence, masquées derrière dispositifs et procédures. Pierre-Olivier Monteil analyse les différents conflits dans leur ambivalence, soulignant ainsi la fécondité de nombre d'entre eux : vecteurs de confrontation à l'altérité, de sociabilisation, d'innovation et donc de changement. Il examine également les divers chemins pour aboutir à un compromis : qu'ils passent par l'acceptation de sa propre conflictualité interne, par l'assomption de sa fragilité, mais aussi de celle d'autrui et de celle du compromis lui-même, ou qu'ils exhortent les parties à faire preuve d'imagination. On aurait sans doute attendu ici une mention, sinon un exposé, des méthodes de médiation. L'auteur cherche néanmoins à revaloriser la vertu de courage, qui consiste en un dépassement de soi afin d'affronter le danger et prendre des risques : sa forme moderne se traduit par une responsabilisation à l'endroit du plus fragile qui compte sur nous, en dépit de notre

propre vulnérabilité ; et en management, le courage consiste à faire confiance à l'initiative sans intervenir à tout propos. Enfin, l'auteur étudie les modalités contemporaines de « *servitude volontaire* » (pour reprendre la fameuse formule de La Boétie) : amenuisement de l'esprit critique, élaboration d'un système de croyances qui rend le travail demandé acceptable, intériorisation des normes et complaisance à l'égard de nos abdications. La servitude volontaire se manifeste souvent au nom des bénéfices secondaires (tels que la sécurité) offerts par un « *despotisme matamant* » (p.185).

La troisième partie est consacrée aux pratiques d'évaluation : aux représentations culturelles et aux interprétations qui déterminent les divers jugements sur ce que vaut telle situation ou telle conduite. L'accélération généralisée des modes de vie produit un sentiment d'urgence chronique : une nécessité d'agir en toute hâte et une exigence d'immédiateté (il faut tout obtenir, tout de suite). Pierre-Olivier Monteil invite le lecteur à distinguer le « *sentiment vif d'exister* » et le « *sentiment d'exister à vif* ». Il suggère une orientation éthique qui consiste à respecter le rythme de l'autre tout en faisant respecter le sien. Une deuxième constante de notre époque est l'obsession de sécurité : caméras de surveillance, campagnes de prévention, contrôle généralisé... Face à cette fiction de l'annulation de tout risque, il convient de s'accorder sur l'idéal désirable et sur le risque collectivement acceptable. Enfin, l'auteur plaide en faveur d'une redécouverte de l'écoute respectueuse et de la vertu de disponibilité : celles-ci ont un caractère décisif car il s'y joue des choses capitales pour la vie relationnelle. Il s'agit de mettre ses propres certitudes entre parenthèses, de mettre en œuvre un certain décentrement, et de cultiver l'empathie, c'est à dire l'élargissement du moi à l'autre.

Le fil rouge qui relie ces trois volets peut être défini par un souci de repersonnaliser la relation, au delà des rôles et des fonctions de chacun. Cela implique d'opter pour un usage plus réfléchi des normes, pour un recours plus mesuré aux moyens techniques (même si le reproche fait à Jacques Ellul de diaboliser la technique s'avère pour le moins rapide : p.19), et pour une conscience plus aiguë des limites de la logique marchande. C'est à ce prix que l'on saura découvrir certaines marges de manœuvre dans le contexte professionnel, et finalement adopter une posture éthique de gratitude, comme point de départ d'une reconquête du sens du possible sur le sentiment de nécessité.

Issu d'un cours de Master en économie et gestion de la santé de l'Université Paris-Dauphine PSL, cet ouvrage est écrit dans un style élégant, précis et tout à fait accessible, ce qui ne gâte rien. Chaque chapitre s'achève par un résumé extrêmement clair. Le livre se termine par une bibliographie commentée de plus de trente pages (pp.265-289) et par un utile glossaire. On ne saurait trop recommander la lecture de ce volume à tous ceux qui cherchent à définir, pour eux-mêmes et pour les autres, la conduite la plus ajustée dans un monde du travail marqué par une brutalisation rampante des relations. (F.R.)

Paul Ricœur Le courage du compromis

Margaux Cassan

La réception de l'œuvre de Paul Ricœur est on ne peut plus paradoxale : un petit nombre de spécialistes connaissent l'ampleur, la profondeur et la finesse de sa pensée, tandis que le grand public n'a retenu que son lien controversé avec Emmanuel Macron. Nous disposons pourtant de deux autobiographies intellectuelles accessibles (*La critique et la conviction*, 1995, et *Réflexion faite*, 1999) et d'une biographie touffue (François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, 1997, 2008).

Margaux Cassan nous offre ici une biographie intellectuelle à la fois succincte et lumineuse, axée sur la question du politique (en cohérence avec la ligne éditoriale de la collection *Résister*). Il n'y est question ni des rapports de Paul Ricœur aux maîtres du soupçon, notamment à la psychanalyse, ni de ses travaux consacrés à la phénoménologie, à l'herméneutique, ou à l'identité : ce sont les problématiques de la démocratie et du totalitarisme, de la guerre et de la non-violence, de l'institution et de la justice, de la reconnaissance et de la mémoire, qui sont ici privilégiées. Nous suivons pas à pas l'évolution, parfois heurtée, de la pensée du philosophe, à travers les événements politiques qu'il traverse : l'entre-deux-guerres et les idéaux pacifistes, la captivité en Poméranie, la guerre d'Algérie, l'écrasement de l'insurrection de Budapest et du printemps de Prague, Mai 68, l'affaire du sang contaminé, les politiques migratoires ...

L'une des principales vertus de ce livre est de se déprendre de toute hagiographie, pour mettre en lumière les aveuglements comme les lucidités de Paul Ricœur, son courage autant que ses errements. Margaux Cassan applique ainsi à son itinéraire intellectuel la tension qu'il avait lui-même si bien mise en exergue entre l'homme capable et l'homme faillible. Ainsi apparaissent successivement les facettes du munichois, du pétainiste, du militant anticolonial, du visiteur fasciné par la Chine de Mao, du professeur en affinité avec les mouvements étudiants des années soixante avant d'en être la victime, mais aussi du partisan d'une justice de réhabilitation, du penseur d'une laïcité de confrontation, ou du « *mauvais père* » impuissant face à la dérive de son fils. Ombres et lumières peuvent d'ailleurs être rapportées à la même matrice : loin de toute polarisation et de toute radicalité, la recherche persévérante du compromis, qui suppose une reconnaissance mutuelle des partenaires en situation de conflit, et finalement une bienveillance fondamentale envers tout un chacun dont il s'agit toujours de tirer le meilleur. C'est ainsi que le conflit livre sa fécondité, notamment du fait des régulations institutionnelles qu'il convient de renforcer.

On regrettera dans cet ouvrage l'absence de table des matières, ainsi qu'une définition rapide du piétisme (p.13) et que quelques erreurs factuelles : il y est question de l'Université de Vincennes dès 1964 (au lieu de

1968 : p.85), et il y est dit que la revue du Christianisme social *Autres Temps* est toujours publiée aujourd'hui (p.21), alors qu'elle s'est arrêtée en 2003, remplacée à partir de 2005 par les Cahiers d'éthique sociale et politique puis les Cahiers du christianisme social de *Foi&Vie*.

Ces détails ne sauraient affecter les grandes qualités de ce livre, qui permet de remettre en perspective la figure éminente de Paul Ricœur, dont la position à l'égard du protestantisme est explicitée de manière limpide : homme de critique et de conviction, et par conséquent philosophe et protestant, mais jamais philosophe protestant, au risque d'une « *schizophrénie contrôlée* ». (F.R.)



Maisons-Lafitte,
Ampelos (*Résister*),
2021, 134 pages, 9€,
ISBN 978-2-35618-
211-1.

Prosélytismes ... au pluriel !

1^{er} Cahier d'études missiologiques et interculturelles (jusqu'ici *Perspectives Missionnaires*) du prochain numéro de *Foi&Vie* (2021/6)

« *Pour son passage du papier au numérique, notre revue Perspectives missionnaires a choisi d'aborder une question délicate, celle du prosélytisme. Une question qui interroge très directement la façon dont les Églises conçoivent et accomplissent leur mission. Jusqu'au 20^e siècle, celle-ci était explicite : il fallait convertir des populations nouvelles au Christ pour suivre l'injonction du Ressuscité selon la finale de l'évangile de Matthieu : « Allez donc auprès des gens de toutes les nations et faites d'eux mes disciples » (Matthieu 28,19 BFC). Le prosélytisme ne faisait guère problème. Depuis lors, nos sociétés ont changé ainsi que les sensibilités. Elles se sont sécularisées et les États, au nom de la laïcité, ont pour tâche de veiller à maintenir la paix religieuse sur leur territoire. (...) Dans ce contexte, Églises et religions se doivent d'être aujourd'hui facteurs de cohésion sociale et non de discordance ou de tension. Or le prosélytisme a pris une connotation nettement péjorative, non seulement dans la société, mais également au sein des Églises elles-mêmes, gagnées par un esprit de tolérance et d'ouverture. Il apparaît comme une démarche 'repoussoir' en opposition à une démarche d'unité dans laquelle les diverses confessions chrétiennes, voire les diverses traditions religieuses, se concertent pour porter un témoignage commun dans le monde. Mais n'acceptons-nous pas trop facilement d'enfermer le prosélytisme dans une acception strictement péjorative ? (...) Entre 'gel confessionnel' chez certains, tendances à une forme de re-confessionnalisation chez d'autres, et identités fluides d'un certain post-confessionnalisme pour beaucoup d'autres encore, comment analyser ce à quoi nous assistons aujourd'hui ? »*

Un cahier piloté par Michel Durussel et Jean Renel Amesfort avec des articles de Simon Buttica, Hannes Wiher, Jean-François Mayer, Jean-Luc Blondel, Pierre Diarra, Jean Renel Amesfort et Fatiha Kaouès.

FOI & VIE

83 boulevard Arago, 75014 Paris

Directeur de la publication : Frédéric Rognon

Comité de rédaction : Olivier Abel, Jacqueline Assaël, Guy Balestier, Caroline Bauer, Nicolas Cochand, Corina Combet-Galland, Beat Föllmi, Mathieu Gervais, Stéphane Lavignotte, Olivier Millet, Pierre-Olivier Monteil, Marc-Frédéric Muller, Annie Noblesse-Rocher, Michel Rodes, Frédéric Rognon, Patrice Rolin, Bernard Rordorf, Jean de Saint Blanquat, Jane Stranz

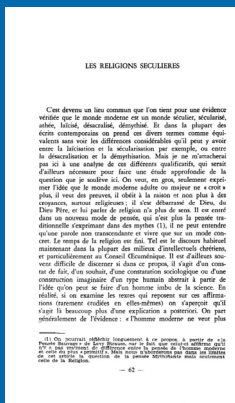
Actualité du livre : Beat Föllmi

Secrétaire de rédaction : Jean de Saint Blanquat

Publié par l'Association des amis de la revue *Foi&Vie*

Abonnement et téléchargements gratuits : www.foi-et-vie.fr

ISSN : 2496-4832



[Texte complet](#) dans le numéro *Dérives de notre temps*, sur le site de *Foi&Vie*.

Tous les textes de *Foi&Vie* depuis 1945 sont gratuitement téléchargeables (par numéro ou par article) contre inscription sur notre site www.foi-et-vie.fr

Dès lors, le monde moderne n'est ni laïque, ni sécularisé, ni laïcisé : il est avant tout (et je souligne bien : avant tout) un monde religieux. L'homme moderne n'est ni majeur ni irrégulier, et il est avant tout un croyant. Mais, assurément d'autre chose que du christianisme, et il se réfère à un Dieu qui n'est pas celui de Jésus-Christ.

Il y a 51 ans dans *Foi&Vie* : Les religions séculières

Jacques Ellul

(Extraits de la contribution au numéro sur les 'Dérives de notre temps', pp.52 à 78, n°1970/5-6, novembre-décembre 1970)

C'est devenu un lieu commun que l'on tient pour une évidence vérifiée que le monde moderne est un monde séculier, sécularisé, athée, laïcisé, désacralisé, démythisé. Et dans la plupart des écrits contemporains on prend ces divers termes comme équivalents sans voir les différences considérables qu'il peut y avoir entre la laïcisation et la sécularisation par exemple, ou entre la désacralisation et la démythisation. Mais je ne m'attacherai pas ici à une analyse de ces différents qualificatifs, qui serait d'ailleurs nécessaire pour faire une étude approfondie de la question que je soulève ici. On veut, en gros, seulement exprimer l'idée que le monde moderne adulte ou majeur se « croit » plus et veut des preuves, il obéit à la raison et non plus à des croyances, surtout religieuses ; il s'est débarrassé de Dieu, du Dieu Père, et lui parler de religion n'a plus de sens. Il est entré dans un nouveau mode de pensée, qui n'est plus la pensée traditionnelle s'exprimant dans des mythes, il ne peut entendre qu'une parole non transcendantale et vivre que sur un mode concret. Le temps de la religion est fini. Tel est le discours habituel maintenant dans la plupart des milieux d'intellectuels chrétiens, et particulièrement au Conseil Œcuménique. Il est d'ailleurs souvent difficile de discerner si dans ce propos, il s'agit d'un constat de fait, d'un souhait, d'une constatation sociologique ou d'une construction imaginaire d'un type humain abstrait à partir de l'idée qu'on peut se faire d'un homme imbu de la science. En réalité, si on examine les textes qui reposent sur ces affirmations (rarement étudiées en elles-mêmes) on s'aperçoit qu'il s'agit là beaucoup plus d'une explication *a posteriori*. On part généralement de l'évidence : « *l'homme moderne ne veut plus entendre parler du christianisme, il a perdu la foi, l'Église ne mord plus sur la société contemporaine, elle n'a plus d'audience, le message chrétien ne veut manifestement plus rien dire pour les gens de nos sociétés* ». Et, raccordant ceci avec la critique faite (à partir des sciences) des fondements, histoire et contenus du christianisme, constatant en même temps que l'homme moderne reçoit plus ou moins une orientation technique sinon scientifique, on en conclut implicitement : « *C'est parce que cet homme est imbu de science qu'il est non religieux* », et l'on assimile le rejet du christianisme avec un caractère nouveau de l'homme, devenu irrégulier.

Or, c'est à partir de cette conviction que l'on assiste dans les Églises à une tentative de renouvellement impressionnante pour arriver à rejoindre à nouveau cet homme et à faire passer le message évangélique. Nouvelles théologies, nouvelles structures de l'Église, insertion dans le monde moderne, tentatives de témoignages et prédications non religieuses, etc. En réalité, tout le mouvement et la *crise* de l'Église actuelle reposent sur cette conviction. C'est pourquoi je pense qu'il est d'abord

fondamental de savoir si oui ou non, la constatation est exacte, et si vraiment nous sommes dans un temps déreligiosé. Car enfin si par hasard le fait (certain) que l'homme moderne n'écoute plus la parole chrétienne provenait d'une autre cause, et devait être interprété autrement ? S'il y avait erreur au niveau du constat des faits et au niveau de leur interprétation ? (...)

Or, il est saisissant de constater que lorsque des auteurs chrétiens essaient de traiter de ce problème, on assiste régulièrement à un glissement remarquable. Ayant constaté que l'homme moderne n'est pas chrétien, c'est de là que, ensuite, on tire la vue générale qu'il n'est plus religieux – comme si on ne pouvait penser la sécularisation que par rapport au christianisme : le monde n'est plus chrétien, il est donc sécularisé ... Cette confusion repose sur l'indéracinable préjugé des chrétiens qu'il y a identification entre christianisme et religion. (...)

Or, si l'on veut bien se dégager de ces schémas, si l'on veut bien regarder sociologiquement la situation effective et non l'image fabriquée par des philosophes, on s'aperçoit que, tout au contraire notre époque, le monde occidental en particulier, est caractérisé par ce que R. Aron appelait déjà en 1938, la Religion séculière, c'est à dire l'apparition d'un ensemble religieux ne correspondant plus aux dénominations classiques et traditionnelles des religions cataloguées, mais néanmoins parfaitement spécifique du phénomène religieux. Dès lors, le monde moderne n'est ni laïque, ni sécularisé, ni laïcisé : il est *avant tout* (et je souligne bien : *avant tout*) un monde religieux. L'homme moderne n'est ni majeur ni irrégulier, et il est avant tout un croyant. Mais, assurément d'autre chose que du christianisme, et il se réfère à un Dieu qui n'est pas celui de Jésus-Christ. (...)

Telle est, je crois, la situation exacte. Mais s'il en est ainsi, on peut apercevoir l'erreur incroyable de nos orientations actuelles cherchant à rénover le discours chrétien et l'interprétation, pour rendre le message accessible : en réalité, dans un univers avant tout religieux, ceci ne peut tomber que dans un désert absolu, n'éveiller aucun écho : c'est une erreur de plus que les chrétiens font quant à l'orientation à prendre pour la prédication. Il ne s'agit pas d'annoncer le Message à un homme scientifique et qui ne croit rien, mais à un homme religieux qui croit autre chose, qui a mis sa foi, son espérance, sa vérité, le sens de sa vie, par une démarche religieuse, ailleurs. Et par conséquent c'est un débat *Vérité de Dieu-Religion* et non pas *Kerygme-science*. Ce ne peut donc être l'interprétation scientifique du christianisme, une démythologisation ni un rationalisme chrétien qui aura la moindre chance de faire entendre l'Évangile. C'est la puissance intrinsèque de *désacralisation, démythisation, déreligiosation* (!) de la révélation qui peut jouer : mais il s'agit alors non de démythiser le christianisme mais les religions nouvelles de l'homme moderne, non de créer un christianisme non religieux (car, ce débat vise les formes religieuses anciennes, et cette attitude conduit à introduire le nouveau religieux dans le nouveau christianisme) que de combattre les religions séculières : et c'est en combattant ces religions là que le christianisme est lui-même non religieux.